

VITA

Anno XII

26

N. 26 Gennaio 2022



PENSATA



«Corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro. Il corpo è una grande ragione. Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto –che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo» (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, «Opere», Adelphi, vol. VI/1, p. 34).

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA

DIRETTORE RESPONSABILE
Augusto Cavadi

DIRETTORI SCIENTIFICI
Alberto Giovanni Biuso
Giuseppina Randazzo

RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE
Registrata presso il
Tribunale di Milano
N° 378 del 23/06/2010
ISSN 2038-4386

INDICE



ANNO XII N. 26
GENNAIO 2022
RIVISTA DI FILOSOFIA
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET
WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA



IN COPERTINA

PINK FLAKE
TECNICA MISTA SU TELA
(50x50), 2021

© MAURA CANEPA

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno XII N.26 - Gennaio 2022

EDITORIALE

AGB & GR *CORPO/CORPOREITÀ* 4

TEMI

GIOVANNI ALTADONNA *NIETZSCHE E IL METODO STORICO NELLA TEORIA DI DARWIN* 5

DARIA BAGLIERI *DALL'AZIONE ALLA COGNIZIONE
LA STRUTTURA TEMPORALE DELL'ESPERIENZA TRA CORPO E MEMORIA* 12

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E ENRICO MONCADO *METAFISICA DEL
DASEIN IN EUGENIO MAZZARELLA E MARTIN HEIDEGGER* 18

MARIA TERESA CATENA *AVVENTURE E DISAVVENTURE DEL CORPO* 26

SARAH DIERNA *«È IL NASCERE CHE NON CI VOLEVA». INTRODUZIONE
A DAVID BENATAR* 32

LUCREZIA FAVA *MENTE CORPO TEMPO IN DI SPAZIO.
UNO STUDIO NON CONVENZIONALE DEL QUANDO* 39

LUCIA GANGALE *L'ÈRE DU TOTALITARISME SANITAIRE ET LES CORPS À
LIBÉRER* 48

DARIO GENERALI *UNIFORMITÀ DELLA NATURA E DELLE SUE LEGGI
NELL'OPERA DI ANTONIO VALLISNERI* 57

LUCA GRECCHI *CORPI, SACRIFICI E FILOSOFIA NELLA GRECIA ANTICA* 63

DAVIDE MICCIONE *TORNINO I CORPI. CONSIDERAZIONI SULLA VITA
DIMIDIATA* 71

ANDREA PACE GIANNOTTA *THE MIND-BODY PROBLEM IN PHENOMENOLOGY AND ITS WAY OF OVERCOMING IT* 76

ALESSANDRO PLUCHINO *(TRE) CORPI AL MARGINE DEL CAOS* 84

FRANCESCO TOPO *CURA E AUTENTICITÀ: DAL SOLIPSISMO HEIDEGGERIANO ALLA PREVIETÀ COMUNIONALE MAZZARELLIANA* 92

AUTORI

ENRICO PALMA *OSCAR WILDE* 98

RECENSIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *CORPI, ENTI, REALTÀ NELLA ONTOLOGIA
ORIENTATA AGLI OGGETTI* 106

VISIONI

SILVIA CIAPPINA *TITANE - METAMORFOSI DI CARNE E METALLO PER
L'OLTRE-UMANITÀ* 111

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *I CORPI DI CATTELAN* 115

GIUSY RANDAZZO *I CORPOLORI DI MAURA CANEPA* 117

SCRITTURA CREATIVA

EUGENIO MAZZARELLA *CORPOREA. STARE NEL CORPO* 138

Nell'andare del tempo, nel tessuto della vita, il corpo umano è sempre inseparabilmente *organismo* ed *esperienza vissuta*. Abbiamo bisogno di respirare, mangiare, bere, espellere, in modo che il metabolismo nel quale la vita consiste possa continuare sino a quando la struttura protoplasmatica che siamo perde a poco a poco o di colpo energia, omeostasi, salute. E abbiamo anche bisogno di ricordare ciò che è stato, immaginarci ciò che sarà, entrare in relazione con i nostri simili, con le altre forme di vita, con l'intero del quale siamo soltanto una infima parte, ciascuno di noi e l'intera umanità. La corporeità umana è corpo oggettivo ed è corpo vissuto, entrambi immersi in un ambiente fisico col quale scambiano energia e informazione, in relazione profonda con gli altri corpi, insieme ai quali costituiamo un mondo di simboli e di significati che è il solo mondo nel quale gli umani possano vivere e cioè non soltanto sussistere ma anche esistere.

Uno degli esiti dello scientismo –e non della scienza– è invece aver separato organismo ed esperienza vissuta, *Körper* e *Leib*, aver scisso l'unità psicosomatica a favore del solo organismo e cioè dell'unica dimensione che i metodi quantitativi siano in grado di vedere. L'esistenza viene per lo più ricondotta e ridotta alla sua dimensione soltanto individuale, alla salute illusoria del singolo corpo, che non tiene conto del fatto che l'essere umano vive di una intrinseca socialità, fatta di incontri, comunicazione, trasmissione, insegnamento, apprendimento attuati dal corpomente che vive, agisce, comunica nello spazio e nel tempo condivisi e materici, non solitari e virtuali.

'Corpo' è una parola polisemantica, che non si

riferisce soltanto all'umano né soltanto al vivente, vegetale o animale che sia. In filosofia corpo è anche sinonimo di 'ente', 'cosa', 'oggetto'. E così lo hanno inteso gli autori di questo numero di *Vita pensata*. I quali si occupano certamente in gran parte della corporeità biologica ma anche delle sue strutture fisiche e metafisiche.

Confidiamo in questo modo di aver ribadito un invito che si fa sempre più urgente: l'invito a pensare la complessità, ad affrancarsi dalle varie forme di riduzionismo che ancora pervadono le filosofie e la vita collettiva, a comprendere la complessità delle strutture individuali e sociali che stanno alla base di un'esistenza non ridotta e non riducibile al solo ispirare/espirare e non ridotta né riducibile alla sola vita dello spirito.

Al di là di ogni dualismo, il corpo è il luogo per eccellenza della molteplicità simbolica, della concretezza esperienziale, della comunione sociale, della temporalità vissuta e plurima che dà vita alla corporeità come insieme di strutture materiche e semantiche.

Corpo/Corporeità è il nodo ontologico nel quale si raccolgono il mondo, il tempo e l'intenzionalità dei significati. Come recita il motto di questo numero della rivista: «Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem. Corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro. [...] Il corpo è una grande ragione. [...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto –che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo» (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, «Opere», Adelphi, vol. VI/1, p. 34).

NIETZSCHE E IL METODO STORICO NELLA TEORIA DI DARWIN

di
GIOVANNI ALTADONNA

Stephen Jay Gould conduce, nel capitolo XI del monumentale volume *La struttura della teoria dell'evoluzione*, una significativa riflessione circa «l'importantissima proposizione di Nietzsche sul metodo storico»¹. Non si tratta di una digressione peregrina. Il paragrafo dedicato a Nietzsche è collocato in posizione centrale all'interno di un capitolo che descrive l'itinerario di integrazione, nell'ambito della biologia evolutiva, tra funzionalismo e strutturalismo; a partire dalla "scienza della forma" di D'Arcy Thompson, fino alle formulazioni più recenti, da parte di Gould e colleghi, dei concetti di *spandrel*² ed *exaptation*³.

Momenti fondamentali di tale percorso, esaminati in questa nota, sono il fondamentale concetto del «cambiamento funzionale bizzarro» (*quirky functional shift*)⁴ usato da Darwin nella sesta edizione di *On the Origin of Species* (1872) e, appunto, un'acuta analisi sulla differenza fra origine storica e utilità attuale che Nietzsche conduce in *Zur Genealogie der Moral* (1887).

1. Nietzsche e l'origine della morale

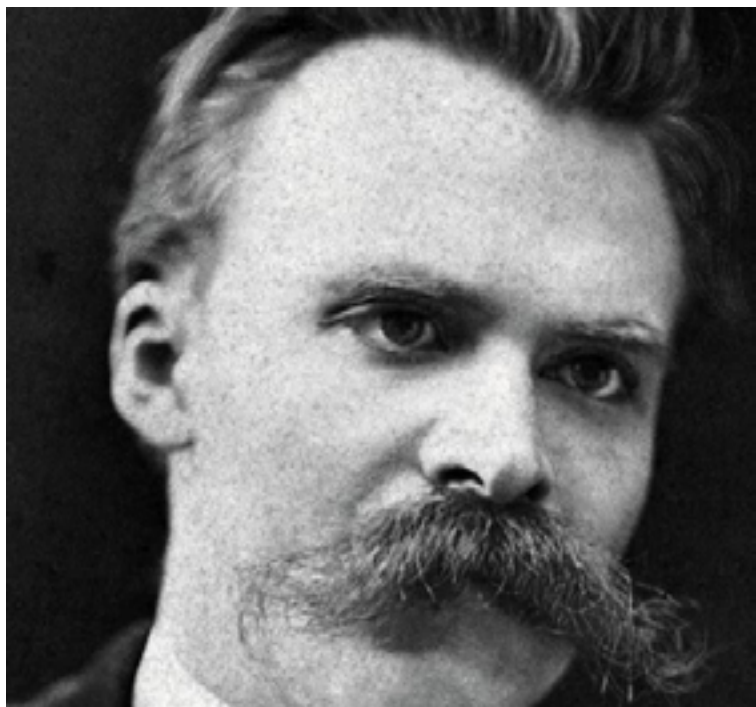
La riflessione di Gould su Nietzsche mira a giustificare uno dei maggiori contributi di Gould alla formulazione di una sintesi neodarwiniana estesa: la critica al funzionalismo estremo, secondo cui ogni carattere è sorto per una determinata funzione a beneficio dell'organismo. Tale assunto scientifico esprime una precisa posizione metafisica: il pregiudizio adattazionista o "paradigma di Pangloss"⁵, ovvero «l'ingenuo dogma di una natura che opera in maniera teleologica e mirando alla 'perfezione'»⁶.

Gould ammette: «Sapevo che non avrei mai potuto avanzare una pretesa di originalità per i

miei vari scritti sul principio chiave, strutturale e storico, delle differenze intrinseche tra l'utilità attuale e le cause di origine, e sulla conseguente impossibilità di inferire i motivi della costruzione evolutiva solo dai ruoli adattativi attuali»; tuttavia - continua l'autore - «ebbi l'ardire di sperare, almeno, di avere presentato un'analisi più ricca e sistematica per dimostrare la centralità di questo principio sottovalutato [...]»⁷. Le riserve di Gould erano giustificate: «nel 1998, grazie alla visione più ampia della mia (allora) laureanda Margaret Yacobucci, scoprii che Friedrich Nietzsche aveva brillantemente delucidato questo principio, con la sua valanga di implicazioni, in una delle sue opere più celebri, *Genealogia della morale*, pubblicata per la prima volta nel 1887»⁸.

Effettivamente, Nietzsche dichiara di essersi interessato alla questione dell'origine della morale, che trova espressione anche in altre sue opere, a partire dalla lettura dell'*Origine dei sentimenti morali* (1877) di Paul Rée. Quest'ultimo infatti, pur avendo letto Darwin, non ne ha ricavato l'indicazione più importante: la consapevolezza della complessità delle vie della storia, la quale rende le autentiche origini della morale sfumate e indecifrabili, piuttosto che chiare «come codesta congerie d'ipotesi inglesi costruita sulle nuvole. È anzi tutto evidente quale colore debba essere per un genealogista della morale cento volte più importante del bianco delle nuvole; intendo dire il grigio, il documentato, l'effettivamente verificabile, l'effettivamente esistito, insomma tutta la lunga, difficilmente decifrabile, scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo!»⁹.

Gould, paleontologo di mestiere sensibile all'importanza della cultura umanistica¹⁰, è molto chiaro nell'enunciare i fraintendimenti cui la



filosofia nietzscheana è andata incontro, e ne prende le distanze:

Noi dobbiamo a Nietzsche un rispetto e un'ammirazione molto maggiori di quanto non ne riceva da coloro che lo conoscono solo per il comune malinteso generato dalla sua concezione di *Übermensch* o "superuomo" (che non si riferisce alla difesa hitleriana del dominio da parte del più forte, ma alla descrizione ascetica di Nietzsche di una persona in grado di accettare la totale ripetizione – "eterno ritorno", nella sua terminologia – della vita, con tutti i suoi orrori, piuttosto che desiderarne una versione rivista)¹¹.

Ci si può legittimamente domandare se una tale analogia, fra due autori (Nietzsche e Darwin) e due ambiti (l'etica descrittiva e la biologia evolutiva) apparentemente così distanti fra loro secondo le nostre categorie disciplinari, possa considerarsi lecita. È lo stesso Gould a spiegare perché la risposta non può che essere affermativa:

Non metterei in evidenza in modo

così marcato, in questo libro, questa disamina precisa di un problema che è altrettanto centrale nella biologia evolutiva – la distinzione fra origine storica e utilità attuale – se Nietzsche non l'avesse generalizzato come tema centrale di ogni studio storico e se non ne avesse spiegato tanto chiaramente sia i significati biologici che le implicazioni per l'analisi adattazionista¹².

Il filosofo tedesco ha affrontato la questione a proposito della confusione da lui imputata a molti "genealogisti" della morale fra origine della punizione (da Nietzsche ricondotta alla volontà di potenza) e la sua funzione attuale nella società (vendetta, intimidazione, risarcimento del danno, etc.). In particolare, è nella dodicesima sezione della *Genealogia della morale*, che Nietzsche si focalizza «sull'origine e lo scopo della pena – due problemi che si dissociano o dovrebbero andar dissociati: purtroppo vengono rifusi in un solo problema» da coloro i quali «scoprono nella pena un qualsivoglia scopo, per esempio vendetta o intimidazione e, indi, ingenuamente, collocano questo scopo all'origine, come *causa fiendi* della pena, e la cosa è fatta»¹³. Per Nietzsche l'inferenza diretta dal fine attuale alla causa originaria è logicamente invalida, in quanto non tiene conto del principio fondamentale della metodologia storica, cioè

che la causa genetica di una cosa e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti *toto caelo* disgiunti l'uno dall'altro; che qualche cosa d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza a essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimanipolata e adattata a nuove utilità¹⁴.

È interessante constatare che tale principio, anche se applicato nella fattispecie ad un problema etico-giuridico, è esplicitamente riconosciuto come necessario per comprendere ogni processo storico, che esso riguardi temi sociali, antropologici, biologici: «Per bene che si sia compresa l'utilità di un qualsiasi organo fisiologico (o anche di una istituzione giuridica, di un costume sociale, di un uso politico, di una determinata forma nelle arti o nel culto religioso), non si è perciò stesso ancora compreso nulla relativamente alla sua origine»¹⁵. Riconoscere chiaramente la distinzione fra causa originaria e funzione attuale di qualsiasi ente o concetto sottoposto a mutamento storico equivale a contestare una visione banale (ed errata) dell'evoluzione come progresso teleologicamente orientato. Nietzsche infatti afferma:

"Evoluzione" di una "cosa", di un uso, di un organo, quindi, è tutt'altro che il suo *progressus* verso una meta, e ancor meno un *progressus* logico e di brevissima durata, raggiunto con il minimo dispendio di forza e di beni – bensì il susseguirsi di processi d'assoggettamento svolgentisi in tale cosa, più o meno spinti in profondità, più o meno indipendenti l'uno dall'altro, con l'aggiunta di resistenze che continuamente si muovono contro, delle tentate metamorfosi di forma a scopo di difesa e di reazione, nonché degli esiti di fortunate controazioni¹⁶.

Gould, evidenziando la pertinenza di questo passo rispetto alla teoria dell'evoluzione per selezione naturale, fa notare che Nietzsche

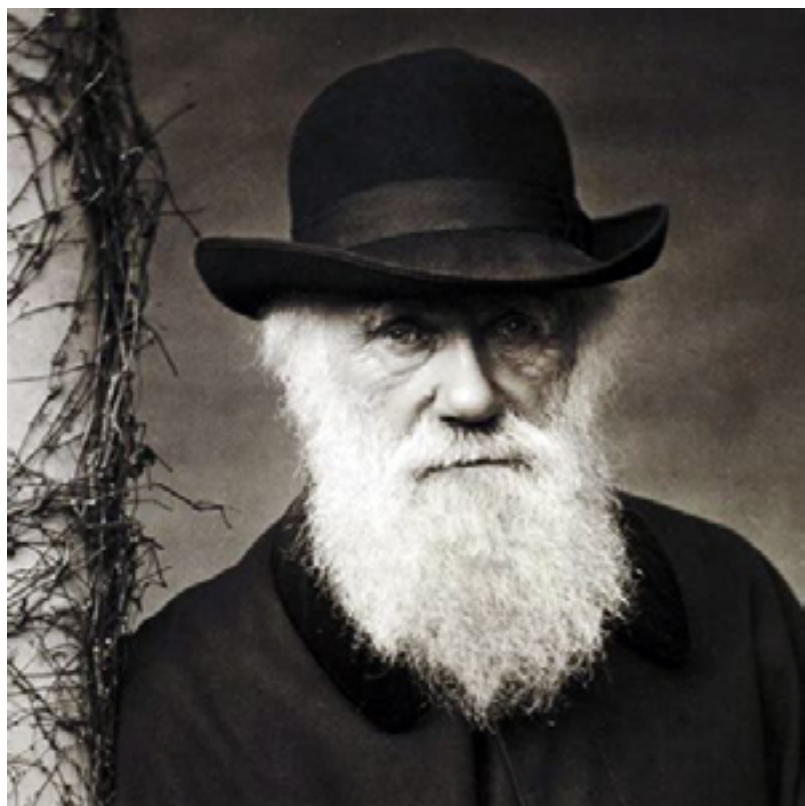
riconosce (come fece Darwin) che svincolare l'utilità attuale dall'origine storica determina il campo della contingenza e dell'imprevedibilità nella storia: infatti se qualche organo, durante la sua storia, subisce una serie di singolari cambiamenti nella sua funzione, allora non possiamo né

predirne il prossimo utilizzo a partire da un valore corrente né lavorare comodamente a ritroso per chiarire le ragioni sottostanti all'origine di quel tratto¹⁷.

Nietzsche considera l'origine, identificandola nella volontà di potenza, come prioritaria dal punto di vista ontologico, mentre l'utilità attuale è reputata un adattamento secondario sottoposto alla prima, che perdura anche negli stati successivi. Egli pertanto contesta l'opinione degli "adattamentisti", i quali pongono «invece in primo piano l'"adattamento", vale a dire una attività di second'ordine, una semplice reattività, anzi si è definita la vita stessa come un intrinseco adattamento, sempre più finalistico, a circostanze esteriori (Herbert Spencer)»¹⁸. Il pregiudizio adattamentista è giudicato da Nietzsche, sulla scorta di un'espressione usata da Thomas Henry Huxley contro le teorie di Spencer, "nichilistico", in quanto disconosce il ruolo primario della volontà di potenza nelle dinamiche evolutive¹⁹. È appunto la nozione di volontà di potenza, intesa come forza vitale intrinseca che può influenzare ogni adattamento successivo, l'unico aspetto della spiegazione nietzscheana che Gould ritiene incompatibile con la teoria dell'evoluzione darwiniana. «Però – aggiunge – apprezzo il punto di vista di Nietzsche che può essere tradotto in termini evolutivisti come fonte originaria di vincolo»²⁰.

2. Darwin e il problema degli stadi incipienti

Darwin rifletté per decenni sul problema degli stadi incipienti: a partire dai cosiddetti "Taccuini della trasmutazione" (1836-1844), stilati al suo rientro in Inghilterra a seguito del viaggio intorno al mondo sul brigantino *Beagle*, fino al 1872, con la pubblicazione della sesta e definitiva edizione dell'*Origine delle specie*. In particolare, la questione è affrontata nel sesto capitolo, intitolato "Difficoltà della teoria", e nel settimo, "Obiezioni varie alla teoria della selezione naturale", appositamente aggiunto per chiarire ulteriormente questo aspetto in risposta alla pubblicazione, nel 1871, di *On the Genesis of Species* da parte dello zoologo George Mivart²¹. Questi



la difficoltà di ammettere che un occhio perfetto e complesso si formi per selezione naturale, sebbene insuperabile per la nostra immaginazione, non deve essere considerata come sovvertitrice della nostra teoria²³.

Questa risposta al problema riguarda specialmente quei casi in cui vi è un adattamento inteso in senso stretto (cfr. il § 3), ovvero quel fenomeno per cui un organo è stato modificato dalla selezione naturale per svolgere la funzione che riveste attualmente.

Tuttavia, Darwin riconosce che questa spiegazione non può valere sempre. Esistono, infatti, anche «numerosi casi di un organo che esplica nello stesso tempo funzioni completamente distinte»²⁴ e, viceversa, «due organi distinti, o lo stesso organo in due forme molto diverse, possono compiere contemporaneamente la stessa funzione nello stesso individuo»²⁵: tale «principio di ridondanza» permette di concepire vie alternative all'adattamento diretto, in cui l'origine e la funzione sono logicamente distinte.

Date queste premesse, infatti, è possibile risolvere il problema dell'utilità delle strutture incipienti in senso non adattamentista. Il «5% di un'ala» (struttura incipiente) effettivamente non offre alcun vantaggio adattativo *per il volo* (la funzione attuale); ma potrebbe essersi sviluppata inizialmente per altri scopi (ad esempio, la termoregolazione), e solo in seguito sarebbe stata cooptata per l'uso che riveste attualmente. «Quando si dimostra la transizione degli organi, è così importante tener presente la probabilità di conversione da una funzione all'altra»²⁶, che Darwin ne fornisce diversi esempi.

Stephen J. Gould constata come i vari passaggi concettuali dell'argomentazione di Darwin «si rifacciano ai principi strutturali del vincolo che si radicano nel «punto di vista principale della metodologia storica» di Nietzsche, cioè la discordanza tra origine storica e funzione attuale»²⁷.

Così, il principio del «cambiamento funzionale bizzarro», sebbene sottovalutato da molti teorici

contestava a Darwin la presunta incapacità della selezione naturale di spiegare gli stadi incipienti dei caratteri adattativi; un concetto che può essere chiarito se trasposto nella seguente domanda: «ammessa un'evoluzione lenta e graduale dei caratteri, a cosa serve il 5% di un'ala?»²². In altre parole, secondo Mivart l'evoluzione graduale, secondo il modello darwiniano, non è valida in quanto non può spiegare che vantaggio adattativo possano offrire caratteri complessi (come un occhio o un'ala) al loro stadio iniziale di sviluppo evolutivo.

Darwin rimane innanzitutto fedele alla sua prospettiva gradualista. Nel capitolo sesto dell'*Origine* scrive:

La ragione mi dice che si può dimostrare l'esistenza di numerose gradazioni da un occhio semplice e imperfetto a uno complesso e perfetto, essendo ogni grado utile a chi lo possiede, come è certamente il caso; che se inoltre l'occhio varia sempre e le variazioni sono ereditarie, fatto altrettanto vero, e che se queste variazioni sono utili a un animale in condizioni mutevoli di vita, allora

del neodarwinismo, è fondamentale per due motivi molto importanti: in quanto giustifica il carattere contingente della storia della vita, e poiché costituisce uno delle due fonti principali di influsso strutturalista sulla base primariamente funzionalista della teoria darwiniana.

Circa il primo aspetto, Gould rimarca ulteriormente l'analogia con Nietzsche. Egli afferma che la teoria di Darwin, nella sua formulazione originaria, contiene già il concetto di contingenza a livello minimale, in quanto il mutamento ambientale rappresenta un primo elemento di imprevedibilità che basterebbe di per sé a confutare ogni visione adattamentista dell'evoluzione come progresso verso un «meglio» preordinato. Ma a questo punto Gould aggiunge che,

se la contingenza fosse situata solo in quest'aspetto di base della scala ambientale, allora il principio, benché sufficientemente sano, non sarebbe radicato tanto profondamente nelle tradizioni darwiniane. Piuttosto, la contingenza guadagna la massima forza mediante il principio del cambiamento funzionale bizzarro: la discordanza tra origine storica e utilità attuale, e la conseguente fallacia della inferenza diretta dalla condizione moderna al significato iniziale. [...] L'aggiunta del cambiamento funzionale bizzarro, comune in parecchi episodi per ciascun organo in ogni filogenesi complessa, garantisce alla spiegazione storica un ruolo centrale per quanto riguarda le principali discendenze (ancora una volta, come aveva riconosciuto Nietzsche)²⁸.

3. Stephen Jay Gould e la moderna nozione di *exaptation*

Fino agli anni Ottanta del secolo scorso, la nozione di «cambiamento funzionale bizzarro» non aveva un nome preciso, nonostante la sua importanza non secondaria nel chiarire i meccanismi dell'evoluzione biologica. Di conseguenza, durante la prima stagione della Sintesi Moderna era invalso un uso indiscriminato del termine adatta-

mento (*adaptation*) per indicare genericamente qualsiasi carattere, a prescindere dalla differenza (fondamentale) fra origine storica e funzione attuale. Eppure lo stesso George C. Williams, uno dei teorici di punta del neodarwinismo e difensore del concetto di adattamento, ne aveva precisato con grande esattezza l'intensione: un carattere può definirsi «adattamento» solo nel caso in cui sia conclamata la sua origine e il suo sviluppo per la funzione che riveste attualmente. Di conseguenza, nei casi di «cambiamento funzionale bizzarro», o anche nei casi dubbi, esso risulta non solo improprio, ma del tutto scorretto. Neanche il termine alternativo «pre-adattamento» può essere corretto, in quanto (1) può descrivere soltanto un'utilità potenziale futura di un carattere, e non definire il carattere in sé; (2) contiene una sfumatura teleologica e deterministica che mal si concilia con il carattere contingente e accidentale del processo evolutivo²⁹.

Per colmare tale lacuna lessicale nella biologia evoluzionistica, dando un nome tecnico ad un concetto intuito da Darwin nell'*Origine delle specie*, lucidamente spiegato da Nietzsche nella *Genealogia della morale*, ma non adeguatamente considerato dagli evoluzionisti contemporanei, Stephen Jay Gould ed Elizabeth Vrba hanno introdotto il termine *exaptation* per definire «i caratteri cooptati per un'utilità attuale in seguito a un'origine per una funzione diversa (o per nessuna funzione del tutto)»³⁰.

Già Darwin (come lo stesso Gould riconosce)³¹ aveva fornito un esempio di *exaptation* come carattere non plasmato dalla selezione naturale (piuttosto, dalle leggi di sviluppo embriologico) e successivamente impiegato a fini adattativi:

Le suture del cranio dei giovani mammiferi sono state prospettate come un bell'adattamento per facilitare il parto, e senza dubbio esse l'agevolano, o possono essere indispensabili per quest'atto; ma poiché le suture si riscontrano anche nel cranio di giovani uccelli e rettili, che hanno soltanto da uscire da un uovo rotto, possiamo dedurre che questa struttura è sorta dalle leggi dello sviluppo ed è stata utilizzata per il parto



negli animali superiori³².

Gould osserva che, stando alle definizioni rigorose di *adaptation* e di *exaptation*, non solo oggi è inaccettabile un uso indiscriminato del termine *adaptation*, ma sarebbe opportuno, nei casi la cui interpretazione come *adaptation* o *exaptation* sia dubbia, usare la parola *aptation* «come termine generale descrittivo per un carattere che ora contribuisce alla sopravvivenza»³³; anche se l'imporre nel linguaggio di tale ulteriore precisazione lessicale appare allo stesso autore improbabile per via dell'uso prolungato e del prestigio simbolico associato alla parola «adattamento».

Prestigio che, lo ricordiamo, ha ragioni non solo storiche (con l'uso e l'abuso del concetto di cui si è avvalsa la prima stagione della Sintesi Moderna neodarwiniana, e specialmente la sociobiologia e la psicologia evoluzionistica) ma metafisiche, in quanto risponde alla diffusa e inestinguibile tendenza dell'uomo a pensare in senso teleologico. Non a caso, il termine «adattamento» nacque in un contesto pre-darwiniano, per dimostrare, secondo i canoni della teologia naturale, la provvidenza del Creatore a partire dalla «perfezione» degli organi che Egli fornisce alle sue creature per la loro sopravvivenza³⁴.

Riflettere sull'importanza delle strutture non adattative nella teoria dell'evoluzione è filosofi-

camente significativo perché aiuta a concepire la selezione naturale non come omologa sostituita di un Disegno Intelligente, ovvero alla stregua di un ingegnere onnipotente che fornisce ad ogni organismo gli adattamenti migliori in senso assoluto; ma piuttosto come un abile *bricoleur*, che lavora creativamente e in modo imperfetto con i materiali disponibili e usati inizialmente per un altro scopo (primo significato di *exaptation*) o non usati affatto ma presenti solo per motivi storici o architettonici (secondo significato di *exaptation* o *spandrel*).

In tal senso, si capisce bene la portata del principio storico nietzscheano per la teoria dell'evoluzione. Ragionando in senso autenticamente genealogico, cioè separando l'origine remota dei valori morali dalla loro giustificazione attuale, Nietzsche aveva compreso ed espresso molto bene che «è la Storia che ci interessa ed è la Storia che scompiglia la perfezione e dimostra che la vita del presente ha trasformato il proprio passato»³⁵.

Note

¹ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione* (*The Structure of Evolutionary Theory*, 2002), Codice, Torino 2003, p. 1515.

² S.J. Gould & R.C. Lewontin, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme*, in «Proceedings of the Royal Society of London», Series B, Biological Sciences, Vol. 205, No. 1161 (Sep. 21, 1979), pp. 581-598.

³ S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation: un termine che mancava nella scienza della forma* (*Exaptation. A Missing Term in the Science of Form*, 1982), in Ildem, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, a cura di T. Pievani, trad. it. di C. Ceci, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 7-53.

⁴ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, cit., p. 1528.

⁵ Cfr. nota 2.

⁶ A.G. Biuso, *Aiòn. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori, Catania 2016, p. 63.

⁷ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, cit., p. 1516.

⁸ *Ibidem*.

⁹ F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887), intr. di M. Montinari, trad. it. di F. Masini (1984), Adelphi, Milano 2019²², p. 10 (corsivo nel testo).

¹⁰ Cfr. R. York and B. Clark, *The science and humanism of Stephen Jay Gould*, Monthly Review Press, New York 2011.

¹¹ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, cit., p. 1517.

¹² Ivi, p. 1518.

¹³ F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 65.

¹⁴ Ivi, p. 66.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, pp. 66-67.

¹⁷ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, cit., p. 1519.

¹⁸ F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 68. In un altro contesto, presentando le ipotesi circa l'origine del giudizio di valore «buono», Nietzsche critica a Spencer la sua teoria utilitaristica, per cui è buono «quel che da tempo immemorabile si è dimostrato utile: con ciò esso può pretendere di valere come «pregevole al massimo grado», «pregevole in sé»» (ivi, pp. 16-17). Sull'etica evoluzionistica di Herbert Spencer, cfr. E. Severini, *Etica ed evoluzionismo*, Carocci, Roma 2020, pp. 28-34.

¹⁹ Cfr. F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 68. Va notato incidentalmente che la conoscenza della teoria dell'evoluzione darwiniana da parte di Nietzsche non è superficiale, come è possibile notare non solo dalla citazione esplicita dei principali protagonisti dell'evoluzionismo inglese, ma anche dalla seguente similitudine, che egli usa in riferimento agli individui con «cattiva coscienza»: «Non diversamente da quello che deve essere accaduto agli animali acquatici, allorché furono costretti a divenire animali terrestri oppure a perire, si compì la sorte di questi semianimali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, al vagabondaggio, all'avventura – a un tratto tutti i loro istinti furono svalutati e «divelti»» (ivi, p. 73).

²⁰ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, cit., p. 1520.

²¹ Cfr. ivi, p. 1521; T. Pievani, *Exaptation. Storia di un concetto*, in S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, cit., pp. 106-

109.

²² Questa formulazione alla questione sollevata da Mivart come «principio del 5% di un'ala» è stata espressa da Gould nel saggio *Non necessariamente un'ala*, in Id., *Bravo Brontosaurus. Riflessioni di storia naturale* (*Bully for Brontosaurus. Reflections in Natural History*, 1991), trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2018⁴, pp. 140-152. Per una risposta strettamente gradualista della medesima questione: cfr. R. Dawkins, *L'orologiaio cieco. Creazione o evoluzione?* (*The Blind Watchmaker*, 1986), trad. it. di L. Sosio, Mondadori, Milano 2017, pp. 130 segg.

²³ C.R. Darwin, *L'origine delle specie* (*On the Origins of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, 1872⁶), trad. it. di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 242-243.

²⁴ Ivi, p. 246.

²⁵ Ivi, p. 247.

²⁶ Ivi, p. 248.

²⁷ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, cit., p. 1526.

²⁸ Ivi, p. 1529.

²⁹ Cfr. ivi, pp. 1535-1538; S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation: un termine che mancava nella scienza della forma*, in Ildem, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, cit., pp. 9-14.

³⁰ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, cit., p. 1538.

³¹ Ivi, p. 1536; S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation: un termine che mancava nella scienza della forma*, in Ildem, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, cit., pp. 12-13.

³² C.R. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., p. 259.

³³ S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, cit., p. 1539.

³⁴ Cfr. T. Pievani, *Exaptation. Storia di un concetto*, in S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, cit., p. 106.

³⁵ S.J. Gould, *Il sorriso del fenicottero* (*The Flamingo's Smile. Reflections in Natural History*, 1985), trad. it. di L. Maldacea, Feltrinelli, Milano 2009², p. 43.

DALL'AZIONE ALLA COGNIZIONE LA STRUTTURA TEMPORALE DELL'ESPERIENZA TRA CORPO E MEMORIA

di
DARIA BAGLIERI

Un teatrino di marionette
immerse nei colori immateriali degli anni,
di marionette che esteriorizzavano il Tempo:
il Tempo che, d'ordinario, non è visibile,
che per diventar tale va in cerca di corpi
e che, dovunque li incontra, se ne impossessa
per mostrar su di loro la propria lanterna magica.
(M. Proust, *Il tempo ritrovato*)

L'enigma del tempo

Il tempo, la *coscienza* del suo scorrere e, prima ancora, della sua realtà, hanno una consistenza innegabile nella vita quotidiana e nella fenomenologia dell'esperienza. Non solo, infatti, tutti gli organismi sono regolati da intrinseci ritmi cronobiologici – circadiani, infradiani e ultradiani, interditali, lunari e artificiali – che sono determinanti ai fini dell'adattamento all'ambiente. Il tempo *si sente* «anche se nulla si muove e cambia, e anche quando non si percepisce nulla»¹ come accade, ad esempio, durante il sonno.

La mente umana è sempre alle prese con la natura enigmatica e per certi versi paradossale del tempo: se ogni evento accade in un frangente di realtà che consta insieme di spazialità e temporalità, l'evidenza preconettuale e intuitiva sembra tuttavia insistere sulla natura profondamente diversa del tempo rispetto allo spazio. Non stupisce, pertanto, che nel corso della storia del pensiero non si sia mai sopito il dibattito sul tempo e, anzi, alcune indagini siano diventate celeberrime – si pensi a quella agostiniana sull'*essere* e sul *come* dell'essere del tempo. Nel Novecento è Husserl a innescare una domanda sul tempo dal carattere fortemente teoretico, vale a dire sulle possibilità e i limiti entro cui è possibile comprendere la spazialità e temporalità dell'umano, con l'obiettivo di portare a concetto quell'*a priori* da cui origina l'insopprimibile «senso insito nel parlare di mondo»². L'obiettivo della filosofia come fenomenologia, dunque, è chiarire cosa

vuol dire che *c'è* un mondo e che la coscienza ne fa esperienza nello spazio e nel tempo, trovandosi cioè *situata in esso*.

Ora, se l'analogia con lo spazio è un tentativo limitato – e limitante – di concettualizzare, di rendere comprensibile, il tempo, d'altro canto la differenza tra spazio e tempo sul piano epistemologico non deve oscurare l'appartenenza e il rimando reciproco sul piano ontologico, quel rimando che, si diceva poc'anzi, fa problema già al livello dell'intuizione. Husserl, nelle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, fornisce un'efficace spiegazione di questo scarto distinguendo tra la coscienza della *percezione di successioni*, che prende forma

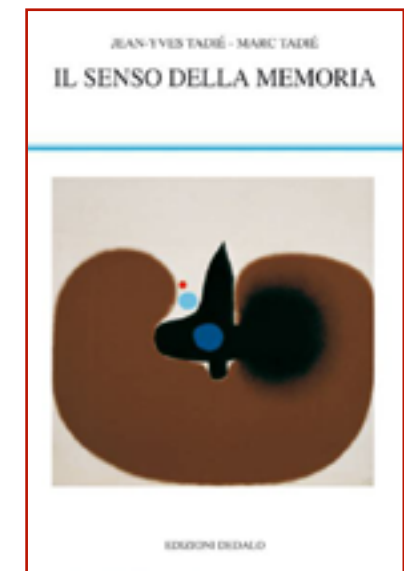


grazie all'esperienza del movimento, e la *successione delle percezioni*, che la coscienza *sente* anche in assenza del movimento. Questa tesi è oggi confermata dalla ricerca neurobiologica sui meccanismi del tempo e a essa fornisce una solida base teorica nel sostenere che «per pensare la realtà senza tempo bisognerebbe cambiare il cervello»³, perché in esso spazio e tempo sono inscindibilmente correlati.

Il ruolo evolutivo e la base neuronale della memoria

L'esperienza del tempo è generata dal contatto del cervello con il mondo empirico; tuttavia, il risultato che ne emerge è ancor più complesso, e trova la sua spiegazione nel concorso di numerosi meccanismi cognitivi che si estendono al di fuori dell'encefalo e percorrono l'unità e totalità del corpo: «i processi fisiologici che noi chiamiamo "mente" derivano dall'insieme strutturale e funzionale, piuttosto che dal solo cervello: soltanto nel contesto dell'interagire di un organismo con l'ambiente si possono comprendere appieno i fenomeni mentali»⁴. L'umano, infatti, vive adattandosi all'ambiente che lo circonda, come ogni altro vivente, ma la sua specificità consiste nell'essere un groviglio «flessibile e variabile di razionalità, memoria, senso del corpo e affettività»⁵. Tra queste variabili adattive, la memoria è la più antica ed elementare – soprattutto a confronto con la complessità dello sviluppo tecnico e culturale – ed è probabilmente la più necessaria alla sopravvivenza, in quanto costituisce il *senso del tempo*. È con la memoria, infatti, che l'uomo «ricostruisce e trasforma impercettibilmente, ma senza sosta, il passato in funzione della sua personalità presente e del modo di proiettarsi verso il futuro»⁶ proprio per non soccombere al mutamento incessante e caotico che lo circonda. All'analisi della memoria bisogna dunque ricondurre la comprensione della temporalità intrinseca alla struttura unitaria di corpo e mente.

Nello specifico, il principale responsabile delle funzioni mnemoniche è l'ippocampo, organo che si occupa più generalmente di coniugare e coordinare la continuità dell'esperienza nello spazio con la sua durata. Questa «base» fisica sarebbe tuttavia insufficiente, da sola, a generare la



temporalità *vissuta*, come lo sarebbero i famosi «cervelli in una vasca» di Putnam, che ricevono semplici stimoli elettrici restando, per il resto, isolati da una struttura nervosa che si articola oltre l'encefalo e astratti da un ambiente che li metta alla prova. L'originale e fondamentale nodo tra l'io e il suo mondo è infatti l'*insieme del corpo vivo*, il *Leib*: esso costituisce il *limen* – il limite e il confine – tra l'ambiente e l'io, il quale intuisce – e *sa* di intuire – solo *una porzione* della realtà di cui esso stesso è parte. Così, il senso del tempo e i meccanismi della memoria non sono esclusivamente ascrivibili né all'ippocampo né a nessun'altra area del cervello o del corpo e anzi, «unico tra le sensazioni, può essere presente come tempo assoluto e tempo soggettivo in tutte le esperienze sensoriali»⁷.

Azione e temporalità: evidenze sperimentali

Nella prospettiva fenomenologica di Husserl, le esperienze quotidiane, le abitudini come le reazioni immediate a un imprevisto, il generale *essere in azione*, rientrano in quello che egli denomina *atteggiamento naturale*, cioè l'esperienza preriflessiva e prefilosofica dello stare al mondo. È la condizione originaria nella quale l'io *esperisce intuitivamente*, in prima persona e nel fluire del tempo, i propri *vissuti* interiori e le proprie azioni, appunto, come evidenze immediate.



Che la coscienza di vivere nel tempo sia parte dell'esperienza naturale del mondo è esattamente quanto emerge dai recenti studi sulla struttura delle azioni. Dall'analisi dei fotogrammi catturati durante lo svolgersi di alcuni movimenti di neonati e adulti e, addirittura, del feto, è emerso che *c'è tempo* nelle azioni. Nel feto e nei neonati si registrano infatti movimenti delle mani diretti verso la bocca con frequenza regolare, ma soprattutto, contestualmente al movimento delle mani, si registrano dei movimenti della bocca che *anticipano* l'avvicinarsi della mano e che sono perciò indice di una strutturazione, di una non-casualità intrinseca a tali movimenti.

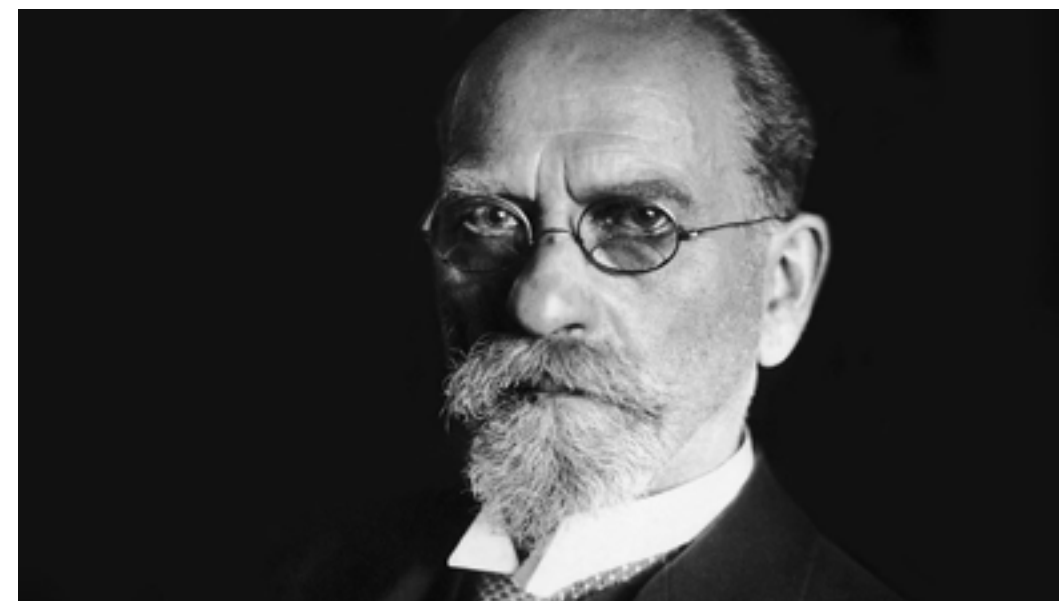
Questi movimenti, che a occhio nudo appaiono incontrollati, non sono in realtà scoordinati; c'è piuttosto, anche prima della nascita, una certa coordinazione e una capacità di articolare i movimenti, una *propriocezione*, che non differisce molto dal tipo di anticipazione rilevabile nei comportamenti degli adulti. Una tipica capacità di anticipazione basata su schemi motori si osserva, ad esempio, nei movimenti degli occhi che, quando si gira l'angolo del marciapiede, puntano già *oltre* l'angolo, *prima* che il corpo giri nella stessa direzione. Un altro caso, facilmente osservabile anche nei bambini, si verifica quando, nell'intento di afferrare un oggetto, la mano si adatta intuitivamente alla sua forma. La differenza tra questi comportamenti e i movimenti *hand-mouth* osservati già nel feto risiede

solo nel grado di complessità, e non nell'assenza di un'organizzazione interna all'azione dei bambini rispetto agli adulti.

Dalla scoperta dei meccanismi di anticipazione, rilevati nei movimenti ordinari, si deduce che essi implicano un orientamento pratico e *irriflesso*, non meditato, verso ciò che sta per accadere. La scoperta, soprattutto, è che tale orientamento si mantiene tracciando i movimenti precedenti, *trattenendo* nella memoria, senza coscienza diretta, una consapevolezza di come essi conducano allo stato corrente dell'intero organismo spaziotemporalmente situato. Si tratta, in altre parole, di un vero e proprio *meccanismo temporale* (*timing*, una capacità di misurare il tempo ed elaborare un'informazione temporale) che riflette un'*intrinseca temporalità* (*temporality*, la capacità di organizzare temporalmente il proprio comportamento) connaturata o addirittura innata. In altre parole, non è perché pervengono delle informazioni di durata che l'organismo si organizza temporalmente; al contrario, *l'organismo misura il tempo perché è già temporalmente strutturato*.

È lecito ipotizzare che questa temporalità si identifichi con la memoria non come semplice funzione, ma come caratteristica intrinseca e indispensabile del corpo. È la memoria, infatti, a porre le *distanze temporali* che consentono di misurare il tempo e *sentirsi* situati in esso, sia riportando continuamente il passato nel presente per orientare il sé all'azione nel futuro, sia sedimentando i cosiddetti «ricordi stabili»⁸, vale a dire le coordinate del tempo episodico – l'insieme degli eventi che hanno precisi connotati spazio-temporali, di cui cioè si ricordano il luogo e il momento in cui si sono verificati – che rendono conto in ogni momento del *contesto temporale* delle azioni. La memoria, più generalmente, è il *tendersi* del complesso corpo-coscienza in direzione tanto del futuro quanto del passato, tant'è che «il linguaggio comune utilizza il termine “ricordare” per indicare almeno due diverse prospettive temporali: ricordarsi cosa dobbiamo fare, cioè quali sono i nostri piani per il futuro, o ricordare eventi del passato, tipo un incidente, la faccia di una persona e così via»⁹.

Le analisi husserliane sulla coscienza: la tem-



poralità dell'io

Se è vero che nei ricordi l'io riconosce «se stesso come lo stesso»¹⁰, e dunque che le azioni recano in qualche modo notizia della storia di chi le compie, con il sostegno degli studi sulla temporalità dei movimenti corporei si può a ragione sostenere che i ricordi sono i *segni* che il mondo e il tempo lasciano nel corpo sin dal primo vagito, anche prima che si inizi a ricordare consapevolmente. L'io stesso è uno e identico *nel tempo* non *nonostante* le percezioni decorrano e sprofondino istante per istante, ma proprio *grazie a* questo decorrere che implica la sedimentazione e l'unificazione delle esperienze nella memoria. Nella coscienza, dunque, non c'è un punto statico da cui inizia l'esperienza del mondo e che entra poi in relazione con un fluire di questo mondo nel tempo. L'origine dell'esperienza e della coscienza del tempo è invece un «punto fluente»¹¹, una dinamica la cui essenza stessa è il fluire.

Il diagramma temporale elaborato da Husserl nei testi delle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* e rimaneggiato nei manoscritti L, meglio noti come manoscritti di Bernau, fino a presentare una maggiore attenzione all'aspetto protensionale, anticipatorio, della *distentio* di coscienza, si presta bene a spiegare la temporalità di questi processi come caratteristica strutturale dell'insieme corpo-mente. In questo senso, infatti, il flusso nel quale il presente si intreccia alle ritenzioni e alle protensioni non è esplicativo solo della temporalità vissuta in senso

psicologico, ma anche dei movimenti coscienti e dei processi motori non coscienti, cioè in senso corporeo, motorio e comportamentale. Inoltre, se si adotta una spiegazione dinamica di tali processi, è possibile evidenziare come l'azione e la consapevolezza dell'azione siano il risultato della co-attivazione di più regioni del cervello che si esplica poi a livello sensomotorio. La teoria husserliana del *continuum* ritenzionale, peraltro, sostiene che *nel ricordo stesso* c'è una componente anticipatoria che informa dinamicamente il presente tanto quanto lo informa l'appena-passato, e fornisce così una spiegazione anche a quei processi di propriocezione che danno luogo, a livello fenomenico, alla sensazione di essere attori di movimenti *temporalmente orientati*.

Gli studi sulla temporalità dell'azione, dunque, si integrano bene con le teorie husserliane; per entrambi, infatti, i processi di elaborazione dell'esperienza si svolgono su tre scale di temporalità diverse e tra di loro intrecciate, e si potrebbe perciò tentare un parallelismo tra la prospettiva sperimentale e quella fenomenologica sulle scale o livelli di temporalità:

- la scala elementare dei ritmi cellulari caratteristici dei neuroni, che riguarda principalmente la velocità delle scariche neuronali (dai 10 ai 100 ms), che fenomenologicamente è da intendersi al livello degli enti di cui si fa esperienza nel tempo obiettivo e che costituiscono la «base fisica» dell'apparire del mondo alla coscienza;
- la scala integrativa, che corrisponde al pre-

sente *vissuto* di una normale operazione cognitiva o di un'azione semplice (da 0,5 a 3 s), che in fenomenologia corrisponderebbe al livello degli eventi che *accadono* nella temporalità immanente della coscienza;

- la scala narrativa, che coinvolge la memoria e una maggiore ampiezza temporale del vissuto, che riporta a quelli che in fenomenologia sono i processi, la dinamica dell'intero compresa dal punto di vista limitato della coscienza, il mutamento incessante costitutivo di ogni temporalità che coinvolge la coscienza nella *Weltzeit*, il tempo del mondo.

Questi tre livelli o scale di temporalità sono l'articolazione di un'unità ontologica che li precede e che li rende irriducibili alla sola temporalità obiettiva. Le scale, infatti, indicano tre diversi livelli di elaborazione degli eventi che si integrano a vicenda per dare vita al presente fenomenico; il risultato di questa integrazione è il tempo dell'agire intenzionale, che non è misurabile né standardizzabile, e la consapevolezza che lo riguarda, il senso di *agency*. L'ordine temporale che si manifesta al livello della scala integrativa e quindi dell'esperienza presente è il prodotto della funzione ritenzionale, che *trattiene* e ordina le informazioni in base a uno schema pratico, corporeo, che risponde a un unico criterio, quello delle necessità presenti dell'organismo. Ciò implica che i momenti passati non vengono semplicemente trattenuti, ma sono a tutti gli effetti *incorporati* nel presente, tanto al livello microscopico dei sistemi neurali che implementano questo effetto del passato nel presente, quanto al livello macroscopico dei comportamenti a essi correlati.

Anche per Husserl il senso del tempo è la componente strutturale della coscienza e fonda l'esperienza *nel* e *del* mondo; la coscienza sensoriale originaria [*Urempfindungsbewusstsein*] precede come impressione primordiale [*Urimpression*] la coscienza del tempo empirico: «gli eventi cerebrali che avvengono in tempi e su scale spaziali diversi (della maggior parte dei quali non siamo coscienti), sono composti e, quindi, percepiti in un tempo unitario: come elementi di una sinfonia»¹². Le tesi di Husserl vanno dunque nella stessa direzione delle successive scoperte circa l'unità temporale dell'umano come sintesi

di corpo e mente.

Unità, sintesi, qui non indicano una giustapposizione di elementi eterogenei, ma un complesso, un «patrimonio egologico»¹³ che caratterizza come, appunto, umana, e insieme rende soggettiva, unica, l'esperienza nel mondo. L'unità di coscienza e corpo si comprende facilmente se si pensa all'esperienza delle emozioni: ad esempio, è nel cuore che si prova gioia anche se essa non è nel cuore nello stesso senso in cui vi è il sangue; la paura si sente *allo* stomaco senza essere *nello* stomaco; le sensazioni tattili si vivono *sulla* pelle, ma non sono *la* pelle.

Il corpo vivo, insomma, è legato a un elemento psichico che ne costituisce la parte senziente, reattiva, che lo differenzia radicalmente da qualsiasi ente semplicemente spaziale e la cui esistenza, tuttavia, non è indipendente dalla base fisica: se, da un lato, potrebbe anche darsi che niente di ciò che esiste nello spazio sia animato, dall'altro lato sarebbe però assurdo pensare che qualcosa che *sente* dolore, prurito, solletico possa esistere senza essere anche viva nello spazio. Non si tratta di *avere* un corpo e individuare in esso il luogo, lo spazio che occupano i vissuti, ma di *essere* un corpo e di comprendere che, se le sensazioni sono condivise, comunicabili e in alcuni casi persino misurabili; tuttavia, il *senso* che tali vissuti assumono per l'io nelle relazioni con se stesso, con gli altri e con il mondo costituisce un patrimonio del tutto individuale la cui spiegazione richiede inevitabilmente un approccio integrato e olistico.

La memoria come struttura dell'esperienza

L'indipendenza della *res cogitans* dalla *res extensa* non implica la possibilità della sua assolutezza nel senso proprio di *ab-soluta* da una manifestazione empirica, spaziale, corporea, viva, e anzi il corpo stesso è vivo e pensa. Non c'è quindi una dipendenza essenziale (altrimenti, e banalmente, dal punto di vista fenomenologico si tratterebbe di un'unica essenza), una *causalità*, bensì una *correlazione* tra corpo e coscienza: è vero che alla cosa spaziale, dunque al corpo vivo nella sua empiricità, appartiene di necessità l'essere soggetto a modificazioni che rispondono a una legalità necessaria (es. la forza di gravità,

le interazioni sinaptiche tra i neuroni), ma non è in questi legami empirici che bisogna rinvenire la causa, l'ineliminabile fattore originario dell'esperienza. Ciò vuol dire che il mondo è uguale per tutti finché ogni individualità non vi trova un senso solo suo, e questa, sotto il termine di *intenzionalità*, è quella che Paul Ricoeur amava indicare come la più grande scoperta di Husserl: il mondo c'è *per qualcuno*, dal punto di vista di qualcuno e precisamente di una coscienza che è sempre coscienza di qualcosa e che ne fa esperienza, anziché esserne «spettatore disinteressato».

In questo processo di individuazione e, al contempo, differenziazione continua del sé che passa tanto per lo sviluppo corporeo quanto per la sedimentazione coscienziale, la memoria è *senso*, cioè sensibilità organica globalmente a contatto con il mondo, e *dà* senso, cioè riempie e motiva la vita nel suo intero fluire: «è comunque la personalità nel suo insieme ad evolversi senza sosta, modificata dai ricordi e modificandoli a sua volta o cambiando il modo in cui li si percepisce»¹⁴.

Si potrebbe tentare una definizione sintetica della memoria come *struttura corpo-mentale* e *ambiente intenzionale* dell'intera esperienza umana nel mondo. Se l'intenzionalità è l'atto del conferire senso alla propria relazione con il mondo, la memoria è l'«ambiente» di ognuno di questi atti, perché funge da *contesto* a ogni esperienza; l'esperienza stessa, d'altro canto, è a sua volta vincolata alla memoria non perché si ripieghi nel passato bensì, al contrario, perché tale contesto le offre le possibilità di scelta che aprono all'azione nel futuro.

La memoria, infine, è struttura «corpomentale» perché nella realtà del passato, che resta nei corpi e nella loro storia svelando infine il tempo in quanto tale, l'io conserva la ragione e il sentimento intimo del proprio abitare nel presente, identico e diverso, nella propria unità e nel proprio mondo. Non basta, insomma, la legalità portata alla luce dalle scienze naturali per spiegare la differenza tra un pensiero e un vissuto, un'azione e un comportamento, un fatto e un ricordo: *esperienza* è l'incredibile e complessa «differenza fra una goccia di liquido che si condensa e una lacrima»¹⁵.

Note

A. Benini, *Neurobiologia del tempo*, Raffaello Cortina, Milano 2020, p. 17.

² E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)* [*Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*], trad. it. e prefaz. V. Costa, Quodlibet, Macerata 2014, p. 27.

³ A. Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 122.

⁴ A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* [*Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, 1994], trad. it. F. Macaluso, Adelphi, Milano 2021, p. 24.

⁵ A. Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 59.

⁶ J.Y. Tadié-M. Tadié, *Il senso della memoria (Le sens de la mémoire)*, 1999, trad. di C. Marullo Reedtz, Dedalo, Bari 2000, p. 12.

⁷ A. Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 58.

⁸ Ivi, p. 77.

⁹ C. Papagno, *Come funziona la memoria*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 45.

¹⁰ E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, cit., p. 6.

¹¹ Ivi, p. 39.

¹² A. Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 61. Si noti che la percezione di una melodia è l'esempio prediletto da Husserl in tutti i tentativi di portare alla luce la *coscienza interna* del tempo.

¹³ E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, cit., p. 8.

¹⁴ J.Y. Tadié-M. Tadié, *Il senso della memoria*, cit., p. 129.

¹⁵ E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993, p. 161.

METAFISICA DEL DASEIN IN EUGENIO MAZZARELLA E MARTIN HEIDEGGER

di

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E ENRICO MONCADO

Umanismo, antiumanismo, ultraumanismo

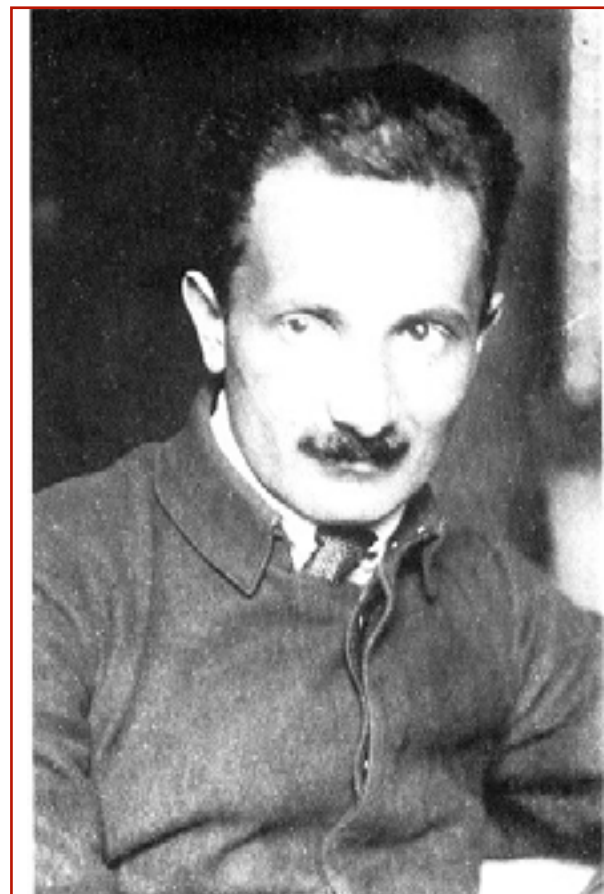
Il discorso heideggeriano -perché *discorso* e non *sistema* è una filosofia sempre aperta, asintotica, in cammino- ha un «carattere di cenno, di comunicazione di un appello», di una «povertà [che è] anche la sua ricchezza»¹. A questo discorso Eugenio Mazzarella dedicò nel 1981 un libro che non solo «piccolo o grande che sia, ha avuto un suo destino negli studi heideggeriani» (9) ma che a quarant'anni di distanza mostra una freschezza, una perennità, una fecondità che appaiono evidenti e che hanno molte ragioni. Tra queste certamente l'acutezza ermeneutica e la profonda competenza che spazia all'interno di tutto il *Denkweg* heideggeriano ma anche altri due particolari elementi: il primo è la capacità di interessare il discorso di Heidegger con quello di Mazzarella stesso, sino a dare l'impressione che il libro sia scritto a quattro mani, dove la presenza pervasiva delle parole di Heidegger non è mai arbitraria ma è sempre ben intramata nel tessuto di un'articolata argomentazione composta di molti strati; il secondo è l'ispirazione nietzscheana di tale lettura, già a partire dal suo incipit su «umanismo, antiumanismo, ultraumanismo» (17) che apre al «radicale 'ultraumanismo' della *Seinsfrage* heideggeriana, per il quale ogni domanda circa l'essere è insieme domanda, e parte da esso, sull'esserci umano nel più vasto contesto del 'mondo'» (9), sino a giungere -nella chiusa- a confermare che «è la disadeguatezza umana al *Gestell* ciò che per la *Seinsfrage* è l'inquietante: non la tecnicizzazione del mondo. Heidegger non eredita altro che il problema dello *Übermensch* nietzscheano» (285).

Non è dunque azzardato sostenere che, nel panorama italiano di studi heideggeriani, le due

opere filosofiche che in modo più radicale si confrontano con il pensiero del filosofo di Meßkirch, indagandone limiti e prospettive, sono questo libro di Mazzarella e *Heidegger e la metafisica* di Emanuele Severino.

La questione dell'Essere

Tecnica e metafisica richiede uno sforzo concettuale significativo, cioè quello di confrontarsi a un tempo con Heidegger e con la teoresi di Mazzarella, il quale parte «dall'esplicita assunzione del rapporto essere-uomo come pensiero unico della *Seinsfrage* nella sua impostazione, nella sua ragione d'essere (la costituzione della sua 'cosa' stessa), nella sua esplicazione», e che pertanto «crede poter mostrare come questo rapporto sia eminentemente 'tecnico', e in un senso del tutto decisivo – tale che ciò che è in questione è appunto una ridefinizione della tecnicità umana come sua riposizione nei propri limiti» (12-13). Contrariamente dunque alle letture che scorgono nell'*antiumanismo* e nell'*antitecnicismo* la cifra del pensiero dell'essere, l'originalità ermeneutica di Mazzarella consiste nel tentare una via «intraumanistica» (148), a metà strada fra genealogia e storia del pensiero, che indagli la tecnica nel suo essere parte costitutiva e insieme struttura metafisica dell'umano. Si tratta, più in generale, per il filosofo napoletano di comprendere Heidegger nell'unità del suo pensiero, senza dare adito alle mitiche e invalidati forzature ermeneutiche che sottraggono alla *Seinsfrage* la sua scaturigine prassica. E cioè quella dimensione effettiva che nel '27, con *Essere e tempo*, aveva sancito il primato ontico e insieme ontologico del *Dasein*. Ricomprendere questo primato del *Dasein* al cuore del *Sein*, nel contesto più ampio



della 'svolta' e del pensiero dell'evento è, in sintesi, il compito teoretico di *Tecnica e metafisica*.

Al centro dunque la questione dell'essere, che si articola sempre come questione dell'esserci. Senza che però una debba prevalere prima o poi e in qualche modo sull'altra. Piuttosto la salvaguardia dell'uno è condizione per la salvezza dell'altro, tanto che l'essenza umana è individuata nella costante apertura all'essere, che significa anche e immediatamente riconoscimento 'greco' dei limiti dell'umano, della finitudine, dell'inoltrapassabile che è il morire come destino e sostanza di tutto ciò che è vivo, il morire del corpo che siamo. La relazione umana all'essere non è dunque - non può proprio essere - una sua *fondazione* ma soltanto la sua *custodia*. Al di là della tracotanza del moderno, di ogni possibile idealismo che ha inteso imporre la soggettività umana -il *cogito me cogitare*- all'intero, la filosofia quale prospettiva perenne sul mondo si origina appunto dal mondo come unità dinamica tra l'essere umano e l'essere in quanto tale. La cosiddetta *Kehre* non è pertanto una *svolta* dalla centralità del *Dasein* a quella del *Sein*, lettura

non soltanto banalizzante ma proprio filologicamente scorretta, bensì un procedere per *tornanti*, esattamente come si fa in un cammino che si volge verso l'alto.

Tale procedere muove dall'impossibilità di sostenere che nel pensiero di Heidegger sia accaduta una *rimozione* della questione dell'esserci umano con l'ingresso nella *Kehre*, la quale in questo modo verrebbe erroneamente intesa come «uno scambio di consegne nel pensiero heideggeriano dall'esserci all'essere» (85). Per Mazzarella gli esiti di *Essere e tempo*, che consistono nell'aver indagato l'esistenza come essenza dell'esserci, rimangono al fondo della *Seinsfrage* in modo perenne. «L'analitica esistenziale resta, pertanto, la via regia al problema dell'essere, e non solo in *Sein und Zeit*, dove questo *primato* dell'esserci è tematico. È una costante della *Seinsfrage*. Il suo sparire dalla *superficie* del *Denkweg* è possibile solo perché ne è al fondo» (24). Da questa angolatura concettuale, Mazzarella affronta lo snodo tanto problematico quanto sterile di un presunto rovinare del pensiero di Heidegger in un antiumanismo che pensa 'contro' l'umano, o che altrimenti lo riduce a figura servile dell'essere. Secondo l'autore, invece, il tornante che dall'analitica esistenziale porta alla verità dell'essere – all'essere, cioè, come apertura dell'esserci – comporta una radicale *Orörterung* del *Dasein*, un suo ricollocamento che si esprime come decentramento della soggettività umana dalla sua posizione ontologicamente privilegiata. Questo significa che se l'umanismo, e con esso l'antiumanismo come suo risvolto, si arena sulle secche di una «autoposizione dell'uomo come centro e fondamento» (147), scansando del tutto la domanda sull'essere dell'uomo, l'unica via percorribile per la *Seinsfrage* è quella dell'*ultraumanismo*. Vale a dire un oltrepassamento radicale dell'umanismo nel tentativo di ricollocare il *soggetto metafisico*, che in esso fa da fondamento, e «proprio [...] nel collocarlo nel suo luogo proprio, nello spazio essenziale dove si raccoglie [...] si configura una topologia dell'essere dove l'uomo non è *centro*» (41).

Oltrepassare l'umanismo significa anche e soprattutto tentare un *Abbau*: una decostruzione grazie alla quale viene a smascherarsi il progetto

di riduzione dell'essere all'ente, che il soggetto in tutte le sue forme comporta (da Cartesio a Nietzsche). Decostruzione che già *Essere e tempo*, con il suo obiettivo più ampio di una distruzione fenomenologica della storia dei modi in cui l'essere è stato interpretato, si esplicava attraverso la riscoperta del problema del *senso dell'essere in generale* per la via dell'analitica esistenziale. Il problema di fondo di *Essere e tempo*, come è noto, è il non avvenuto passaggio dalla temporalità dell'esserci (*Zeitlichkeit*) alla temporalità dell'essere (*Temporalität*). E tuttavia tale interruzione, lungi dal tradire il progetto di fondo dell'opera del '27 – l'esplicazione del nesso *Sein-Dasein* mediante il tempo –, è dovuta secondo Mazzarella all'«incapacità di *Essere e tempo* a 'dire' la *Kehre*» (86). Pertanto, tale incapacità non è da imputare *simpliciter* alla *Kehre*, ma al fatto che «l'opera del 1927 voleva elevare la filosofia a 'scienza', ma ciò si traduceva nella pretesa di *Essere e tempo* 'di ricondurre la spazialità alla temporalità' e 'così di pervenire a un unitariamente determinato fondamento o principio "Temporalità" (*Temporalität*)» (63). Il non raggiunto fondamento unitario, quale doveva essere la *Temporalität*, come già anticipato, lascia in eredità alla *Seinsfrage* non soltanto il «rimosso» (94) della spazialità, ma anche una riduzione della *Temporalität* all'unica temporalità raggiunta, la *Zeitlichkeit* dell'esserci umano: dalla quale, sì, è possibile imputare all'impostazione di *Essere e tempo* un retaggio soggettivistico-trascendentale. Ma di retaggio o di alone si tratta se si tiene conto del fatto che il luogo in cui davvero l'essere dell'esserci si radica è l'*Ek-sistenz* – tolta la quale si travisa il *senso* stesso di *Sein und Zeit*.

Spazio / οἶκος

E invece con la svolta da *Essere e tempo* a *Tempo ed essere*, dalla temporalità dell'esserci all'*Ereignis*, avviene un recupero, secondo Mazzarella, sia della spazialità – cooriginaria, adesso, al tempo – sia di una più radicale connessione di *Sein* e *Dasein*. A tal proposito, anche il passaggio dalla questione del *senso dell'essere* alla questione della *verità dell'essere*, che avviene a metà degli anni '30, comporta una riconfigu-

razione radicale della 'spazialità'; in quanto la «ridefinizione dell'essenza della verità alla luce di un liberare nella presenza ciò che si manifesta nello spazio reso libero di un Aperto [...] implica il recupero di un'originaria spazialità dell'esserci cui l'uomo originariamente partecipa» (97). Questo recupero conduce a uno slargarsi dell'analitica esistenziale in direzione di una comprensione del *Dasein* che non è più soltanto interessata alla temporalità dell'esserci umano – come accade in *Essere e tempo* –, ma che è volta alla comprensione della verità dell'essere; dove qui, verità non è un prodotto della mente umana, bensì è *evento* spazio-temporale in cui l'esserci è implicato.

È anche per questa fedeltà a se stesso di un *Denkweg* che si fa *Kehre*, di un cammino del pensiero che si sostanzia di trasformazioni che nulla negano e invece sempre più confermano l'inizio, che Heidegger può dire (e anche inventare) parole che non negano affatto la metafisica ma elaborano una metafisica dell'intero non umano, che non negano affatto la filosofia ma sviluppano una filosofia antropodecentrica e quindi davvero μετά, davvero oltre la pretesa che la sineddoche umana ha di rappresentare l'intero. In questo senso l'*Appendice* dedicata a Gregory Bateson non è affatto un'appendice e dice molto invece del significato che la metafisica può rivestire per il nostro tempo, ancor più che per quello di Heidegger. L'affermazione di Bateson secondo cui «la creatura che la spunta contro il suo ambiente distrugge sé stessa» (qui a p. 314) è infatti in continuità con molti degli esistenziali di *Essere e tempo*, i quali diventano poi le parole più celebri e più controverse di questo filosofo: «Ma come *figurativamente* si configura questo sfondamento/decentramento del soggetto nell'esserci? La risposta suona semplice nella semplicità dei 'quattro' del *Geviert*: il *Bezug*, il rapporto uomo-essere, è nel suo stesso istituirsi *Geviert*, il quadrato di divini e mortali, terra e cielo riposante nell'*Ereignis*, nell'evento appropriante» (47). Evento che è anche un gioco tra l'essere e il nulla, del quale «non si può dire cosa è, ma solo che è e come è: che esso accade, e accade così. Nel linguaggio 'adulto' della *Seinsfrage*: *Ereignis* e *Geschick* - che si dà un configurarsi di presenza, un 'invio' d'essere come esser-ci» (190).

La parola che vale come sintesi di questo cammino è pertanto *das Ereignis*: l'evento. Con la concezione dell'*Ereignis* la *Seinsfrage*, nella sua interezza, tocca un punto di non ritorno: l'essere in quanto evento è il centro di dispiegamento del mondo nel suo farsi mondo, è il senso oltre il quale non si dà un fondamento 'più fondamentale' da interrogare. Ciò accade in ordine al fatto che la domanda che chiede del fondamento – la metafisica – è già destrutturata e distrutta, giacché a fondo compresa, dall'originarietà fenomenica del *si dà essere*: «Proprio per questa sua mancanza di 'ulteriorità', il 'senso' che qui si mostra, se si vuole mantenere la parola *Grund*, è piuttosto *Abgrund*, assenza di fondamento» (118).

Mazzarella proprio su questo momento della *Seinsfrage* arriva a cogliere il nodo che tiene insieme tutto il cammino heideggeriano, così dispiegandolo nelle sue maglie più profonde: «Indagare sull'essere cioè sulla struttura unitaria dell'*Ereignis* per poi volerne cogliere il senso, ci è interdetto proprio dal fatto che essere (e/o senso, cioè la verità dell'essere) riposa nell'*Ereignis*, nell'evento appropriante, nell'evento della verità-senso» (120). Il filosofo napoletano comprende, in queste battute, l'aver consumato fino in fondo la *Seinsfrage* la *cosa* del pensiero. E cioè l'aver raggiunto, essa, il fenomeno originario – lo «*Zeit-Raum* come il disvelamento che vige nell'ἀ-λήθεια» (122) –, davanti al quale il pensiero come *Denken* si trasforma in *Danken*: il ringraziare che accogliendo ciò che da sé si dà – l'*essereevento* –, lo può soltanto indicare, mostrare. Davvero penetrante, inoltre, è il modo in cui Mazzarella registra il passaggio interno alla *Seinsfrage* dallo *Aussagen* al *Sagen*. Passaggio che va a toccare la struttura logica della riflessione dell'ultimo Heidegger. Il pensiero dell'evento avendo, infatti, alla radice oltrepassato il *logos* apofatico-dimostrativo, e avendo, dunque, compreso lo svanimento fenomenologico, che è insieme affondo ontologico, del *Sein* nell'*Ereignis* non può che trasformarsi in *apofansi* della verità dell'essere:

L'apofansi, come dire che enuncia qualcosa di qualcosa, è fenomenologicamente un lasciar vedere qualcosa in quanto qualcosa, ma proprio

come questo lasciar vedere qualcosa a partire da sé stessa ha bisogno di uno *sfondo* che, retrocedendo come tale, lascia emergere qualcosa, τὸ φαίνόμενον. Ma qui si ha a lasciar vedere lo *sfondo* stesso, la manifestatività come tale, e pertanto non può esservi che un dire che è un mostrare (122).

Detto altrimenti, è questo difficile gioco che la *Seinsfrage* tenta di portare alla luce, e cioè la trasparenza dell'essere (τὸ φαίνόμενον) che mentre lascia vedere l'ente (τὰ φαινόμενα) da esso si ritrae. Questa dinamica fenomenologica di concessione e sottrazione è l'evento, è l'essere come evento-mondo, è il disvelamento come verità (ἀλήθεια) che aprendosi lascia essere l'ente e lo contorna nel suo limite. In questo contesto, l'umano, usando il linguaggio della *Gestalt*, è sia ciò che emerge dallo *sfondo* dell'essere sia ciò che, come *figura*, dà risonanza all'essere. Questo duplice modo di appartenersi di *Sein* e *Dasein* nell'evento è, alla radice, la trascendenza; la quale, transitivamente, all'umano consegna l'essere e all'essere consegna uno spazio di luminescenza: l'esser-ci come colui che si mantiene nel disvelarsi della verità. L'evento di questa trascendenza è *in nuce* la struttura metafisica in cui umano ed essere si appartengono, tale che 'metafisica' è la parola che indica l'evento fondamentale che concerne il *Dasein*.

Come l'oltrepassamento dell'umanismo non comporta per la *Seinsfrage* un abbandono della questione dell'esserci, anche l'oltrepassamento della metafisica, quale tema principe del pensiero ontostorico, non vuole mettere da parte la metafisica; ma di essa vuole esplicitare il proprio errore, e cioè il suo sconnettere alla radice ciò che invece nell'*Ereignisdenken* è differenzialmente unitario: il rapporto essere-uomo. Questa sconnessione, con altre parole, si esplica nell'accentramento di uno dei due termini di tale rapporto, il cui esito è un «ricompattamento ontico» (141) dell'essere sull'ente. L'espressione che sintetizza questa dinamica è *oblio della differenza ontologica* come oblio della differenza che vige fra essere ed ente.

Metafisica e oblio

All'altezza di questi argomenti, l'ermeneutica che Mazzarella offre della metafisica intesa sia come trascendenza sia come oblio dell'essere, coglie davvero il nucleo fondamentale del pensiero ontostorico. Se da un lato, infatti, il filosofo napoletano, seguendo il risvolto ultraumanistico della *Seinsfrage*, riesce a presentare come unitario ciò che apparentemente si mostra in sé scisso (il *Bezug* essere-uomo); dall'altro lato, scandagliando la questione della metafisica, ovvero il *perché* della «metafisicità della metafisica» (138), dipana una prospettiva *ultrametafisica* che di essa comprende le ragioni di fondo. Scrive Mazzarella che «se la metafisica è 'oblio dell'essere' in quanto oblio della differenza tra l'essere e l'ente', nel pensiero dell'*Ereignis* la metafisica è oltrepassata in quanto il pensiero si apre all'*oblio*, cioè alla *differenza* come tale» (142). Se pertanto la metafisica non è solitaria «dottrina di un pensatore» (142), ma è la struttura stessa in cui l'essere accade e si fa discernibile, oltrepassamento della metafisica è il tentativo di comprendere, nel senso di accogliere e capire, l'oblio dell'essere: ovvero la sua *latenza ontologica*.

Si tratta quindi per la *Seinsfrage*, nel farsi pensiero memoriale e poetico, non di fuggire la metafisica ma di comprendere a fondo tale latenza ontologica dell'essere lungo la sua storia, le cui tappe fondamentali coincidono con le posizioni di Platone, Cartesio e Nietzsche. Se con Platone avviene ciò che Mazzarella definisce la «dislocazione» (158 e *passim*) del rapporto essere-ente in due mondi separati dal χωρισμός, con il *cogito* cartesiano il platonismo si compie, così inaugurando l'*epoca del mondo come immagine*. L'epoca, cioè, in cui l'essere è frutto della mente del soggetto pensante. Con Nietzsche, invece, la metafisica approda al suo compimento escatologico. Dell'essere, con il filosofo di Röcken, non si può dire altro se non che è *Wille zur Macht*, volontà di potenza. Fra questi pensatori, secondo l'economia della storia dell'essere, il più radicale è Cartesio. Attraverso quest'ultimo, infatti, non soltanto lo spirito della metafisica torna a casa (Hegel), ma mediante il filosofo francese il soggetto e la soggettività assumono il rango di principio e fondamento del reale. A tal proposi-

to, scrive Mazzarella che «oltrepassamento della metafisica come oltrepassamento del platonismo si realizza non riandando storiograficamente ai pre-platonici, ma innanzi tutto ritornando alla radice della decisione metafisica cartesiana, alla cui ombra ancora siamo» (162).

Questo significa che l'insistere di Heidegger sui pensatori delle origini non è volto alla ricerca di uno spazio non contaminato dalla metafisica – un assurdo filosofico –, bensì è un tentativo di confrontarsi in modo fecondo con la scaturigine moderna della metafisica. E tuttavia, se di ritorno alle origini si deve proprio parlare, la greco aurorale viene percepita da Heidegger come uno spazio del pensiero nel quale, secondo le tesi del *Brief* del '47, non si danno divisioni e nomi per l'essere. In altri termini, presso i pensatori iniziali non si presentano i dualismi caratterizzanti il tragitto che da Platone giunge fino a noi. Al contrario, la ὄντως, la tracotanza, della metafisica moderna consiste nell'aver diviso ciò che nell'unità di pensiero ed essere (Parmenide) è το αὐτό/*das Selbe*: il medesimo come centro della differenza ontologica. Per cui «il soggettivismo come 'atteggiamento' metafisico è ὄντως, rottura della *sophrosyne*, incapacità di mantenersi nella misura che l'essere assegna all'uomo all'interno dell'essente» (165).

La questione della tecnica

Sulla base di questi presupposti, Mazzarella segue la traccia di un altro momento decisivo del pensiero di Heidegger quale si esprime con la *Frage nach der Technik*: la questione della tecnica come questione del nesso storico-ontologico di φύσις e τέχνη. Se con i greci l'essere è φύσις, ciò che originariamente ha la causa in se stesso ed è dunque ἀρχή κινήσεως (Aristotele, *Fisica* B1), principio del movimento generativo, *poiesi* che produce lo svelamento dell'ente (ἀλήθεια), in cui l'uomo è *techne* come modalità e momento di questa stessa dinamica rivelativa; al contrario, con la modernità, tale struttura generativa si concentra interamente nelle mani del soggetto, il quale è 'tecnico' nel senso che si sostituisce al disvelamento della φύσις, così riducendo il reale a un processo di manipolazio-

ne. In tal modo, la φύσις diviene *polo proiettivo* del *Ge-stell*, dal momento che «la natura come il Dio-causa non è altro che una proiezione soggettivistica: trasferimento in altro di un sogno, quello appunto dell'autoproduzione di sé in cui l'uomo intensifica in una statica perennità la sua volontà di vita» (263).

La questione della tecnica va al di là di eventi storici, prospettive epistemologiche, inquietudini politiche. Essa affonda nei limiti umani e nel loro impossibile e quindi autodistruttivo superamento. «È l'esigenza non di un ripudio o rigetto dell'atteggiamento tecnico, ma di una sua 'delimitazione' che si fa valere» (280). La τέχνη piuttosto che risolversi come parte nell'intero della φύσις, mediante il *Gestell* si traduce in *provocazione* che trasforma la φύσις in materiale di impiego, in fondo di sfruttamento (*Bestand*). Questo squilibrio è la sconnessione, secondo Heidegger, che, in senso 'destinale', vige fra φύσις e τέχνη. Questo è lo scontro fra la δίκη di Anassimandro come φύσις e la τέχνη come *Gestell* prospettata da Nietzsche. Uno scontro che certamente riguarda l'uomo nella sua interezza. Se, difatti, l'uomo è in se stesso tecnico, nel senso che è una modalità di disvelamento dell'essere, il suo agire è sempre esposto alla violenza nei confronti della φύσις. In modo più radicale: se l'uomo è *homo technicus*, con il suo fare squarci, aprire radure e spazi di senso, è già nella forma di un praticare violenza sull'essere, tale che la tecnica come destino metafisico, come accentrimento soggettivistico, come oblio dell'essere, la τέχνη, dunque, come violenza è un tratto decisivo della relazione che si dipana fra umano ed essere. Con le parole di Mazzarella:

È nell'essenza stessa dell'uomo, cioè, come τέχνη la tendenza a prevaricare il predominante [l'essere]: è nell'essenza dell'uomo che è già inscritto nella metafisica come filosofia che 'finisce' nella scienza tecnica, ma insieme l'*illusività* di questo compimento. Il percorso cioè del *Ge-stell* come θέσις nel senso di φύσις al *Gestell* come imposizione tecnica intesa come autoproduzione incondizionata (276).

Come più volte nota Mazzarella, la *Seinsfrage* nel divenire *Frage nach der Technik* non vuole ridursi a 'storia professorale' né a 'cronaca' del proprio tempo, né rovinare in posizioni antitecniche. Invero, essa «soddisfa sotto questo riguardo l'assioma hegeliano della filosofia come il proprio tempo appreso con il pensiero» (290), nel senso che non abbandona una comprensione del destino che concerne l'*esserci storico contemporaneo*. La *Seinsfrage* nei confronti della tecnica tenta quindi una *Erörterung*, un contornamento come delimitazione della tecnica nel suo riferirsi all'umano e all'intero – pur nella consapevolezza che sia l'essere come 'ciò che si impone' sia l'umano come τὸ δεινότερον abitano il pericolo ontologico di infrangere il πέρας, il limite. Non a caso, infatti, «è la disadeguatezza umana al *Gestell* ciò che per la *Seinsfrage* è l'inquietante: non la tecnicizzazione del mondo» (285). È l'inadeguatezza non soltanto dell'umano nei confronti del *Gestell* che preoccupa Heidegger, ma in senso più radicale è l'inadeguatezza della parola-concetto 'uomo' – e del suo significato antropocentrico, etico, religioso e in una parola *metafisico* – che porta la *Seinsfrage* a pensare a un nuovo inizio non solo del pensiero ma anche e soprattutto dell'umano.

La *Lichtung*, altro termine chiave di Heidegger, è anche una luce rivolta al plesso storico-metafisico che è, a questa altezza, la questione della tecnica. Per queste ragioni profonde, rimandando all'originale e feconda chiusa *oicologica* di *Tecnica e metafisica*, «ciò che è in gioco nella *Seinsfrage* è appunto una οἰκολογία, cioè un sapere che nella sua originarietà sia rimesso a ciò che istituendolo nel *soggiorno*, nel pro-durlo e durarlo nella disvelatezza, è la sua propria dimora, cui è richiamato per farsene carico, e nell'*oggi* tecnico come ciò che rende imprescindibile questo sapere» (293). Mazzarella conferma ancora una volta che la *Seinsfrage* non abbandona mai la questione dell'esserci umano, come esserci *tecnico* e *metafisico*, anzi, essa è questo tentativo di elevare la tecnicità dell'umano a cura e a sapere della propria trascendenza. Oicologico, in tal senso, è il pensiero di Heidegger: non nei termini in cui esso prospetti un'ecologia romantica che rinsaldi umano e natura, bensì nel senso che



è interessato a una comprensione unitaria e insieme molteplice dell'*ethos*, cioè del soggiorno dell'umano *nel mondo come mondo*. Per cui, in conclusione, «alla τέχνη non si richiede di negarsi, ma di mantenersi nella χάρις. È la specifica *Frömmigkeit* del pensiero che la *Seinsfrage* richiede, e come οἰκολογία, rapporto al mondo, dunque e non 'misticheggiante' fuga da esso» (296).

Ben lontana da ogni presunta 'confutazione' della metafisica, la filosofia heideggeriana procede dunque a una sua 'distruzione' che «è propriamente insieme la ri-posizione della metafisica nella sua verità, ciò che Heidegger definisce l'oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica come traduzione (*Überlieferung*) della metafisica nella sua verità, in altri termini come riporto dell'ente alla verità-apertura dell'essere» (17). Questa vera e propria dichiarazione programmatica si trova in apertura di *Tecnica e metafisica* e da essa si originano i suoi più fecondi risultati. Dai quali Mazzarella ha poi sviluppato, nei quarant'anni che dal libro ci separano, alcune delle analisi più feconde per la comprensione teoretica e dunque effettuale del presente. Come ad esempio la «fallacia artificialista» che consiste nel dedurre «da ciò che *si può* fare quel che *si deve*



fare» e che «in nome delle possibilità dell'artificio, sembra sempre più vivere dell'opposizione di principio di natura e cultura»². Fallacia ben descritta in *Tecnica e metafisica* nelle pagine dedicate alla necessità di disincantarsi «da quel disincantamento tecnico del mondo» che pretende di porre al centro dell'agire umano la fede in un volere/potere che conduce all'impotenza dell'autodissoluzione (233-234). La prospettiva mazzarelliana è invece una οἰκολογία che è il vero cuore della *Seinsfrage* e che percorre l'intero libro, il quale su di essa si chiude con una affermazione non a caso ancora una volta nietzscheana: «Ma è probabile che se non si dà questa follia, o, per seguire Nietzsche, non si ascolta il suo 'folle' prima che la lanterna s'infranga a terra, lo spegnersi di quel minuto menzognero nella storia stellare che è l'uomo sarà l'epigrafe, muta, della *hybris* di un ente che fu l'uomo» (322); «non è detto» infatti «che il funambolo non cada giù tra l'orrore ottuso del 'mercato'» (303), esattamente come sta avvenendo a quattro decenni di distanza da queste parole.

Corporeità, dolore, Grazia

A salvarci può essere la rimemorazione di una

finitudine biologica – l'inoltrpassabile che è per il vivente la corporeità – che è figura della colpa ontologica insita nell'esserci, come la filosofia sa da Anassimandro a Heidegger appunto. Quel nullo fondamento di una nullità che secondo *Sein und Zeit* è l'umano genera «l'esperienza dello *Schuldigsein* come essere in debito ed essere in colpa» (59) rispetto alla struttura di un intero che alcune culture, come ad esempio la nostra, si illudono di poter devastare e ancora vivere.

I grandi temi gnostici della colpa e della pena sono stati affrontati tematicamente da Mazzarella solo nelle opere più recenti ma, ancora una volta, sta qui la loro genesi: «Pena e colpa, come perire e nascere, non sono niente di morale o giuridico, ma traducono le due 'assenze' entro cui è inciso l'esser-presente via via soggiornante» (178), le assenze di ciò che è stato e non è più e di ciò che sarà ma non è ancora. Il tempo, tema teoretico e sostanza ontologica della filosofia, traspare ovunque nel pensare di Mazzarella e di Heidegger. Il tempo che fonda un'etica teoretica «come tentativo di guardare in faccia il destino dell'uomo tecnologico» (9), un'etica volta a «recuperare la 'grecità' delle origini che 'non conosceva né una 'logica', né un'etica', né una 'fisica'», come si dice nella *Lettera sull'umanismo*, «ma il tutto del mondo e del proprio rapporto al mondo, che come λόγος è ἦθος e come tale οἶκος, dimora» (294-295).

Da un punto di vista strettamente storiografico, in *Tecnica e metafisica* Mazzarella individuò con chiarezza uno dei limiti della pur preziosa ricostruzione delle filosofie e del loro cammino che è possibile ritrovare nei libri, nei corsi, nei seminari di Heidegger. Una vera e propria riduzione delle filosofie dentro uno schema di decadenza che può costituire una legittima prospettiva ma non può diventare il percorso inevitabile nel quale filosofi e opere trovano ciascuno la propria collocazione. Bene fa dunque Mazzarella a sostenere «l'irriducibilità di posizioni di pensiero quali quelle preplatoniche e in parte aristoteliche, per non dire di Kant e di Nietzsche, a rimanere all'interno del quadro heideggeriano della metafisica come oblio dell'occultamento» (155). In questo la *Seinsfrage* mostra ancora la propria dipendenza dalla hegeliana storia della filosofia come filosofia della storia. Dove in Hegel si celebra lo sviluppo dello spirito, in Heidegger si

dà un percorso necessario della metafisica da Parmenide a Nietzsche, percorso che in quest'ultimo si compirebbe come *Wille zur Macht*. Il compimento della filosofia in quanto metafisica nella società della tecnica dispiegata segue lo stesso schema marxiano del compimento della storia nella società comunista. In realtà in tutte le vicende umane, comprese quelle teoretico-metafisiche, non si dà alcun ordine, provvidenza, decadenza o schema prefissato ma il susseguirsi di una immensa complessità, di forme, di interazioni, di strutture non messe in ordine da niente e da nessuno ma ciascuna legata alle altre per nessi interni, la cui necessità è pari alla casualità.

Come si vede, una simile densità di temi e prospettive sull'intero percorso heideggeriano e sulle molte e radicali questioni che in esso rimangono aperte rendono *Tecnica e metafisica* qualcosa di più delicato e di più essenziale rispetto alla interpretazione di un'altra filosofia e dicono invece già molto del filosofo Mazzarella. La cui consapevolezza ontologica e insieme esistenziale «dell'infinito dolore che trascorre sulla terra e della scarna felicità» (170) è talmente intima da chiudere il libro del 1981 con queste parole: «per quanto ne sappiamo, il più vero mestiere dell'uomo ha ancora da essere l'attivo dolore di esistere» (322) e da aprire un cammino di pensiero che tra Novecento e XXI secolo continua a offrirci elementi di sapienza, sia in ciò che di esso è possibile condividere sia di quanto può essere criticamente interpretato.

Certamente preziosa è l'indicazione, valida sia per Heidegger sia per Mazzarella, che «nessuna ratifica dell'esistente» è possibile «da parte di un pensiero che interroga l'esistenza fino al suo radicarsi nel nulla» (237), per un pensiero che si condensa e si esprime in pagine che sembrano ispirate da una qualche forma di Grazia teoretica.

Note

¹ Eugenio Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma 2021, p. 45. I numeri di pagina delle successive citazioni da questo libro saranno indicati nel testo tra parentesi.

² Id., *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet Studio, Macerata 2017, pp. 11 e 25.

AVVENTURE E DISAVVENTURE DEL CORPO

di

MARIA TERESA CATENA

I Greci

Diciamocelo pure. Nella nostra vita, quotidiana o immaginata che sia, è il corpo a farla da padrone. Anche la lunga emergenza sanitaria che stiamo vivendo, da ormai quasi due anni, ci conferma, quando addirittura non amplifica, il ruolo da protagonista del corpo - certo, un corpo medicalizzato o che oppone resistenza ad esserlo, ma pur sempre un corpo.

Né siamo di fronte a una novità, soprattutto se si pon mente a quanto accaduto oramai svariati secoli or sono con la rivoluzione scientifica, vero e proprio movimento di crescente *naturalizzazione* o, se si vuole, di sempre più evidente risoluzione dell'individuo nell'orizzontalità del piano sensibile-corporeo¹. E così, non sembrano esserci dubbi: la presenza del corpo o il corpo come *presenza*, forte, indiscussa e inaggirabile è un tratto che attraversa con continuità la nostra tradizione di pensiero e di prassi, filosofiche e non.

Per quanto inoppugnabile sia quest'affermazione, c'è tuttavia da dire che non sempre è stato così: una lunga linea di pensiero, infatti, ha cercato, in molti casi riuscendoci, di aggirare il corpo ritenendolo cognitivamente superfluo e moralmente pericoloso. È cosa nota quanto sulla nostra vita sensibile sia spesso pesato un «curioso destino», almeno nella misura in cui contro di essa «si sono armati» non solo «il potere politico e la teologia», ma la stessa «filosofia ha emesso un vero e proprio bando»². Un'altra immagine e un'altra pratica di corpo hanno fatto dunque la loro comparsa: definiamole pure dimensioni del *corpo assente*.

Lunga e frastagliata è la storia di questa prospettiva che vede senz'altro Platone - un 'certo' Platone, almeno - a fare da capofila. Prendendo

il testimone dal pensiero orfico-pitagorico, il filosofo greco ben rappresenta questo modello del *corpo assente* e la sua tendenza a eclissare il mondo, l'esteriorità e i corpi stessi che ne fanno parte, a tutto favore di una dimensione che li supera e in cui, solamente, essi trovano senso. Di certo il *Fedone*, ma anche il *Fedro*, il *Menone* e la *Repubblica*, sono attraversati da quest'idea che l'anima sia un principio divino e immortale, soggetto, dopo la morte, a premi o punizioni corrispondenti ai comportamenti avuti durante la vita materiale; sostanza completa in se stessa, incorporea e immateriale, è proprio essa, affine alle idee, il vero organo della conoscenza, l'unica natura capace di avere quella visione dell'intelligibile che poi occorrerà rimemorare. In questa prospettiva ben poco resta al corpo, materia opaca cui la *psyche* è legata con violenza o, come scrive il filosofo greco, a essa «incollata» e «incatenata». Non c'è che dire: elemento la cui visibilità è grave, «pesante» e «terrosa», il *soma* altro non è che una fonte di offuscamento e di confusione, quando non una pericolosa matrice di passioni sregolate.

Siamo senza dubbio al cospetto di una visione svalutativa che, peraltro, avrà molta fortuna, soprattutto dalla fine del I secolo e nei primi anni dell'Impero romano quando il platonismo diventa «un mezzo per accedere ad un altro ordine di realtà, quello divino, che solo l'anima era in grado di apprendere»³. Insomma, siamo a un passo dall'avvio di quella corrente comunemente nota sotto il nome di neoplatonismo, che non poco peso ebbe nel percorso che porta la filosofia classica a innestarsi, e in questa misura a trasfigurarsi, sulla nascente cristianità.

Anche in questo caso, il corpo si *assenta*.



© Masiar Pasquali, *Bestie di scena*, ideato e diretto da E. Dante, 2019

Un'impronta, un'ombra dall'evanescente consistenza: questa, ad esempio, l'idea che Plotino consegna alla nuova religione, convinto com'è della centralità dell'anima, sostanza superiore, spirituale, immortale e radicalmente diversa dalla corruttibile materia corporea.

«Occhio al corpo», dunque, dirà Tertulliano, perché la carne - o *sarx* - di cui è fatto, è segno evidente della creaturalità dell'uomo, della sua dipendenza da Dio. Certo, si sa: questo legame, indice del vincolo indissolubile - e salvifico - che intercorre tra la creatura e il suo creatore, riflette sul corpo anche una luce positiva. Allo stesso modo, però, quale radicale segno di debolezza, emblema della caducità e della strutturale incapacità dell'uomo di conoscere Dio nella sua vera profondità, la *sarx* - di cui il corpo è testimonianza - è anche segno della resistenza del volere umano alla volontà del creatore; dunque emblema della malvagità profonda e pervasiva che intacca l'umanità.

Così, nella prospettiva cristiana, per quanto non sia il corpo a essere direttamente causa del male o del bene, resta fermo che, invischiato com'è nella dimensione ben più complessa e ampia della carne, esso finisca con il diventare succube di una forza ben più possente di lui. Una volta che la creatura si slega dall'affidarsi a Dio e alla fede, infatti, la carne, con la sua pervasività, prende possesso della materialità dell'uomo, facendone un immediato sinonimo di peccato. Non è un caso che, quando nelle *Confessioni* sant'Agostino rievoca il ricordo delle amicizie di gioventù

- l'intensità degli affetti, il piacere delle giornate trascorse con gli amici, le conversazioni, i fervori, le risa - egli si domandi se tutto questo non rientri nel campo della carne che c'invischia «attraverso i sensi del corpo» e ci strazia «l'anima con passioni pestilenziali» dove non si può trovare «un luogo di riposo»⁴.

La rivoluzione scientifica

Lo si è detto. Con la rivoluzione scientifica, la prospettiva cambia, e anche radicalmente. Mondo e natura non sono più quelli dell'uomo antico che li pensavano retti da una ragione eterna e trascesi in una superiore armonia; tantomeno poi sono intesi secondo la *forma mentis* medievale che, trasposto l'antico ordine cosmico in legge rivelata, fa della natura una creatura e un simbolo di Dio. In queste visioni il corpo umano, posto in continuità con l'anima e vivificato nella vera immagine di Dio, finisce con il 'sovrannaturarsi'. Tale movimento, tuttavia, ha anche un altro aspetto, poiché occorre tenere presente che tali prospettive considerano pur sempre la nostra parte materiale come un *minor mundus*, una vera e propria immagine in miniatura di quello stesso cosmo al quale essa resta strettamente legata.

Ora, è esattamente questo nesso con il tutto che la Modernità rescinde senza mezzi termini, costringendo il corpo a dismettere la sua 'natura sovranaturata' e a farsi *presente* sulla scena, questa volta da solo. Il 1543 è, a riguardo, una

data di estrema importanza: viene infatti dato alle stampe il *De humani corporis fabrica* di Andrea Vesalio, testo che segna una tappa inaggrabile nel processo di naturalizzazione del corpo e della sua correlativa emancipazione, tanto da una natura divina quanto da un'anima nocchiera. Il gesto di dissezione compiuto dall'anatomista belga, infatti, rescinde definitivamente i legami che il *soma* ancora intratteneva con il macrocosmo, rendendolo un'entità a sé stante, dotata di una struttura autonoma e di un'intelligibilità indipendente da qualsivoglia altro senso che non sia quello che alberga in se stesso. Solitudine e decentramento sono un prezzo alto, certamente, ma che il corpo tuttavia paga per realizzare quell'emancipazione che fa di esso, finalmente, la sede della verità o, per dirla con Vesalio, un libro che non può mentire.

È chiaro: è di un *corpo oggetto* che stiamo parlando, cioè di un'estensione inerte, divisa e divisibile, slegata dai suoi nessi vitali, diventato referente primo e ultimo di una medicina che, dal canto suo, si sta avviando a diventare una scienza, trasformandosi da tecnica passiva, dedita a osservare il *soma* per ripristinarne l'equilibrio perduto, a sapere attivo, capace di intervenire in maniera diretta sul corpo, ben prima che la malattia faccia il suo corso.

Come che sia, la svolta è avviata e sarà inarrestabile, in un moltiplicarsi e fronteggiarsi di figure della *presenza*. Ad aprire la carrellata, troviamo senz'altro l'estensione cartesiana che, facendo del corpo una macchina, compie il definitivo superamento di qualsivoglia residuo finalistico fosse rimasto per caso impigliato tra le pagine vesaliane. Non è un caso, del resto, che, più che il cadavere, da cui l'anima è spirata via, per Descartes sia la macchina, già da sempre priva di vita, a fungere da parametro e da modello del *corpo presente*. Con la sua capacità autonoma di muoversi attraverso contatto, urto, spinta o trazione, questa particolare declinazione della presenza, avrà - e continua ad avere - molta fortuna, mostrandosi capace di innumerevoli variazioni. Non è forse nella sua scia che va posta l'idea espressa dal padre della cibernetica, Norbert Wiener, sicuro che «il funzionamento fisico dell'individuo vivente e il funzionamento di alcune delle più nuove macchine per la comunicazione siano esattamente paralleli»⁵?

Certo, non tutte le versioni del *corpo presente* possono essere inquadrare in questa prospettiva. Basti pensare alla critica che i *médicins-philosophes* faranno al meccanicismo cartesiano, colpevole di aver misconosciuto la complessità degli organismi viventi e di aver perciò mancato l'innoppugnabile dato che il corpo dell'uomo e la sua sensibilità sono percorsi da forze e da pulsioni dinamiche e perciò stesso caratterizzati da processi e fenomeni che nulla hanno a che vedere col funzionamento macchinico. Più che a un meccanismo inerte o a una statua, come avrebbe detto Condillac, il corpo è dunque da avvicinare alla complessità vivente di uno sciame d'api in cui ogni parte è viva, attiva e senziente.

Siamo qui al cospetto di una prima serie di obiezioni che - anche in questo caso - avranno molta fortuna nei secoli a venire, costituendosi come un'altra, e non meno incisiva lettura dell'organismo. Quanta fortuna esse avranno, bastino a mostrarlo le riflessioni di Cabanis o le considerazioni di Destutt De Tracy, che sposeranno con convinzione questo particolare materialismo capace di vedere nel corpo una concrezione in cui psichico e materiale, lungi dall'essere entità a sé stanti, sono invece radicalmente saldati e connessi.

Un doppio decentramento

Ma non solo.

A voler gettare lo sguardo più oltre, ci si rende conto della forte traccia del *corpo presente* nella prospettiva paleo-etno-antropologica di André Leroi-Gourhan e nella sua visione della motilità quale mediatrice indispensabile del processo di ominazione. È nel corpo, dunque, nell'umile corpo, che comincia l'umanità, perché in fondo, prima di essere coscienza e riflessione, l'uomo è innanzitutto questo: «un animale che pensa con le sue dita»⁶.

Non è un'acquisizione facile, ben si comprende, poiché da essa occorre imparare ad accettare e provare ad accedere alla «morte di Adamo»; sarebbe a dire comprendere che l'umano non è creato dal nulla, essendo piuttosto il frutto di un interminabile e casuale 'corpo a corpo' con la vita e con il mondo, dominato, per dirla con Monod, dal caso e dalla necessità. La lezione

che questo *corpo presente* chiede è dunque quella di imparare a fronteggiare un doppio decentramento che ci vede, all'esterno, posti sul piano irrimediabilmente orizzontale di semplici viventi tra gli altri e, come loro, collocati in uno spazio-ambiente in perenne lotta per raggiungere il risultato della propria specificità, e all'interno, immersi in «un'esistenza anonima e generale», legati a un «margine impersonale», che abbozza un movimento - all'unisono e, insieme, all'insaputa - della nostra vita personale e propria⁷.

Forse è a causa della scoperta di quest'opacità, se si vuole di quest'estraneità a noi stessi, cui il corpo ci costringe, che sempre - e da sempre - di fronte alla sua *presenza* si para, a fronteggiarlo, l'immagine e il desiderio del *corpo assente*.

Se così fosse, allora, le diverse versioni della corporeità che la nostra tradizione propone non andrebbero lette tanto in una prospettiva storico-filosofica, come se fossero due linee di pensiero, di cui l'una precede o subentra all'altra quale sua premessa o inveramento. Trattasi piuttosto di diverse prospettive, se si vuole, di differenti pulsioni che attraversano il corpo e generano intrecci di diversa forma ed entità, capaci di intrattenere rapporti di aperta belligeranza o di collaborazione, di giustapporsi e, insieme, coesistere, interloquire o restare nell'indifferenza reciproca.

Anche in questo caso, un esempio può darci conferma. Se si riflette sulle parole di Norbert Wiener sopra citate, è possibile notare quanto il parallelismo da lui stabilito tra corpo e macchina porti con sé una conseguenza di non poco conto. Affermare che sia l'uno sia le altre si muovono incessantemente stabilendo connessioni, cioè riportando il flusso di informazioni provenienti dall'esterno all'attenzione dell'apparato regolatore centrale che, a sua volta, le trasforma in azioni eseguite, significa porre le premesse per giungere a una vera e propria *equivalenza* tra l'organismo e la macchina, concepiti come «*stati o stadi* funzionalmente equivalenti di organizzazione cibernetica»⁸. Un sostanziale spostamento di prospettiva si consuma in queste parole: il quadro del rispecchiamento circolare che Wiener traccia, viene infatti a superare la precedente analogia tra uomo e macchina stabilita nel modello sei-settecentesco del *corpo presente*. A differenza di quest'ultimo, che tracciava una distinzione e insieme una distanza tra i due termini

a tutto favore della superiorità dell'umano, tanto per la sua parte materiale quanto per quella spirituale, la posizione wieneriana segna la cancellazione di ogni differenza finendo col mettere in discussione la specificità stessa dell'uomo. Non è un caso, del resto, che lo scienziato statunitense suggerisca di dismettere una volta e per tutte il termine vita, ritenuto inadatto a far comprendere la stretta corrispondenza intercorrente tra corpo e macchina.

Messe così le cose, il corpo non solo espunge da sé qualsivoglia riferimento all'anima - a sua volta trasformata in un vero e proprio apparato regolatore centrale - ma si allontana anche da quel mondo degli organismi viventi in cui lo abbiamo visto trovare collocazione. A fargli da specchio adesso, ci sono solo le macchine, le nuove macchine cibernetiche, prive di vita ma non per questo incapaci di decidere.

Corpo e macchine

Quanto poco in questa prospettiva sia restato della *presenza* del corpo, è facile intuirlo, soprattutto se si pon mente alle visioni che di esso vanno emergendo tra le diverse correnti che nella cibernetica wieneriana trovano un'antesignana. Prima fra tutte, non c'è dubbio, quella che solo attraverso una semplificazione chiamiamo la corrente dell'Intelligenza Artificiale, le cui ipotesi sono basate sulla chiara pretesa di poter separare il pensiero dal proprio supporto materiale per riprodurlo su sostegni ben diversi dal cervello umano. Trattasi di una premessa che porta con sé un forte desiderio di superamento dei limiti del corpo, chiaro soprattutto in alcune declinazioni dell'I.A. che, finalmente dismessa l'ipotesi di poter fabbricare una macchina capace di pensare come un essere umano, decide, più semplicemente, di dirigersi verso la progettazione di *software* le cui capacità non hanno nulla a che fare con quelle delle intelligenze biologiche, alle quali è certo riconosciuta una specificità ma, come ben vedeva Stephen Hawking, di cui è dichiarata anche l'obsolescenza⁹. In fondo, dunque - e forse nemmeno tanto in fondo - di questo si tratta: andare in direzione e alla ricerca di un'esplosione d'intelligenza che sia in grado di trascendere i limiti di ogni forma biologica di



© Masiar Pasquali, *Bestie di scena*, ideato e diretto da E. Dante, 2019

‘cervello incarnato’.

Qualcosa di simile a questa *de-materializzazione* dell’umano è poi messa in scena anche dalle corporeità residuali e chimeriche realizzate dalla Realtà Virtuale, sorta di seconda realtà frutto delle quasi infinite manipolazioni di una macchina basata su *hardware* sempre più duttili, complessi e capaci di integrare il ‘materiale umano’¹⁰.

Così, a dispetto della naturalizzazione dell’uomo, con la sua celebrazione del *corpo presente*, il *corpo* come *assenza* - se si vuole, il desiderio di farlo assentare - resta una pulsione indiscussa dei nostri tempi che, in questo senso, vanno osservati con estrema attenzione.

I corpi, oggi

Innanzitutto, la tendenza a rimuovere l’*existence lourde* di quel che la fenomenologia chiamava *Leib*, è molto più pervasiva di quanto non appaia a prima vista: alle *de-materializzazioni* cui abbiamo fatto cenno, va senz’altro aggiunta la pervasiva mediatizzazione cui sono sottoposti i nostri corpi la cui celebrazione in un’immagine iper-nitida e priva di sfondo, ne appiattisce la natura multiversa e opaca trasformandoli in superfici trasparenti mancanti di ogni profondità. Per non parlare delle tante e meritorie imprese mediche e bio-ingegneristiche impegnate in una fusione, per non dire *trans-fusione*, tra *bios* e *techne*. La lista delle possibilità di lavorare sul corpo e di potenziarne la presenza è certo lunga: dalla prevenzione di patologie genetiche, alle

grandi conquiste della procreativa, alla possibilità di produrre farmaci in grado di ridurre i danni di patologie debilitanti. Altrettanto lunga però, la serie di ricadute problematiche nelle quali si cela la tendenza a fare del corpo - per utilizzare una famosa espressione di McLuhan - un servosterzo della macchina: si pensi, per fare solo alcuni esempi, alle immissioni sul mercato di farmaci a fini di controllo, alle tante pratiche eugenetiche o agli utilizzi performativi cui indirizzare i nostri corpi - magari in nome di un malinteso e presunto modello - ad azioni non sempre pacifiche volute da politiche economiche pronte a scavare differenze mai viste prima tra gli esseri umani¹¹.

Come si vede, siamo di fronte a un quadro di estrema complessità, che prima di essere giudicato va innanzitutto descritto e, per quanto possibile, compreso. In questa direzione sarebbe perciò opportuno cominciare a invertire lo sguardo e, più che affacciarsi sui fini e gli scopi cui indirizzare o uniformare i nostri corpi, ricominciare a interrogarli, magari per scoprire le diverse epistemologie e visioni sedimentate nelle pratiche che continuiamo a mettere in atto. Insomma, si tratterebbe di porre al centro dei diversi saperi, magari in via preliminare, quel che potremmo definire una *somatologia*, sarebbe a dire un discorso sui corpi, nella convinzione che sia il *soma*, quale luogo aperto e mobile di sedimentazione, ciò intorno a cui ogni discorso ruota. Tale *somatologia* avrebbe poi come primo compito quello di smascherare quel che non tiene in debito conto quanto si dà come essere incarnato, decentrato e in continuo divenire. Non

si può, infatti, parlare di scienza e sapere laddove si mettano in atto pratiche di annientamento e profanazione dei corpi; allo stesso modo in cui non c’è scienza o sapere dove sia messa in atto una loro *reductio ad unum*, magari compiuta in nome di una qualsiasi idea - sia essa di sesso, razza, colore, forma, salute, bellezza, ricchezza. Perché non può mai esserci sapere o scienza laddove non si lascia spazio al diritto, che ciascuno ha, di comprendere *come* divenire corpo.

Note

1. Per tale questione e per la diversa prospettiva della medicina che essa comporta, cfr. L. Lo Sapiro, *Potenziamento e destino dell’uomo. Itinerari per una filosofia dell’enhancement*, Il Melangolo, Genova 2015.
2. E. Coccia, *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna 2011, p. 23.
3. L. Brisson, «Platonismo», in *Il sapere greco. Dizionario critico*, (a cura di) J. Brunschwig, E. Geoffrey, R. Lloyd, Einaudi, Torino 2005, vol. II, p. 504.
4. Agostino, *Le confessioni*, trad. di C. Carena, Mondadori, Milano 1984, p. 102.
5. N. Wiener, *La cibernetica: controllo e comunicazione nell’animale e nella macchina*, trad. di G. Barosso, il Saggiatore, Milano 1968, p. 54.
6. M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. di F. Zanino, Einaudi, Torino 2000, p. 385.
7. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano, 1980, pp. 132-133.

8. D. Tomas, *Feedback e cibernetica: per la ricostruzione dell’immagine del corpo nell’età del cyborg*, in *Tecnologia e cultura virtuale. Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk*, (a cura di) M. Featherstone, R. Burrows, Franco Angeli, Milano 1999, p. 45.
9. Sterminata è la bibliografia relativa all’I.A. Mi limito qui a segnalare: AA.VV., *Macchine che pensano. La nuova era dell’intelligenza artificiale*, trad. di V. L. Gili, Dedalo, Bari 2018; L. Floridi e F. Cabitza, *Intelligenza artificiale. L’uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021.
10. Per la complessità tematica del virtuale, un doveroso rimando è a J. Lanier, *L’alba del nuovo tutto. Il futuro della realtà virtuale*, trad. di A. Vezzoli, il Saggiatore, Milano 2019.
11. Mi limito qui a ricordare, tra i tanti possibili, il bel volume di S. Rodotà, *La vita e le regole*, Feltrinelli, Milano 2007.

«È IL NASCERE CHE NON CI VOLEVA».

INTRODUZIONE A DAVID BENATAR

di
SARAH DIERNA

Un lavoro di filosofia impopolare

Non c'è nulla di misantropico nel riconoscere che *sarebbe meglio non essere mai nati*. Al contrario, diffidare di ogni forma di esistenza, dell'animalità umana come di quella non umana, rappresenta l'atteggiamento filantropico più onesto che si possa assumere. È questa la tonalità che David Benatar assume nel riconoscere che la vita «è sempre un male»¹ e che non esserci, pertanto, sarebbe stata una condizione di gran lunga preferibile a quella dell'esistenza. Inizia col nascere la nostra permanenza nel mondo, prosegue pervasa dal dolore e dalla sofferenza, per concludersi con la morte. Non siamo altro che «un baluginio nel tempo e nello spazio cosmici»² dinanzi a un universo che «era indifferente alla nostra venuta e sarà indifferente alla nostra dipartita»³. A partire da queste evidenze si articola la filosofia antinatalista di Benatar, una ricerca che si preoccupa dell'esistenza umana e della sua *difficile* condizione, oggetto non nuovo nel pensiero filosofico, ma che approda a risultati del tutto nuovi rispetto a quelli elaborati dalla tradizione in proposito.

Nell'argomentare con disincanto e freddezza questa posizione consiste il merito del filosofo sudafricano che, procedendo secondo quell'ordinata sequenza di *sic et non* tipica della Scolastica e della Filosofia analitica contemporanea, ricava un «lavoro di filosofia» che lo stesso autore non si nasconde dal definire «*impopolare*»⁴, per la natura *contro-intuitiva* della sua tesi da una parte, del tutto lontana dall'incontrastato – e inconsapevole – *si* alla vita dell'opinione dominante, e per le implicazioni, consistenti nell'introdurre un nuovo modo di valutare il venire al mondo e il suo congedarsi, che da essa derivano, dall'altra parte.

La difficile condizione umana

Quella umana si può considerare una «trappola esistenziale»⁵, niente di più e niente di meno. Una trappola nella quale «veniamo gettati senza

la nostra volontà»⁶, è il nascere; durante la quale soffriamo, sopportando «fardelli» ai quali non abbiamo «mai dato il [...] consenso»⁷, è il «vivere»; e dalla quale saremo *liberati*, «obliati per il resto dell'eternità»⁸, è il morire.

Lungo il tragitto, l'esistenza è intessuta di una profonda insensatezza. La sua (dell'umano) presenza è solo passeggera e – per fortuna – destinata a finire presto; com'è evidente se

ci [ritrovassimo] a girovagare in un vecchio cimitero. Sulle lapidi sono scolpiti alcuni dettagli delle persone defunte – le date di nascita e morte e magari dei riferimenti a coniugi, fratelli o figli e nipoti addolorati per la loro perdita. E quelli che si addoloravano ora sono morti loro stessi da molto tempo. Riflettiamo così sulla vita di quelle famiglie – le credenze e i valori, gli amori e le perdite, le speranze e le paure, gli sforzi e i fallimenti – e rimaniamo colpiti che nulla di tutto questo lasci una traccia. È stato tutto inutile⁹.

Inutile sarà stato ogni affanno, inutile sarà stata ogni delusione e ogni tensione, inutile sarà stato il nostro pianto, inutile sarà stato esserci; inutile non solo perché di tutto ciò non resterà più niente domani, ma perché già adesso, ogni affanno, ogni delusione e ogni lacrima non sono che la manifestazione della *tragedia* che è lo stare semplicemente al mondo. È per questo che ogni vita è una «vita sbagliata»¹⁰, perché la colpa non è per qualcosa che si è fatto, la *colpa* è esserci; perché l'angoscia non è una patologia di alcune sole menti ma piuttosto «il respiro [stesso] della vita umana» e «farne una malattia [sarebbe] tanto stupido quanto sadico»¹¹; perché la tristezza non è altro che lo stato d'animo «dello stare al mondo»¹², uno stato che troverà sollievo solo



David Benatar

quando non ci sarà più nessuna vita cosciente a subire le conseguenze di questo *inconveniente*: essere nati.

Nessuna esistenza è insomma priva di difficoltà. Le cose brutte capitano a tutti, tutti affrontiamo la morte, l'altrui prima ancora della propria:

più di quindici milioni di persone si calcola che siano morte per [...] disastri [naturali] nell'ultimo millennio. [...] Circa 20.000 persone muoiono ogni giorno di fame. [...] Le malattie tormentano e uccidono ogni anno milioni di persone. [...] Ora moltiplichiamo il numero di morti per il numero di amici e parenti che restano a piangere e a rimpiangere i dipartiti. Per ogni morte ci sono molti sopravvissuti che si dolgono per il morto¹³.

A questa cifra bisogna aggiungere poi la sofferenza che viene imposta alle generazioni future, mettendole al mondo per l'ostinata volontà di esistere ancora, e quella che si infligge all'animalità non umana da parte della specie «più distruttiva e dannosa sulla terra»¹⁴.

Di più – e qui si coglie l'ironia e il disincanto di Benatar – se l'esistere è già un inconveniente per la sua stessa precarietà ed inconsistenza, ancora più amara si fa questa esistenza se di essa si considera la sua natura altamente improbabile; un attimo diverso, una circostanza altra, uno spermatozoo differente da quello fecondato: bastava

così poco per non esserci! Non a caso il filosofo parla di sfortuna:

riconoscere quanto era improbabile che una persona venisse al mondo, e riconoscere insieme che venire al mondo è un grande male, porta alla conclusione che il fatto di essere venuti al mondo è *davvero* una sfortuna. È già dura quando si patisce qualche dolore. È ancora peggio quando le possibilità di patirlo sono molto remote¹⁵.

Ancora, a tutto questo si obietterà insistendo sui momenti di gioia e di piacere che l'esistenza può anche offrire. E tuttavia, a questo *pollyanismo* – così sono definite dall'autore le prospettive che manifestano questa tensione a cogliere sempre l'aspetto positivo di ogni cosa – non si può che rispondere con lo stesso disincanto mostrando come il piacere, laddove è presente, sarà del tutto effimero e incerto rispetto alla certezza e alla permanenza del dolore e, anche quando raggiungibile, lo sarà sempre al «prezzo della disgrazia della vita», un costo che Benatar reputa «assai considerevole»¹⁶.

L'asimmetria tra piacere e dolore, tra bene e male non coinvolge soltanto quelle esistenze *qualitativamente* deboli, prostrate da gravi mali che rendono la loro vita *non più degna di essere continuata*. Tutte le vite, infatti, sono vite di *scarsa qualità*, benché i loro autori non siano soliti considerarle tali; vite alla disperata ricerca

di un senso – come se un senso possa esserci –, vite per le quali non esserci rappresenterà sempre l'alternativa preferibile.

È questa asimmetria tra piacere e dolore a rendere «doveroso evitare di mettere al mondo persone sofferenti»¹⁷, se queste non hanno ancora subito una simile *oltraggio*, o a giustificare la scelta di non esserci più, se questo oltraggio è invece stato subito. Da qui, la distinzione tra una *vita degna di cominciare* e una *vita degna di continuare* per la quale non vige tuttavia nessuna simmetria: mentre nessuna vita deve cominciare, non con la stessa immediatezza si affermerà, infatti, che nessuna vita è degna di continuare: «la vita può essere brutta quanto basta perché sia meglio non venire al mondo, ma non tanto brutta che sia meglio smettere di esistere»¹⁸.

Morte e suicidio

Se la vita è un grave male, se al dolore è condannata ogni esistenza, indipendentemente dalle sue qualità, ha allora ragione Céline quando scrive che per quanto ci si possa impegnare per *campare*, «è il nascere che non ci voleva»¹⁹. Ha tutto inizio da lì. Un attimo prima il niente. Un attimo dopo solo la nostalgia di quel niente. L'attesa del ritorno a quella condizione o la sua anticipazione *volontaria*. La morte. Mentre non sarà infatti *mai* possibile, per ciascuno, scegliere del proprio nascere, resta tuttavia ancora aperta la possibilità di decidere del proprio morire.

Ma la morte non è mai semplice. Ancora di più quando, anziché attenderne l'accadimento 'naturale' essa viene *intenzionalmente* provocata. Si ha la percezione che *volere* morire sia qualcosa di *innaturale*, contrario all'indiscusso istinto a conservarsi e al desiderio di esistere ancora, ed è anche per questo che il suicidio viene spesso giudicato come un atto di codardia, persino irrazionale; ma da queste stesse premesse – anzi, proprio alla luce di esse – dovrebbe rendersi subito chiaro che *scegliere* di morire ben lungi dal macchiarsi di codardia, richiede piuttosto coraggio. E allora «forse dovremmo essere meno avversi al suicidio [...] perché la vita è di gran lunga peggiore di quel che pensiamo»²⁰ e, superata una certa *soglia* di dolore, vivere non dovrebbe



più essere d'obbligo a nessuno.

Sempre dalle stesse premesse traspare inoltre la razionalità e la 'meditazione' che, al di là dell'apparente impulso, questo atto ultimo possiede. È proprio perché la vita è dura e la sofferenza insostenibile, è proprio perché ciascuna esistenza manca di senso ed è persino trascurabile, che non esserci rappresenta un'ipotesi del tutto ragionevole – persino la più ragionevole, aggiunge Benatar – all'alternativa cupa dell'esistenza.

Una fine anticipata ad una fine comunque certa. Se è vero che la vita, come lo stesso filosofo analitico riconosce, «consiste in un costante stato di tensione» e che questa tensione «finisce solo con la fine della vita»²¹; se è vero, inoltre, che la morte sarà comunque, prima o dopo, «il destino certo di ciascuno di noi»²², se ne potrebbe allora dedurre, con lo stesso rigore e plausibilità logica, che il suicidio, alla fine, rappresenti soltanto un'anticipazione di questa fine così certa; fine peraltro vantaggiosa se con essa si porrebbe termine, come si è detto, a questa costante tensione che è la vita.

Nel pensiero di David Benatar la morte comunque non trova posto, almeno non del tutto, come soluzione alla difficile condizione umana. Anch'essa, come la vita, viene considerata sempre un male, talvolta un male minore, ma pur sempre un male. È un male per quello che da essa ne deriva, il dolore. È un male perché non riscatterà comunque il nascere. È un male,

dal momento che essa, benché costituisca la cifra finita di tutte le cose, è per la materia consapevole di sé motivo di inquietudine. È un male, ma minore solo quando l'individuo che ne è coinvolto era stato già annichilito prima ancora di morire in senso biologico. Il filosofo manifesta in questo modo il più avvertito consenso verso le pratiche mediche del suicidio (medicalmente assistito) e dell'eutanasia che, in questi casi, rappresentano solo una liberazione (e non una privazione) rispetto a un'esistenza ormai insostenibile e non più degna di essere continuata. Anche quando sussistono questi casi-limite, però, una simile scelta dovrà sempre provenire da «coloro della cui vita si tratta»²³, affermazione quest'ultima che attesta il filosofo verso una concezione *disponibilista* della vita.

Al di là di queste particolari condizioni *più* difficili, Benatar considera più modesto, ma apprezzabile, cercare di individuare delle prospettive che possano cogliere e dare un *sensu* (effettivo) a tale costitutiva insensatezza dell'esistere. Anche questo significa riscattare il proprio nascere. Sono tre le diverse forme di apprezzamento che nella vita si possono raggiungere migliorando così la qualità del proprio esistere – che resterà sempre inconsistente, ma adesso più tollerabile; esclusa, nonostante la presunzione dell'umano, la cosiddetta prospettiva *sub specie aeternitatis*, è tuttavia possibile stabilire, in misura più circoscritta, un significato dalla prospettiva di un individuo (*sub specie hominis*), dalla prospettiva di un gruppo (*sub specie communitatis*) e, in ultimo, dalla prospettiva dell'umanità (*sub specie humanitatis*).

La vita è dura. È piena di sforzi e lotte; c'è molta sofferenza e poi moriamo. È del tutto ragionevole desiderare che vi sia un qualche senso nell'intera saga. I frammenti di significato terrestre che possiamo raggiungere sono importanti, perché senza di essi le nostre vite sarebbero non solo prive di senso ma anche miserevoli e insostenibili²⁴.

Ora, c'è un limite nelle prospettive di senso individuate, che ritorna anche quando si valuta

la qualità del proprio vivere. Questo limite consiste nella distinzione tra *effettivo* e *percepito*. Benatar, detto altrimenti, a proposito dei significati perseguibili per trovare una qualche forma di gradimento nella propria vita, stabilisce la loro validità non a partire dalla percezione che ognuno ha del proprio esserci, ma dalla percezione che ne hanno gli altri. La verità, però, è che nessun senso *effettivo* avrà mai consistenza se la propria vita non viene avvertita in prima persona come significativa, ciò impone che ogni vita potrà essere valutata come sostenibile o di qualità solo da parte di chi la *percepisce* e ne 'dispone'. Ammettere, come fa Benatar, che se un senso ci sia questo debba essere riconosciuto da un gruppo, l'umanità intera o anche solo una singola esistenza diversa dalla propria, rischia di far scivolare l'iniziale principio disponibilista verso il suo contrario (il paradigma indisponibilista).

Lo stesso si dirà a proposito della qualità della vita. Essa viene spesso valutata diversamente da come *effettivamente* si presenta; ma, ancora una volta, che ci sia una (dis)percezione – inesatta sì, ma 'positiva' – rispetto alla sua effettiva sembianza non per forza deve essere un male se tale incongruenza aiuterà a sopportare un simile fardello; benché il rischio sia quello di volere condannare qualcun altro a esistere poi. Al contrario, essere consapevoli della tragedia che è lo stare al mondo, ha senza dubbio il vantaggio di non perpetuare tale *virus* e, come esito ultimo, quello di non temere più la morte.

Solo investendo un significato che sia il proprio si può, come alla fine anche lo stesso filosofo non può fare a meno di riconoscere, «abbracciare la prospettiva pessimistica ma navigare nella propria vita le *sue* (corsivo mio) correnti»²⁵.

C'è un amaro paradosso in tutto questo. Venire al mondo è la «condizione abilitante di ogni male»²⁶, ma la specie umana non vuole arrestare la diffusione di tale *virus*.

Aborto, procreazione, antinatalismo

Come si è detto, nonostante la consapevolezza – per chi ha il coraggio di accettarla – della difficile condizione che l'esserci comporta, l'umano è una specie ostinata a voler continuare e, se

questo non è ontologicamente possibile data la finitudine costitutiva della propria natura (come quella di ogni altra cosa), lo sarà, invece, perpetuando la propria presenza mettendo al mondo nuove vite. In questo modo

la progenie fornisce ai genitori una sorta di immortalità – attraverso il materiale genetico, i valori e le idee che i genitori trasmettono ai figli che sopravvivono nei figli e nei nipoti dopo la morte dei genitori stessi²⁷.

Se questo è vero in un senso, è vero anche che le cose stanno diversamente nel senso inverso. La generazione precedente, nel procreare, insieme al materiale genetico, ai valori e alle idee, trasmette ai propri figli un'immeritata sofferenza che, non venendo al mondo, sarebbe stata loro preclusa; si affermerà che

ogni coppia di procreatori può quindi considerarsi il vertice di un iceberg generazionale di sofferenze. Essi sperimentano il male nella propria vita [...] ma sotto alla superficie delle generazioni attuali si annidano i numeri sempre più grandi dei discendenti e delle loro disgrazie. [Pertanto], ipotizzando che ogni coppia abbia tre figli, i discendenti totali di una coppia originaria nel giro di dieci generazioni ammontano a 88.572 persone²⁸.

A ciascuna di esse apparterrà una quantità, più o meno incisiva e più o meno invalidante, di dolore. Sarà imprevedibile la natura di questo male, ma ciò che è certo è che ci sarà. E che sarebbe stato evitabile se a queste 88.572 persone fosse stata risparmiata la possibilità di esistere. L'unico modo per non soffrire è non esserci.

È curioso constatare come i genitori vogliano sempre il meglio per i loro figli, ma il meglio consisteva nel non generarli. La procreazione è solo un «“virus” sessualmente trasmesso che diffonde l'esistenza e diffonde con essa anche la difficile condizione esistenziale»²⁹; l'unico modo per arrestarla consiste nel non concedere a nes-

suna vita di cominciare. L'antinatalismo di David Benatar – ora risulterà meno contro-intuitivo – rappresenta una posizione lontana da ogni misantropia; benché basterebbe l'assenza di questa sola specie per sgravare il mondo di gran parte del suo male, la ragione più profonda di tale tesi – includente tutta la vita senziente – consiste nel preservare l'uomo dall'inquietudine che il suo esistere gli recherebbe. È anche per questo che l'autore, nonostante la lontananza da ogni forma di antropocentrismo, concentra il proprio lavoro solo sulla specificità umana. Bisogna assumere lo stesso «canto solitario e monocorde»³⁰ per far comprendere a questa specie il male che il suo esserci è.

Arrestare la trasmissione di un simile *virus* porta Benatar a sostenere l'ipotesi di una nuova etica sessuale. Contrariamente ad alcune morali religiose che legano la dimensione sessuale unicamente a quella riproduttiva, qui si sostiene il contrario. Se nella sua realtà il sesso può essere considerato uno dei piaceri – in ogni caso incerti e transeunti – della vita, esso deve mantenersi sempre anti-riproduttivo.

Tuttavia, poiché i metodi che garantirebbero quest'ultima condizione non sempre appaiono certi e finendo così per ritrovarsi come in una *roulette* russa procreativa con «la pistola *completamente* carica – puntata, ovviamente, non alla propria testa, ma a quella dei loro futuri discendenti»³¹ che di esistere, prima ancora di farlo concretamente, non possiedono alcuna *tentazione*, diventa un dovere morale, prima ancora che giuridico, interrompere *volontariamente* ogni vita concepita.

Benatar, difende dunque l'idea “pro-morte” dell'aborto; di più, dichiara come «non è l'aborto [...] a dovere essere giustificato, ma tutte le rinunce ad abortire» dal momento che «ogni rinuncia permette che qualcuno patisca il grave male di venire al mondo»³².

Il filosofo, a differenza di alcuni dei paradigmi tradizionali, non si sofferma dunque sullo statuto ontologico del feto per fare derivare poi, a seconda del modo in cui questi verrebbe concepito, le sorti del suo esistere o meno, e la legittimità o illegittimità della pratica abortiva. È vero che per l'autore si viene prima al mondo in senso biologico (nel momento del concepimento) e solo più

tardi in senso moralmente rilevante, ma questa considerazione serve solo a conferire ulteriore giustificazione – e conforto – all'aborto, ma non come suo fondamento; quest'ultimo farà sempre seguito alla presa d'atto del «mondo di sofferenza che abitiamo»³³.

Si potrebbe obiettare anche qui come la posizione “pro-morte” dell'aborto renderebbe la vita, che prima si è difesa come *disponibile* a ciascuno, adesso indisponibile; sempre con lo stesso rigore di Benatar si risponde però che lo statuto ontologico di una vita che deve ancora cominciare è ben diverso rispetto a quello di una vita già cominciata, non a caso, interrompere una gravidanza quando il feto presenta delle gravi disabilità spesso è più facile che interrompere una vita egualmente invalida.

Al di là di queste specifiche condizioni che renderebbero l'aborto condivisibile, nessuna vita è comunque di qualità; può sembrare impopolare stabilire che una vita non sia degna di cominciare quando tali condizioni non sussistono, ma ciò equivale a dire che l'amara evidenza secondo la quale la vita sia un grave male non pare ai più una ragione sufficiente per decidere di arrestare questa tragedia.

Una conclusione ottimistica

L'analitica esistenziale di David Benatar si presenta dunque come un lavoro *impopolare* e, proprio per questo – come lo stesso autore riconosce – difficile da accettare. Che sia difficile da accettare non è ragione sufficiente per escluderla dal momento che essa tratteggia un'immagine pur sempre fedele della difficile condizione umana.

È proprio questa ‘difficile’ condizione che dovrebbe far desistere ogni organismo vivente dal procreare, ma il *virus* continua invece a trasmettersi; se questo accade, da una parte, a causa di quella inesatta convinzione secondo la quale le proprie vite siano vite di qualità, da qui la conseguenza per cui venire al mondo non costituisca sempre un grave male, dall'altra parte sarà forse la paura di non esserci più a spingere una generazione a volersi conservare nella successiva, a volere rivivere mediante essa le proprie esperienze vissute, ripercorrere attraverso i passi di altri ciò



che si è stati un tempo, ma che ora non si è più. Se così è, allora procreare resterà sempre un atto egoistico mentre altruistico resterà sempre decidere di non far sì che un altro – specialmente se è qualcuno che si dice di amare, come solitamente si afferma dei propri figli – sperimenti *il dolore di venire al mondo*. Contro-intuitiva non sarà la scelta di impedire a ciascuna vita di cominciare, o qualche altra di congedarsi un po' prima, contro-intuitivo sarà piuttosto volere il male di qualcun altro. E tuttavia, la procreazione continuerà

è improbabile che molte persone prendano a cuore la conclusione che venire al mondo è sempre un male. È ancora più improbabile che molte persone smetteranno di fare figli³⁴.

Ma alla fine la specie umana non ci sarà comunque più. Sebbene non sarà la procreazione ad arrestare il suo avanzamento, e per un po' di anni ancora molta sofferenza dilagherà, le cose poi andranno bene, perché alla fine non resterà più nessuno. Benché a molti quello dell'estinzione possa sembrare un esito pessimistico, è invece proprio la certezza che prima o poi non ci sarà più vita senziente, a dovere, secondo Benatar,

suscitare conforto:

questo fatto ha un effetto curioso sul mio ragionamento. Stranamente, lo rende un ragionamento *ottimistico*. Nonostante le cose al momento non sono come dovrebbero – ci *sono* delle persone laddove non dovrebbero essercene – un giorno le cose saranno come devono – non ci sarà nessuno. In altri termini, anche se le cose adesso vanno male, miglioreranno³⁵.

Certo, basterebbe il solo venire meno della animalità umana affinché l'animalità non umana – tanto per cominciare – trovasse giovamento della propria difficile condizione. Ma anche la vita animale è vita senziente, per cui sarà solo la fine della prima ed insieme della seconda a rendere le cose migliori.

Nonostante la morte, come si è visto, non sia considerata dal filosofo una soluzione – almeno non la più efficace – per affrontare la 'vita', mentre invece lo è individuare dei significati 'effettivi' che possano dare senso all'esistere, essa (la morte) alla fine torna a essere il riscatto decisivo al nascere.

Sebbene questo possa ridurre il pensiero di David Benatar a un radicale nichilismo, si deve avvertire un più profondo ottimismo. Con l'estinzione di ogni vita senziente nessuna lacrima verrà più versata. «Qualcosa che può solo dare pace, finalmente»³⁶.

Note

- 1 D. Benatar, *Meglio non essere mai nati. Il dolore di venire al mondo. (Better Never to Have Been: the Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford 2006), trad. di A. Cristofori, Carbonio Editore, Milano 2018, p. 40.
- 2 Id., *La difficile condizione umana (The human predicament: a candid guide to life's big questions*, Oxford University Press, Oxford 2017), a cura di L. Lo Sapia, Giannini Editore, Napoli 2020, p. 39.

- 3 Ivi, p. 245.
- 4 Ivi, p. 43.
- 5 Ivi, p. 48.
- 6 Ivi, p. 240.
- 7 Ivi, p. 243.
- 8 Ivi, p. 39.
- 9 Ivi, p. 61.
- 10 Id., *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 126.
- 11 A.G. Biuso, «Di stelle e di buio», in F. Carlisi, *Il valzer di un giorno*, Gente di Fotografia Edizioni, Modena 2018, p. 195.
- 12 *Ibidem*.
- 13 D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit., pp. 102-103.
- 14 Ivi, p. 242.
- 15 Ivi, p. 17.
- 16 Ivi, p. 84.
- 17 Ivi, p. 43.
- 18 Ivi, p. 229.
- 19 L.F. Céline, *Morte a credito (Mort à crédit*, Gallimard 1952), trad. di G. Caproni, Corbaccio, Milano 2000, p. 40.
- 20 D. Benatar, *La difficile condizione umana*, cit., p. 242.
- 21 Ivi, p. 126.
- 22 Ivi, p. 140.
- 23 Id., *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 236.
- 24 Id., *La difficile condizione umana*, cit., p. 105.
- 25 Ivi, p. 255.
- 26 Ivi, p. 9.
- 27 Id., *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 111.
- 28 Ivi, p. 16.
- 29 Id., *La difficile condizione umana*, cit., p. 248.
- 30 A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020, p. 145.
- 31 D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 145.
- 32 Ivi, p. 175.
- 33 Ivi, p. 24.
- 34 Ivi, p. 242.
- 35 Ivi, p. 212.
- 36 A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 137.

MENTE CORPO TEMPO IN DI SPAZIO. UNO STUDIO NON CONVENZIONALE DEL QUANDO

di
LUCREZIA FAVA

Fuori dal tempo, nella Mente Errante

«Dove e come si studia la medicina del «Quando?»¹ chiede Vincenzo Di Spazio, medico psicosomatico, promotore di una metodologia clinica olistica, notando come le scienze mediche trascurino la fondamentale questione del Tempo e ignorino quanto possa essere utile anche per esse affrontarla. Di Spazio, che invece è consapevole dell'importanza di una medicina del Quando, conduce la sua ricerca sul rapporto esistente tra l'evoluzione temporale dei vissuti umani e i mali di cui soffrono gli individui. La sua indagine implica perciò un riconoscimento fondamentale che la rende innovativa, profonda e proficua: il riconoscimento che è opportuno lavorare sulla genesi temporale dei disturbi psicosomatici, e in generale associare una condizione di crisi del sé anche e soprattutto a una crisi, un'alterazione, una caduta del suo dinamismo temporale, e al contrario, uno stato di cura e benessere del sé, a una cura, un accordo, un'armonizzazione delle modalità temporali della vita. Infatti, se «lo spaziotempo costituisce l'esperienza fondamentale dell'umano e del suo stare al mondo, la radice profonda delle psicopatologie non può che coinvolgere la percezione e la rappresentazione del tempo. Il distacco dalla realtà, qualunque forma esso assuma, è un distacco dal fondamento temporale della vita umana»². Mentre l'adesione alla realtà, la partecipazione istintiva, voluta e pianificata a essa, non può che sottendere la propria immedesimazione con il Tempo in cui e grazie a cui ogni cosa viene all'essere.

Da un lato, dunque, la malattia mentale (con la sua dimensione corporea) intesa come autoesonero dalla realtà presente mentre si spendono le proprie energie in pensieri sbrigliati, erranti, ciechi a quella ulteriorità, originalità, transito-



Vincenzo Di Spazio

rietà di eventi che costituisce il Presente; mentre s'infrange dall'interno la propria quotidiana dedizione alla realtà circostante e si inseguono pensieri che si ripetono in ogni luogo e tempo e che sembrano offuscare ciò che avviene oltre di essi; mentre la propria mente è rivolta alla e dispersa nella virtualità di eventi già passati o non ancora accaduti. Dall'altro lato, la salute mentale come lucida immersione in tutto ciò che è *in fieri* attorno a sé e in sé, come Azione non solo prefigurata ma anche agita nella continuità del Presente, complessivamente sintonizzata con le dinamiche, gli avvenimenti, gli enti, i significati del mondo manifesto. Sono queste le idee di fondo che possiamo approfondire attraverso le analisi Di Spazio e le categorie che egli utilizza per esporre con semplicità la sua teoria e il suo metodo terapeutico.

Poiché il nostro interesse è curarci del vissuto temporale del sé – curare il tempo esistenziale e fare del tempo esistenziale la cura – consapevoli del fatto che il Tempo sia a fondamento della crisi dell'umano così come della sua piena realizzazione, una delle prime questioni da affrontare è come avviene nella propria vita d'entrare in uno stato di sofferenza psicofisica dal quale può risultare impossibile uscire, e nel quale il presente sembra essere soltanto un parcheggio per la



© Maura Canepa, *Fluire nel tempo* (2019), tecnica mista su tela, 100x100

sosta o il ritorno del proprio stato di malessere, una parentesi in cui chiudersi fuori dalla luce di ciò che va accadendo e non lasciarsi permeare da nulla se non dal proprio male, un vuoto per infiggersi, come un corpo estraneo, nell'unitarietà del mondo circostante, che in tale condizione esistenziale non può che apparire frammentato, caotico, opprimente, dispersivo. Mentre invece, in virtù della sua stessa ontologia, il sé dovrebbe sentire d'appartenere al tempo dei fenomeni, d'essere sempre congiunto all'accadere e al ritmo di ogni cosa, d'essere destinato a partecipare al mondo e a scoprire come ricavare benessere e felicità da questa sua appartenenza.

Sicuramente il primo segnale generale di uno stato di crisi è la perdita dell'usuale sicurezza e familiarità con cui ci si muove tra le proprie

cose. Sul piano neurobiologico si verifica una modulazione del funzionamento fisiologico del sistema nervoso autonomo (sna): tale sistema, tramite i nervi cranici, recepisce un mutamento negativo nel rapporto del corpo con il suo ambiente abituale, quindi attiva schemi di difesa e sopravvivenza funzionali all'organismo. Sono schemi arcaici, sviluppati e tarati dall'organismo nel corso della sua evoluzione filogenetica, che rallentano e congelano l'azione/il movimento dell'organismo in connessione con certi rischi, in maniera per l'appunto funzionale alla sua vita.

Tuttavia, lo stato di allerta e immobilità dell'organismo può diventare eccessivo, perdurando più delle condizioni ambientali in rapporto alle quali risulta fisiologico e benefico e danneggiando così la salute dell'organismo. Questa situazio-

ne si verifica anche perché l'allarme recepito dal sna viene codificato cognitivamente, la codifica cognitiva conferma la necessità della rimodulazione degli schemi del sna e alimenta in questo modo un loop da cui si fatica a uscire. Gli eventi traumatici e più in generale critici – quegli eventi da cui si può essere condizionati così a fondo da trovarsi poi a imprimere ossessivamente sui propri vissuti ulteriori le emozioni, i comportamenti, i pensieri, in generale i segni o gli effetti che essi hanno provocato nel sé – generano proprio tale loop: la mente traduce avvenimenti simili in una narrazione negativa che acuisce le condizioni psicofisiche scatenate da quei traumi; da queste condizioni psicofisiche sempre più gravi e persistenti, la mente riceve delle conferme alla sua narrazione e continua perciò a ripeterla nel tempo, lasciando che essa interferisca nel presente e che il presente la riaffermi.

Succede spesso, dunque, che «la mente non sia in grado (o non abbia intenzione) di metabolizzare il vissuto traumatico. Questa frattura cognitiva si esplicita con la genesi di una narrazione tossica dell'evento che si amplifica con l'insistente ripetitività di pensieri a contenuto negativo. La replicazione invasiva di questo loop mentale, se non adeguatamente trattata, può condizionare la comparsa di patologie psichiatriche o costituire l'innescare di malattie somatiche. Qui la mente si trasforma in *Mente Errante*, un potente antagonista che non combatte per preservare l'individuo ma opera in modo distruttivo soffocando la positiva reattività dell'organismo»³.

Catturato dalla Mente Errante il sé viene trascinato in una virtualità di cose passate o future, già successe o non ancora accadute, e tuttavia in grado di condizionarlo a fondo in qualsiasi momento e luogo egli sia; finisce in una dimensione apparentemente sospesa e distaccata dalla situazione immediata e mutevole in cui il suo corpo è pur sempre immerso. Una dimensione che è pesante sotto ogni aspetto (emotivo, cognitivo, fisico) poiché comporta un profondo dissidio con se stessi, una tensione sfibrante in cui gli elementi tossici del sé – pensieri/stati d'animo/credenze/giudizi critici, dispersivi, incontrollati, aggressivi, avviliti, sabotanti – collidono con il bisogno di resistere a tutto ciò, di non dissiparsi, di non fermarsi e logorarsi in questa lotta, per

poter essere ancora in grado di dedicarsi all'alterità circostante (cose, eventi, relazioni, attività) che continua a investire e richiamare l'individuo, a mutare irreversibilmente insieme alla nebbia mentale con cui egli si trova a viverla e misconoscerla. Come nota Di Spazio, si finisce in una situazione analoga a quella del salmone: pur di deporre le uova nel luogo in cui è nato, risale il corso d'acqua controcorrente esercitando una resistenza per la quale rischia di morire. Per non vivere in una tensione autodistruttiva la soluzione, infatti, non è opporre sempre più resistenza alla (propria) Mente Errante ma è imparare a non innescare, o a disinnescare, il conflitto con essa.

L'antidoto alla Mente Errante: Vigilanza, Azione e Presente

Come non innescare tale conflitto? È un dato comune l'incapacità di superare certi automatismi psicofisici nonostante il male che provocano nella propria esistenza; è un dato comune anche la naturalezza con cui spesso li si asseconda e ripete, anche soltanto per inerzia. Bisogna chiedersi, quindi, se e fino a che punto una persona possa e voglia effettivamente liberarsi di ciò che intossica la sua vita, o in altre parole, se «la mente desidera integrare l'esperienza dolorosa oppure no»⁴.

I fattori che possono impedire l'elaborazione di un trauma sono ovviamente innumerevoli. Tra i più generali, ad esempio, c'è il fisiologico invecchiamento dell'organismo, o comunque una condizione di indebolimento fisico che spinge a ridurre e serrare il proprio spazio vitale, il perimetro cioè di tutto ciò che si è in grado di svolgere con naturalezza, sicurezza, familiarità. Un organismo più fragile, infatti, si allarma più facilmente per i rischi inevitabili che comporta l'apertura ad altro, la permeabilità della propria quotidiana *comfort zone* a uno spaziotempo differente; quindi prova a evitare tali rischi elaborando una visione assai limitante di se stesso, fomentando pensieri che lo debilitano, che sabotano le sue intenzioni e i suoi progetti, che ammorbano, sfibrano la complessiva evoluzione temporale della sua esistenza.

La Mente Errante prende il sopravvento sull'in-

dividuo proprio quando egli si avverte più indifeso. Naturalmente, anche il profilo genetico condiziona il proprio stato di forza o debolezza: indagini cliniche⁵ hanno mostrato come alcuni individui siano geneticamente più predisposti a sviluppare sintomi nevrotici che possono degenerare – anche in risposta a circostanze che normalmente le persone non vivono in maniera traumatica – in patologie depressive e in una più ampia deriva mentale.

Un'altra ragione per cui lo sforzo di sottrarsi al gioco di pensieri dolorosi può risultare troppo difficile o proprio insostenibile sta nel fatto che lo stato mentale che fomenta questi pensieri appartiene all'identità fondamentale dell'individuo, al suo essere, complessivamente, mente o più esattamente corpomente. L'«identificazione dell'umano con la mente nasce come dato acquisito: io sono la mente e viceversa»⁶. Pertanto, anche le visioni più tossiche per l'organismo sono una parte costitutiva dell'identità individuale di ogni umano, sono del materiale con cui essa si modella, si scopre e si definisce, e in cui può sentirsi sicura, nel senso che proprio nei composti nocivi della mente ha la sicurezza di riconoscersi, di sapere di sé. Pur nascendo da una situazione di profonda insicurezza personale e più in generale da una condizione psicofisica eccezionale, anche le visioni limitanti di se stessi, rimuginate continuamente, diventano una fonte sicura di nutrimento con la quale poter stare al mondo; e poiché forniscono un sostentamento, il corpomente continua a ricordarle e a normalizzarle, fino ad assuefarsi a esse. «Il vissuto traumatico diventa – grazie alla complicità della Mente Errante – un *modus vivendi* che genera una nuova identità, quella del traumatizzato. Questa identificazione è in grado comunque di produrre un vantaggio inaspettato e non trascurabile, anche se inconsapevole nella maggioranza dei casi: il vantaggio della sicurezza. La sicurezza è il cardine della nostra esistenza e la Mente lo sa»⁷.

La difficoltà a integrare e diluire nel flusso dei propri vissuti quelli più traumatici dipende inoltre dal fatto che essi sono carichi di emotività, cioè hanno una forza che li rende particolarmente aggressivi, insistenti e ripetitivi. E la stessa ripetitività, a sua volta, è qualcosa che rinforza l'aggressività e la resistenza di quei vissuti. Il

processo mentale di cui parliamo è infatti sempre, sotto ogni aspetto, un processo circolare.

Dato che la causa principale per cui falliscono i tentativi dell'individuo di liberarsi da uno stato mentale opprimente, disordinato e patologico è il suo stesso attaccamento alla sua condizione morbosa, la soluzione più plausibile per guarire consisterà, chiaramente, in una forma di distacco dalla Mente Errante, di disidentificazione da essa. A tal proposito Di Spazio parla di defusione cognitiva, ricorrendo al neologismo inglese *defusion* per indicare il processo inverso di una fusione, e specificando che tale processo richiede una certa mediazione sensoriale, vale a dire una mediazione adatta a trarre fuori la coscienza dalla sua dispersione mentale, dirigendola nel tempo presente della corporeità, agganciandone le idee, le intenzioni, gli scopi, le emozioni con quanto accade nella realtà circostante. Di Spazio mette a punto un preciso metodo terapeutico di defusione cognitiva a mediazione sensoriale (DCMS); in seguito vedremo meglio in cosa consiste questo metodo, intanto è utile conoscere le indicazioni da seguire affinché sia possibile distanziarsi e distinguersi dalla Mente Errante, scrollarsi di dosso il peso paralizzante dei suoi pensieri e tornare a una condizione psicofisica sostenibile e sana, a uno sviluppo temporale dei propri vissuti non traumatico e non rinnegato, ma armonico e coscientemente mantenuto.

La prima indicazione è vigilare sullo stato dei propri pensieri, consapevoli del fatto che possono diventare, per l'appunto, Mente Errante: il nemico, il tiranno, il sabotatore interiore che ossessiona, avvilisce, immobilizza il proprio *bios*. Quindi serve apprendere le strategie del nemico: la Mente Errante immagina e valuta i vissuti individuali, non li agisce nella situazione presente; rimugina dati mnestici di cose avvenute in passato e si figura cose non ancora accadute, distogliendo il sé dai dati originali del presente; essa «utilizza la *rappresentazione mentale* del tempo come arma letale per imprigionare la sua vittima»⁸; inoltre, la prigionia che essa esercita sulla coscienza attraverso la rappresentazione del tempo è tanto più forte quanto più questo tempo è riempito dalla stessa Mente Errante di giudizi emotivi. In preda alla Mente Errante, infatti, l'io giudica continuamente se stesso in rapporto a ciò

che ha già vissuto o potrebbe vivere in futuro, e i suoi giudizi sono così pesanti, limitativi, tossici, perché sono congiunti agli stati d'animo negativi associati a quei vissuti. «La tossicità», afferma Di Spazio, «è subordinata al legame micidiale fra giudizio ed emozione (giudizio sentito)»⁹.

La Mente Errante colpisce la naturale capacità dell'individuo di elaborare il suo vissuto temporale trascinandolo in degli scenari virtuali che sembrano coerenti e funzionali ai giudizi formulati da essa stessa e che risultano, proprio per la loro coerenza e funzionalità apparenti, fagocitanti per l'organismo e controproducenti non soltanto per esso ma anche per l'ambiente in cui vive. La Mente Errante infatti ha effetti negativi anche sul comportamento che si ha verso gli altri umani e gli altri enti in generale; suscita delle risposte disturbate a ciò che va accadendo perché rende insensate e patologiche le categorie di lettura con cui vengono compresi gli eventi; fa del mondo vissuto in un tale stato mentale un posto inospitale, il quale mostra soltanto ciò che giustifica e aggrava lo stato di sofferenza con cui lo si vive.

Il primo passo verso la via d'uscita, dunque, è vigilare e prendere consapevolezza dei meccanismi del proprio sabotatore interiore. Il secondo passo, con cui si imbocca davvero l'uscita, è invece l'Azione con cui ci si dedica al Presente. Il dinamismo del corpo nel luogo e nel tempo presente, il suo coinvolgimento psicofisico diretto e consapevole in ciò che succede, è di per sé risolutivo. «La transizione dall'inazione all'azione, il passaggio dal Virtuale al Reale, è vincente, ed è tale perché è sganciata dal giudizio della Mente che invece si esprime con valutazioni di grandezza e di importanza (azione piccola o azione grande, sufficiente o insufficiente, da dimenticare o da ricordare). La partita (non la battaglia) con l'avversario interiore si vince nel momento in cui sovvertiamo i suoi ordini e le sue aspettative per generare un'efficace, positiva immersione nella Realtà: la Mente, il Nemico o l'Avversario, adora immaginare la vita, non agirla»¹⁰.

Il principio generale di un metodo terapeutico come quello di Di Spazio è dunque il seguente: maggiore è la cura nella gestione della realtà circostante e attuale, minore è il tempo trascorso nelle maglie della Mente Errante, cioè nell'im-

mobilità di un mondo virtuale che sembra eclissare il luogo proprio del Presente. Solo nel Presente – il luogo dell'avvenimento dei fenomeni, della differenziazione continua e irreversibile degli eventi, del mutamento strutturale di ogni cosa – si va sempre oltre, anche oltre i propri vissuti più dolorosi e patologici; per questo i meccanismi che ci estraniavano da esso ci allontanano anche da forme di salute, gratificazione e pienezza esistenziale.

Defusione Cognitiva a Mediazione Sensoriale: la sua pratica, il suo limite

Sul piano pratico e clinico il metodo terapeutico di Di Spazio, la Defusione Cognitiva a Mediazione Sensoriale (DCMS), si articola in tre passaggi consecutivi che sono l'intenzione, l'azione e la ripetizione, e serve per imparare a osservare da semplici spettatori i propri pensieri e non farsi trascinare e arrestare da essi.

L'intenzione consiste nel mettere a fuoco il contrasto interiore definendo le proprie emozioni e ciò a cui sono dovute; quindi nell'ammettere quale giudizio si ha di sé e della situazione in cui ci si trova. Dei giudizi intenzionali (che riporto dalle testimonianze riferite da Di Spazio) posso essere ad esempio: «Mi sento disonesta verso il mio compagno, perché quando ho abortito non sapevo se il figlio fosse mio o di un altro»; «sono molto arrabbiata con il mio compagno perché non è mai abbastanza quello che sono per lui»; «odio mia figlia perché si accompagna a un violento». Da questi esempi è chiaro che affinché un momento di riconoscimento abbia successo è necessario anche che il giudizio sia quanto più semplice, lineare e onesto possibile.

L'azione sta nel verbalizzare su un foglio di carta il proprio giudizio, specificando la data in cui viene espresso e disegnando sopra il testo una sinusoide come simbolo dell'inversione emotiva (o in altre parole, della liberazione della carica emotiva negativa) che la persona deve compiere mediante tale pratica di intenzione-azione-ripetizione. Inoltre, il foglietto dev'essere letto ad alta voce e con tonalità comica (ad esempio tappandosi il naso): va letto e non recitato a memoria perché attraverso lo sguardo il corpo si focalizza

meglio sul dato presente; invece la voce dev'essere comica perché anche questo è un modo per ridurre l'emotività connessa al giudizio, per alleggerirne il dramma e il peso. Nel complesso tale esercizio «facilita lo spostamento del giudizio invertendone il segnale da virtuale a reale; per la prima volta ho l'opportunità di leggere quello che sento, non di pensarlo solamente. In questo modo mi è possibile radicare nel Presente, nel mondo antitetico a quello della Mente, il contenuto tossico di pensieri sabotanti»¹¹.

La ripetizione quotidiana della lettura, infine, serve a circoscrivere e fissare al momento della lettura il contenuto del foglio, quindi a ridurre ed esaurire (come avviene in ogni esercizio fisico) la carica emotiva negativa associata a quei pensieri; è un gesto con cui si scarica il peso che si ha sempre addosso.

Di Spazio non ci informa sui risultati individuali né su quelli complessivi dell'applicazione della DCMS, ma avverte che è opportuno praticarla insieme alla guida di uno specialista affinché abbia un buon esito – d'altra parte il suo interesse è innanzitutto illustrare ai lettori il senso e i concetti generali del suo metodo. Sicuramente, al di là dei risultati positivi che egli ha potuto verificare, i principi su cui si fonda la DCMS presentano alcune limitazioni sulle quali serve riflettere al fine di rendere sempre più adatto ed efficace tale metodo. Si è già accennato ai limiti principali e generali di un processo di disidentificazione dalla Mente Errante, ma vediamoli nuovamente con più chiarezza.

Il primo limite, quello più evidente/superficiale, è la naturale resistenza dell'individuo a mutare il suo costante, tipico e familiare sistema di vita nonostante questo sistema sia causa di disturbi e patologie e la possibilità di mutarlo sia l'unico modo per acquisire una condizione di salute e benessere. Di conseguenza anche un percorso curativo può sembrare una minaccia, qualcosa da evitare «perché si preferisce la sicurezza negativa del dolore, un luogo tossico ma conosciuto. Cosa accadrà se perdo l'ancora che mi fissava all'abisso del malessere?»¹².

Il secondo limite, più profondo e sostanziale, è dato invece dal fatto che l'identità di un essere umano consiste proprio in ciò che si è chiamato

«mente» o «corpomente». Infatti, se è vero che «io sono la mente e viceversa» e che la Mente Errante è uno specifico stato (morboso) dell'io, una fenomenologia (critica, insana) della propria identità umana, mi sembra che sia molto difficile, se non impossibile, sottrarsi a se stessi, o per essere più chiari, rimuovere da sé uno stato intrinseco alle possibilità congenite del nostro organismo. Con questo non intendo dire che non esiste cura per la Mente Errante, anzi, riconosco che sono fondamentali delle ricerche come quelle Di Spazio, finalizzate a comprendere e spiegare come non innescare/disinnescare processi mentali dannosi per l'organismo. Tuttavia, per quanto ci si possa addestrare «a considerare la Mente Errante come un virus che ha infettato il Pensiero; [...] qualcosa di esterno che mette in grave pericolo la vita stessa»¹³, penso sia improbabile una disidentificazione netta e definitiva dalla fisionomia della Mente Errante, proprio perché essa appartiene radicalmente all'identità umana e si è sempre nella possibilità d'acquistarla. Io non sono soltanto la vittima di un eventuale stato psicofisico di arresto e malessere; sono anche il tiranno che crea la prigionia e vi comanda. Non posso assumere la prima identità senza che abbia già assunto anche l'altra.

Cronobiocibernetica

La teoria della Mente Errante riguarda fondamentalmente alcuni modi essenziali in cui la persona può vivere il suo tempo passato, presente e futuro; quindi è un'analisi chiaramente legata al tema della temporalità ontologico-esistenziale dell'umano ed è anche, sotto questo aspetto, un esito coerente e recente della ricerca che Di Spazio conduce da oltre un ventennio sul plesso organico di corpo e tempo. Le indagini di Di Spazio presentano infatti dati, risultati e chiarimenti importanti per la conoscenza sia scientifica che filosofica del tempo. Perché in esse il tempo è presente – anche se spesso in maniera implicita a categorie e osservazioni mediche – come materia, tessuto connettivo, logica e dinamica complessiva di ogni elemento e funzione del nostro organismo; quindi come continuo vissuto tem-



porale da cui e in cui confluisce ogni movimento e stato del nostro corpo; come processo unitario e sempre differente degli eventi corporei, identità stessa del corpo umano, o in una parola, «corpotempo». Una parola essenziale, quest'ultima, della metafisica materialista e temporale di Alberto Giovanni Biuso, con la quale la prospettiva teoretica e scientifica Di Spazio converge perfettamente, come si nota subito dal fatto che anche Di Spazio formula espressioni indicative della radicale congiunzione di corpo e tempo quali, ad esempio, «mappaggio spinale del tempo (*Spinal Age-Mapping*)», «modello cronobiologico» del corpo umano, «equivalenze spinotemporali»¹⁴.

La conoscenza del corpotempo non può naturalmente non includere (anche) lo studio della memoria umana, la quale nasce, evolve, muta e si conserva proprio dalla temporalità e nella temporalità del corpo. I risultati scientifici del lavoro di Di Spazio vertono proprio su questo: sul nesso esistente tra lo sviluppo temporale di un individuo, i dati mnestici che in tale sviluppo si riproducono e fondono nell'identità individuale, e le reti neurali che trasmettono questi dati. Più precisamente: Di Spazio esamina i dati mnestici che possono essere plausibili concause di patologie e disturbi psicosomatici perché nascono da eventi traumatici in grado di incrinare e sconvolgere il normale stato di salute dell'organismo. Anche per questo dà ai propri studi il nome di «cronobiocibernetica», cioè scienza del gover-

no delle dinamiche temporali dell'organismo (il termine cibernetica deriva dall'antico sanscrito e significa timone, ma è stato associato anche al greco κυβερνάω, che vuol dire appunto governare, guidare, dirigere, reggere), nel doppio senso del genitivo. Da un lato, infatti, è il governo che il Tempo esercita sul corpo mostrando una potenza, un impatto così determinante che ci spinge a dire: «Così come il Corpo memorizza, [...] il Tempo somatizza»¹⁵, somatizza sia nel senso generale che riproduce la natura del corpo, la corporeità come tale, sia nel senso specifico che tutto ciò che accade al corpo lascia su di esso le sue tracce, i suoi segni, nei quali rientrano anche le patologie, i disturbi, le crisi di vario tipo che viviamo. Dall'altro lato, invece, è il governo che da sempre cerchiamo d'avere sul Tempo, adoperandoci per comprendere la sua natura e curarci dei suoi effetti, ad esempio elaborando un metodo terapeutico per verificare i possibili collegamenti organici tra le memorie traumatiche di una persona e i disturbi psicosomatici di cui essa soffre e per sanare il nesso crono-biologico individuato.

Memorie somatiche del dolore

Servendosi proprio di un metodo di questo tipo Di Spazio ha potuto dimostrare la validità della sua interpretazione temporale dei punti di Hua Tuo (celebre medico cinese vissuto tra il II secolo e i primi anni del III secolo). Tali punti, noti anche come «cronozonidi», rappresenterebbero nel corpo umano, specificatamente nelle apofisi della colonna vertebrale, dei riferimenti a determinate informazioni biografiche del paziente e quindi anche agli anni di nascita (dal primo al novantesimo anno) a cui risalgono quelle informazioni. In breve: ogni punto di Hua Tuo è un segnatepo delle diverse età che una persona ha già compiuto o compirà.

Dai riscontri delle sue indagini Di Spazio può affermare che «è possibile “toccare” la dimensione temporale, sfiorando semplicemente le creste ossee dei processi spinosi del rachide. [...] la digitopressione sul punto D3 “accende” le reti di memoria del 16° o del 45° anno di vita. Questa



possibilità di intervento diventa molto importante se in quel determinato intervallo temporale si è consumata una esperienza stressante, che ha condizionato per esempio l'insorgenza di attacchi di panico o di una periartrite scapolo-omeroale destra»¹⁶.

Il fatto che sia possibile individuare i disturbi organici di un paziente stimolando (con la digitopressione o con il martelletto neurologico) i punti Huatuojiay fa pensare che nel periodo temporale associato ai punti percossi il paziente abbia vissuto qualche evento traumatico che ha provocato l'insorgenza di quei disturbi. In altre parole: una persona vive degli eventi particolarmente critici, quindi li fa suoi, li assimila, li memorizza, li registra e li riproduce psicosomaticamente come dati corporei di innumerevoli tipi; dati che possono diventare nocivi se non si è in grado di elaborare e superare in qualche modo il trauma di quegli avvenimenti. Lo stato emozionale che si è scatenato in un certo momento può infatti persistere a lungo, comportando vari scompensi, disturbi e patologie; la medicina olistica esamina e cura questi disturbi intervenendo (anche) sui punti Huatuojiay citati prima, vale a dire, provando a rilevare e a comprendere la dimensione, l'origine, la natura temporale dei disturbi osservati. Essa vede nel sintomo una traccia, un'informazione e una memoria psicosomatica di un evento temporale, cioè un modo ulteriore in cui quell'evento si è manifestato, si è sviluppato e continua a essere presente.

In questo ambito medico sicuramente non convenzionale scopriamo come il corpo umano sia animato e percorso da innumerevoli dati mnestici e perché sia necessario risalire a questi dati ricorrendo all'analisi clinica e all'interpretazio-

ne teoretica di alcune zone dell'organismo. Saper leggere e trattare questi dati mnestici è infatti fondamentale perché significa poter intervenire curativamente sulle sofferenze che logorano la vita personale, sulle emozioni negative suscitate e acuite da certi eventi, sui mali psicofisici in cui si mutano e si archiviano i vissuti dolorosi. Non solo: in un contesto simile il sapere scientifico può munirsi di cognizioni, definizioni, metodologie più adeguate e utili alla comprensione dei suoi diversi oggetti di indagine e anche, più in generale, della realtà temporale del corpo umano. Ad esempio, alla luce dei risultati ottenuti dalla pratica delle tecniche di stimolazione dei punti paraspinali è possibile esaminare meglio e rivalutare la natura, l'estensione, gli effetti dei dati mnestici, e pertanto, estendere l'indagine alla dimensione temporale da cui provengono questi dati. Certe risposte anomale dell'organismo, infatti, sarebbero causate (anche) da forme somatiche di memorie immagazzinate nel rachide, e tali forme avrebbero acquisito la loro particolare struttura/funzione attraverso il processo filogenetico e ontogenetico dell'evoluzione temporale del corpo umano. Come spiega Di Spazio con un linguaggio più tecnico: «Le verifiche sperimentali inducono a credere che l'onda vibratoria prodotta dalla percussione del martelletto sull'emergenza ossea dell'apofisi spinosa, si trasferisca attraverso il liquido cerebro-spinale alla corrispondente porzione spinomidollare, attivando in questo modo particolari circuiti neurali, generanti a loro volta la risposta neurovegetativa a distanza. Ma la possibile esistenza di questi particolari circuiti neurali a livello spinomidollare allungherebbe la lista delle aree dedicate ai processi di memoria, che non sarebbero più confinate all'interno della scatola cranica, ma estese a tutto il nevrasso»¹⁷. Ciò sarebbe del tutto coerente con la constatazione del fatto che «la lunghissima storia evolutiva dell'apparato spinomidollare, denominato "cervello rettile" da MacLean e valutabile in almeno 250 milioni di anni, consentirebbe una più stabile e fidata conservazione di dati mnestici (in particolare quelli a matrice stressante per le loro possibili ripercussioni sulla conservazione dell'individuo e della specie), rispetto alle molto più recenti strutture corticali»¹⁸. Queste considerazioni fondamentali per la ricerca scientifica suggeriscono come l'esame, la co-

noscenza, la cura delle espressioni sofferenti del corpo siano illuminati dalla scoperta dei processi di memoria; scoperta che a sua volta dipende dalla comprensione della nostra storia evolutiva e temporale.

Un altro risultato significativo riguarda le cicatrici cutanee. Per la medicina non convenzionale le cicatrici segnano sul corpo delle zone di interferenza particolari (nel senso che hanno caratteristiche esclusive per ogni individuo). È stato infatti possibile verificare come la presenza delle cicatrici cutanee influisca negativamente nell'espressione sintomatica e patologica con la quale un corpo risponde alle tecniche di stimolazione della *Spinal Age-Mapping*: la mappa spinale comune agli esseri umani nella quale sono stati fissati i punti di Hua Tuo. Ma si è constatato anche come un intervento clinico specifico sulle cicatrici riesca a influire positivamente sulle stesse aree di dolore che vengono attivate e curate mediante la stimolazione dei punti Huatuojiay, cioè dei riflessi neurovegetativi propri di un corpo sottoposto a tale stimolazione. Questo significa che è possibile colpire da più postazioni, quindi con maggiore possibilità di successo, uno stesso bersaglio come per l'appunto una zona insana dell'organismo, presa in esame dall'analisi e dalla pratica terapeutica della medicina olistica anche come zona di registrazione, ripetizione e conservazione di un evento temporale che ha potuto provocarla.

In conclusione: un vissuto traumatico lascia innumerevoli tracce nell'organismo, particolari memorie che si incorporano; la scienza medica può e deve intervenire su di esse, ad esempio trattando nel modo corretto delle ferite come le cicatrici cutanee, oppure dei marcatori temporali come i punti Huatuojiay, la cui stimolazione può provocare i riflessi sintomatici del corpo e consente perciò di osservare e curare tali risposte. Ma qui non si tratta soltanto di guarire da un disturbo o una malattia temporanei; più in generale, infatti, riconoscere, esaminare, trattare determinati dati mnestici significa rievocare un passato doloroso e provare a rompere il suo incantesimo sul presente, cercare di inibire gli effetti di una crisi che si ripercuote continuamente su tutto ciò che siamo e che facciamo, sanare una vita personale e quotidiana che duole nella sua interezza.

Note

¹ V. Di Spazio, *Disobbedire alla mente errante. Defusione cognitiva e mediazione sensoriale*, Edizioni Spazio Interiore, Roma 2021, p. 16.

² A.G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, Olschki, Firenze 2013, p. 6.

³ V. Di Spazio, *Disobbedire alla mente errante*, cit., pp. 17-18.

⁴ Ivi, p. 28.

⁵ Cfr. Okbay, A., Baselmans, B., De Neve, J.E. et al. *Genetic variants associated with subjective well-being, depressive symptoms, and neuroticism identified through genome-wide analyses*. Nat Genet 48, 624–633 (2016). <https://doi.org/10.1038/ng.3552>.

⁶ V. Di Spazio, *Disobbedire alla mente errante. Defusione cognitiva e mediazione sensoriale*, cit., p. 34.

⁷ Ivi, pp. 46-47.

⁸ Ivi, p. 39.

⁹ Ivi, p. 51.

¹⁰ Ivi, p. 30.

¹¹ Ivi, pp. 59-60.

¹² Ivi, p. 58.

¹³ Ivi, p. 34.

¹⁴ Id., *Cicatrici cutanee e temporalità* (2005), https://www.agopuntura.org/webhtml/html/mandorla/rivista/numeri/Dicembre_2005/CICATRICI%20CUTANEE%20E%20TEMPORALITA.htm (consultato il 15.11.2021)

¹⁵ Id., *Cronobiocibernetica* (2004), https://www.agopuntura.org/webhtml/html/mandorla/rivista/numeri/Dicembre_2004/cronobiocibernetica.htm (consultato il 15.11.2021)

¹⁶ Id., *Cicatrici cutanee e temporalità*, cit.,

¹⁷ Id., *Cronobiocibernetica*, cit.

¹⁸ *Ibidem*.

L'ÈRE DU TOTALITARISME SANITAIRE ET LES CORPS À LIBÉRER

di
LUCIA GANGALE

Le corps et la santé au centre d'une politique de contrôle

Dans le récit dominant qui se déroule depuis deux ans, le corps semble être devenu un objet à utiliser et à consommer par les politiques mises en place pour lutter, disent-ils, contre l'urgence Covid 19.

De temps en temps, face à des vagues et des variations toujours nouvelles, le corps humain, de sujet d'autodétermination individuelle, devient avant tout un sujet à *emprisonner*, puis un sujet à soumettre à une *expérimentation* continue, et enfin un sujet à *contrôler* au moyen d'un douteux pass sanitaire sans aucune valeur sanitaire.

Le rite de passage de l'enfance à l'adolescence devient malheureusement une inoculation, comme une condition nécessaire pour avoir une vie sociale égale à celle de ses pairs, sous peine d'exclusion et de marginalisation du corps social.

« Cueillez des aujourd'hui les roses de la vie », disait à juste titre le poète français Pierre de Ronsard, grand amateur de fleurs et de choses douces qui vivait à la Renaissance. Au XXI^e siècle, après des siècles de lutte, après la conquête progressive des droits sociaux, après toutes les avancées du progrès technologique, cette rose de vie si nécessaire semble ne jamais fleurir. Son épanouissement est toujours repoussé un peu plus loin, toujours confiné à surmonter la prochaine urgence.

Le contrôle systématique de nos mouvements et de nos vies, sous prétexte de la haute contagiosité et de la circulation du virus sous des formes toujours nouvelles, n'appartient même pas aux périodes sombres du XX^e siècle précédent, au cours duquel, comme on le sait, circulait le SIDA, une maladie qui a touché 60 millions de personnes et provoqué 25 millions de décès¹.

Comme je l'ai déjà écrit ailleurs², nous vivons depuis plusieurs années dans un état d'urgence

pérenne que les médias génèrent et alimentent avec art. L'information publique, moment après moment, tourne autour du thème du jour et martèle le même sujet pendant des mois. Jusqu'à ce que ce même sujet s'épuise pour faire place à un nouveau thème, sur lequel on insiste avec la même obsession, générant des émotions malheureuses dans le public : principalement la peur, la haine, l'anxiété. La politique s'y insinue afin de plier les citoyens à ses ordres et à sa volonté. Ce n'est pas un hasard si depuis deux ans, dans un contexte de fatigue générale, les médias martèlent l'urgence du Covid et le salut apporté par les vaccins (ou plutôt les sérums génétiques expérimentaux), qui s'avèrent avoir une durée de vie limitée et nécessitent donc des rappels à vie, qui ne peuvent plus être comptés après les deux doses déjà administrées à la grande majorité de la population³.

Massimo Fini, l'un des journalistes italiens les plus connus, écrit à cet égard :

Il vaudrait mieux déclarer qu'en Italie la Constitution est suspendue jusqu'à une date à déterminer. Non seulement parce que presque toutes les libertés garanties par la Constitution ont été abolies au cours des deux dernières années, mais aussi parce que l'ensemble du dispositif institutionnel a été brisé. Le Parlement, qui devrait être l'épine dorsale d'une démocratie, est contourné par des décrets-lois continus qui, à leur tour, échappent au Conseil des ministres parce que les chefs des différents départements sont informés cinq minutes avant leur publication et donc, en fait, sans pouvoir les lire. Ils approuvent dans l'obscurité. Mario Draghi et ses acolytes décident. Autrefois : une adulation renversée

sur Mario Draghi qui ne lui aurait pas plu non plus car elle est excessive et contre-productive, Roberto Napolitano a présenté sur Sky's Tg24, une télévision autrefois intéressante et qui s'est désormais aplatie sur toute *communis opinio*, un livre intitulé : *Mario Draghi. Le retour du Chevalier blanc*, qui devrait faire rougir non seulement ceux qui l'ont écrit mais aussi ceux qui l'ont lu⁴.

L'urgence sans fin provoquée par le coronavirus est plus forte que toutes les autres que la politique a utilisées au fil des ans (urgence immigrée, féminicide, terrorisme islamique, urgence climatique), précisément parce qu'elle touche l'aspect qui touche les gens de plus près, à savoir leur santé. Du *contrôle* des corps et de leurs mouvements (emprisonnement, immobilité, enseignement à distance, interdictions de voyager, applications Immuni, fauteuils roulants ratés qui ont fini dans les décombres, et maintenant une carte verte qui est un laissez-passer pour faire de la vie sociale), le contrôle gouvernemental est étendu au contrôle des esprits, avec pour résultat de créer des divisions au sein des familles (divisées entre vaccinistes et non-vaccinistes) et un choc social sans précédent, qui s'exprime ces derniers mois par des manifestations pacifiques mais puissantes sur les places italiennes, toujours habilement dissimulées par les médias embauchés⁵. Certes, dans un essai philosophique, je ne veux pas m'étendre sur des aspects de la chronique nationale et internationale connus de la majorité des citoyens, mais plutôt proposer quelques pistes de réflexion sur la façon dont, au nom de cette urgence, toutes les garanties constitutionnelles sont tombées les unes après les autres, et donc aussi l'autodétermination des personnes sur leur propre corps.

En effet, dans un premier temps, les gens ont été contraints de ne pas sortir de chez eux et de pratiquer le protocole délétaire (marqué Speranza) de « tachypyrine et attente vigilante », qui a fait tant de dégâts et tant de morts dans son application. La rhétorique du « restons à la maison et revenons plus forts demain » et les chants des balcons pour contourner l'asphyxie de l'empris-



onnement forcé ont prévalu.

Ensuite, l'Italie a continué avec des zones jaunes, des zones blanches et des zones rouges, en fonction du pourcentage de personnes infectées dans telle ou telle région d'Italie.

Troisièmement, ne voulant pas assumer la responsabilité d'une vaccination obligatoire, le gouvernement italien, unique en Europe, l'a imposée subrepticement, en interdisant à ceux qui ne se vaccinent pas de travailler ou qui ne se soumettent pas à la torture du test antigénique toutes les 48 heures à leurs frais. Le pire est peut-être l'Autriche qui, à partir du lundi 8 novembre 2021, a activé de nouvelles restrictions pour les personnes non vaccinées, qui ne pourront plus entrer dans les bars et restaurants (même en plein air), les cinémas, les théâtres, les salons de coiffure et les instituts de beauté, ne pourront plus séjourner dans les hôtels ou assister à des événements réunissant plus de 25 personnes ou utiliser les remontées mécaniques. Une annonce qui a également été chaleureusement accueillie par de nombreux Italiens vaccinés. Cela confirme l'impression qu'il existe une séparation, aussi bien mentale que physique, entre ceux qui ont reçu le vaccin et une minorité d'individus considérés comme « contagieux ».

Enfin, le gouvernement italien a interdit les manifestations dites « no-vax » (une autre étiquette attachée par le courant dominant aux personnes qui refusent le vaccin, ou plutôt le sérum génétique expérimental, ou qui présentent un tableau clinique qui les empêche d'être inoculées. Ou

bien ils n'ont aucun problème de santé et veulent se protéger des infarctus et des myocardi-tes et autres effets liés à l'inoculation) même lorsqu'ils se déroulent de manière tout à fait pacifique (à commencer par les manifestants de Trieste, même si l'onde de choc a balayé toute la péninsule, dans le silence assourdissant des médias). En ce qui concerne les effets indésirables des vaccins, je vous suggère le site <https://www.vaxtestimonies.org/it/>, avec les témoignages glaçants de plusieurs personnes inoculées.

Le corps et un nouveau style de communication politique

Le style de communication des hommes politiques s'est également adapté à l'époque.

Leurs postures et leurs déclarations ont acquis une gravité sans précédent. La déclaration de Draghi selon laquelle « les personnes qui ne se font pas vacciner mourront » en est un exemple. Une affirmation largement contredite par les faits, car de nombreuses personnes qui se retrouvent en soins intensifs sont vaccinées avec deux et même trois doses.

Dans la période historique où des gestes de barrière tels que la distanciation et le masquage sont nécessaires, le politicien de service ne se mêle pas à la foule. Le pouvoir interdit et punit les dissidents, et plus que jamais ne dialogue pas et ne s'expose pas. Les déclarations de Mario Draghi sont presque inexistantes, contrairement à celles, surabondantes, de l'ancien Premier ministre Giuseppe Conte, qui a été accusé de faire trop d'annonces à la télévision au début de la pandémie.

On pourrait faire de nombreuses comparaisons entre les styles de communication d'aujourd'hui et ceux qui les ont précédés. Je fais référence, par exemple, au style populiste des représentants de la Lega (avec ses rassemblements classiques) et, en partie, également au style toujours très surexposé et séduisant de Berlusconi. Pensons au mélange continu du Chevalier et de Salvini dans la foule. Un *modus operandi* presque inconcevable dans cette phase historique⁶.

Au sein des programmes de la télévision nationale, il semble y avoir une contradiction sur la

question des vaccins, en effet les dissidents par rapport au nouveau vaccin du catéchisme sont réduits au silence ou mis au pilori (les cas de Montagnier et De Donno enseignent), sans tenir compte des questions légitimes et de l'analyse rationnelle des faits. La pensée critique est réduite au silence à la télévision, tandis que les manifestations pacifiques sont interdites sur les places publiques, même par la force⁷. On en revient donc à la logique selon laquelle un Léviathan sanitaire suprême dispose du corps des gens, qui emprisonne, immobilise, punit.

Le corps et la psyché : discipline et surveillance

Michel Foucault, dans *Surveiller et punir*, a montré comment, alors que la loi interdit ou impose, la discipline produit des corps prêts à accomplir les tâches requises :

Le corps est aussi directement immergé dans un champ politique : les rapports de force opèrent une emprise immédiate sur lui, l'investissent et le marquent, le forment, le torturent, le contraignent à certains emplois, l'obligent à des cérémonies, lui demandent des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique. C'est largement en tant que force productive que le corps est investi par les rapports de pouvoir et de domination, mais, en retour, sa constitution en force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement : le corps ne devient une force utile que lorsqu'il est à la fois un corps productif et un corps assujéti⁸.

Giovanna Cracco dans un article éclairant intitulé *Contre le Pass Sanitaire. L'enjeu : discipline et surveillance*⁹, se référant à Foucault, affirme : « L'art de la punition, dans le régime du pouvoir disciplinaire, ne tend ni vers l'expiation

ni exactement vers la répression, mais effectue cinq opérations distinctes : [...] elle compare, différencie, hiérarchise, homogénéise, exclut. En un mot, il normalise. [...] A travers les disciplines, le pouvoir de la Norme apparaît. Il importe peu que la "norme" créée soit complètement illogique... ».

N'oublions pas que le philosophe allemand Günther Anders (1902-1992), a écrit que tuer l'esprit critique est fonctionnel aux programmes du pouvoir et de la politique :

Pour étouffer par avance toute révolte, il ne faut pas s'y prendre de manière violente.

Les méthodes du genre de celles d'Hitler sont dépassées. Il suffit de créer un conditionnement collectif si puissant que l'idée même de révolte ne viendra même plus à l'esprit des hommes.

L'idéal serait de formater les individus dès la naissance en limitant leurs aptitudes biologiques innées. Ensuite, on poursuivrait le conditionnement en réduisant de manière drastique l'éducation, pour la ramener à une forme d'insertion professionnelle. Un individu inculte n'a qu'un horizon de pensée limité et plus sa pensée est bornée à des préoccupations médiocres, moins il peut se révolter. Il faut faire en sorte que l'accès au savoir devienne de plus en plus difficile et élitiste.

Que le fossé se creuse entre le peuple et la science, que l'information destinée au grand public soit anesthésiée de tout contenu à caractère subversif¹⁰.

Qu'y a-t-il de mieux que le contrôle de la psyché des gens, que le contrôle par la manipulation de leur esprit ?

Mais il y a aussi un autre aspect très intéressant et à bien des égards inquiétant de ce que nous vivons. C'est-à-dire que le scénario dans lequel nous sommes plongés a été prédit par certains films sur le thème des virus qui se répandent



parmi l'humanité (et que certaines littératures incluent parmi les théories dites de conspiration). Parmi ces films à fonction prédictive, se distingue *Contagion*, dont l'intrigue semble nous préparer à ce qui est l'histoire de nos jours. En Chine, un virus très contagieux se déclare, causé par le croisement d'un virus entre une chauve-souris et un porc, et ce virus se propage bientôt parmi l'humanité avec des variantes toujours différentes. Sur Internet¹¹, j'ai trouvé un article intéressant et inhabituel qui établit un lien entre la sortie du film *Contagion* en 2011 et l'Assemblée mondiale de la santé qui se tient la même année, à laquelle participe le célèbre magnat américain Bill Gates, qui est là pour annoncer la « décennie des vaccins » (2011-2021) et pousser les gouvernements à mettre en œuvre des protocoles de vaccination. Ce qui n'est étrangement pas une coïncidence, c'est que Bill Gates travaille avec l'OMS à la production du film *Contagion*, qui détaille ce qui s'est passé en 2021 avec le déchaînement des vaccins au cœur de la politique gouvernementale. À partir de *Contagion*, d'autres films sont sortis, qui s'inscrivent dans la veine de la « programmation prédictive » et ont progressivement commencé à ouvrir la voie aux événements. En d'autres termes, l'écran a habitué les esprits à accepter un État qui protège ses citoyens, en leur retirant progressivement leurs droits et libertés fondamentales (travail, parole, manifestation, critique, mouvement), de sorte que quiconque remet en cause la gestion de

la pandémie sera un infectieux ou un fou à interner. Depuis 2011, on constate une augmentation de 1000% des productions cinématographiques sur les épidémies et les pandémies, sans parler des séries télévisées. Et ce, parce que le message doit être répété, répété et répété pour créer un conditionnement collectif si fort que personne ne peut y échapper¹².

En conclusion, le contrôle numérisé de la vie des gens pose de sérieux problèmes à la démocratie, qui ont déjà été mis en évidence avant même l'entrée en vigueur du passeport vert.

En effet, par exemple, Stefano Epifani écrit :

L'un des exemples les plus frappants de ce phénomène, au plus fort de l'urgence Covid-19, a été l'application des technologies numériques au processus de *contact tracing* visant à cartographier les contagions afin de les contenir. Cette activité est traditionnellement réalisée au travers d'entretiens longs et complexes avec des personnes victimes de la contagion mais qui, de toute évidence, a vu dans la technologie numérique un allié potentiel de grande importance. Ce n'est pas une coïncidence si, dans le cadre d'une stratégie plus complexe définie par l'Organisation mondiale de la santé comme les "Trois T" (*Trace, Test, Treat*), des initiatives ont été lancées dans le monde entier pour gérer le processus de traçage des personnes infectées et de leurs contacts, sur la base de l'utilisation des technologies numériques.

Le problème est que, en numérisant ce processus, ce qui était jusqu'à présent une activité de contrôle épidémiologique risque de devenir, s'il n'est pas correctement appliqué, un véritable instrument de contrôle de masse. [...]

Ce qui rend l'activité de *contact tracing* particulièrement délicate par rapport à des dimensions qui dépassent la santé publique et touchent à la sphère d'autres droits fondamentaux des ci-

toyens, ce n'est pas tant la technologie elle-même, mais plutôt la modalité et la logique avec laquelle elle est mise en œuvre. Aujourd'hui, nous sommes potentiellement en mesure de suivre les allées et venues de chaque personne possédant un *smartphone*, les personnes avec lesquelles elle a été en contact et la durée de ce contact. Sans compter - dans certains cas (ceux où l'on dispose, en plus d'un *smartphone*, d'une *smartwatch*, par exemple) - certaines données biométriques de base, comme la température corporelle ou le rythme cardiaque. Et une grande partie de ces informations, il faut bien le dire, est à la disposition des plateformes offrant des services en ligne aux utilisateurs. Les plateformes qui utilisent ces données précisément pour fournir les services qu'elles proposent, et qui fondent leur modèle économique sur la disponibilité de ces informations. Un modèle économique qui - pour les moteurs de recherche, les sites de commerce électronique, les sites de réseaux sociaux, les intermédiaires numériques - fait de la disponibilité de ces données et de la capacité à les utiliser pour les transformer en valeur économique une *conditio sine qua non* de son existence.

Ce n'est pas un hasard si Shoshana Zuboff, utilisant une métaphore peut-être un peu apocalyptique mais particulièrement pertinente, a défini le capitalisme des plateformes comme un "capitalisme de surveillance".

Il est curieux qu'à une époque de grande confusion pour les gouvernements du monde entier, la solution qui se rapproche le plus de celle décrite n'ait pas été proposée par le gouvernement d'une démocratie particulièrement éclairée. Au lieu de cela, ce sont deux plateformes, Apple et Google, qui ont convenu d'une norme qui est immédiatement devenue mondiale. Un peu comme les capita-

listes de plate-forme qui prennent leur revanche sur les démocrates de surveillance¹³.

Logique sacrificielle et cage d'acier

Il est indiscutable, à la lumière de ce qui a été dit jusqu'à présent, que nous vivons une époque où la démocratie est mise à rude épreuve. Il existe des questions d'éthique médicale et juridique qui touchent à nos vies et à nos corps, de sorte que la critique et la dissidence légitimes ne peuvent être systématiquement réprimées afin de justifier l'idéologie salvatrice du vaccin. Si les victimes de vaccins qu'il y a eu jusqu'à présent (toujours liquidées avec la formule "pas de corrélation") ont signé une feuille de consentement éclairé qui est un bouclier criminel pour l'État et les entreprises pharmaceutiques et que, par conséquent, leurs familles n'ont droit à aucune indemnisation, n'est-ce pas un non-sens de défendre éthiquement le principe de la vaccination obligatoire ?

Nous sommes en guerre aujourd'hui. Une guerre idéologique et extrêmement violente qui se joue sur notre peau, comme le rapporte avec une clarté cristalline et une logique de fer cet article :

"Nous sommes en guerre".

Pour ceux qui ne l'auraient pas encore compris, nous sommes en guerre. M. Macron l'a même affirmé en direct à la télé. Certes, une guerre d'un genre nouveau, mais une guerre malgré tout.

L'idéologie qui impose cette guerre est extrêmement simpliste, terriblement violente et diablement efficace. Elle tord la réalité pour nous faire croire qu'il ne peut y avoir qu'un seul et unique problème qui mérite toute notre attention.

Ce problème ne peut être réglé que par une seule et unique solution (brevetée), véritable panacée : une "vaccination" expérimentale universelle. C'est trop simple : "il n'y a pas d'alternative", le credo néolibéral par excellence.

Et puis, quand on y pense, la vaccination de masse n'est-elle pas intrinsèquement totalitaire ? Non seulement elle vise la soumission totale des individus et ne peut s'imposer que par coercition, terreur, propagande et autres bons pour une bière gratuite ...

Mais surtout, il s'agit de l'intrusion ultime dans l'intime : la modification forcée et potentiellement irréversible de l'organisme de chaque Humain. Et peu importe notre singularité : femme enceinte, vieux diabétique, bébé baveux ou jeune athlète, nous avons tous droit au même produit standardisé (breveté). La différence biologique est simplement niée.

Pour faire passer la pilule, on affirme que ces sacrifiés sont "acceptables" au regard du "bien commun"¹⁴.

Nous sommes d'accord avec l'auteur du texte rapporté jusqu'à présent, lorsqu'il affirme que la seule solution pour faire face à la logique sacrificielle qui sous-tend les vaccins testés (et pas seulement ceux-là) est de revoir le cadre réglementaire interne, à la lumière duquel, aujourd'hui encore, les victimes et leurs familles sont condamnées à subir cette violence institutionnelle et à gérer, en plus de leurs préoccupations sanitaires, une charge morale et financière épuisante.

Pour commencer, tout le réseau d'intérêts impliquant les entreprises pharmaceutiques, la politique, les comités d'experts et la pharmacovigilance devrait tomber. Et encore :

Le doute devrait bénéficier aux patients : la charge de la preuve doit porter sur les laboratoires et le produit doit être « présumé coupable » jusqu'à preuve du contraire¹⁵.

Toutes les victimes des effets secondaires des vaccins sont laissées à elles-mêmes et doivent supporter le poids de leur nouvelle condition¹⁶. À cet égard, il est donc clair que la vaccination ne peut et ne doit pas être obligatoire pour qui-

conque, et que chaque personne doit donc décider elle-même de se faire vacciner, sur la base d'un calcul coûts-avantages personnel. Le terme « no-vax », habilement créé pour soutenir la dissidence, ainsi que l'idée que nous sommes tous contagieux, est une tactique discutable pour susciter la peur et semer la discorde. Le journalisme italien, ainsi que le journalisme français, qui est largement financé par les gouvernements pour soutenir les choix gouvernementaux, a soutenu depuis le début de la pandémie des informations biaisées, qu'il serait plus correct de qualifier de désinformation.

La protection de son propre corps et la santé du psychisme ne peuvent pas être continuellement l'objet du triomphalisme vaccinaliste, de disputes entre virologues en proie à une faim malade de visibilité, de paroles de gourous, ni même d'un scientisme fou qui considère les vaccins comme le prêt-à-porter du salut et le pass sanitaire comme le laissez-passer vers le soleil du futur. La gestion violente et à courte vue du "gouvernement des meilleurs" (avec un consentement non éclairé sous le chantage d'une suspension de travail) a alimenté un conflit social devenu incontrôlable. Les responsabilités de l'information publique sont anormales et aberrantes. Ces dernières années, afin d'identifier les deux tendances qui se manifestent en politique, le populisme et le technocratisme, on a souvent parlé de technopopulisme.

Lorenzo Castellani écrit :

Aujourd'hui, il s'agit de faire face à l'urgence sanitaire et de limiter la contagion, et demain il s'agira peut-être de gérer une crise économique et sociale qui s'annonce profonde. Après la pandémie, l'évocation de l'urgence et le recours à des pouvoirs extraordinaires par des dirigeants politiques en difficulté, pour des raisons diverses et plus futiles, afin de stabiliser leur pouvoir et de neutraliser les conflits politiques, pourraient devenir une pratique plus répandue.

L'impression est qu'après des années de sursauts électoraux des partis pop-

ulistes, nous sommes aujourd'hui confrontés à une possible "explosion technocratique", qui a mûri au sein de l'état d'exception susmentionné, et qui se déploie tant au niveau européen qu'au niveau national¹⁷.

L'auteur cité plus haut voit lucidement la croissance de la cage d'acier des règles, des procédures, de la bureaucratie et des comités techniques qui se perpétuent et s'accroissent avec la crise.

Des corps et des vies à libérer

Comme à tout moment de l'histoire, la phase que nous vivons doit suivre son cours et prendre fin. Une fois qu'elle sera terminée, l'espoir est que nous aurons une nouvelle conscience de notre propre corps et un sens renouvelé de la responsabilité pour ce qui nous entoure. Surtout, nous devons construire et habiter de nouveaux espaces physiques qui vont au-delà de la dimension numérique, désormais omniprésente dans nos vies. Cela signifie que nous devons recommencer à habiter la *polis*, où chacun peut faire l'expérience directe du social et du politique, et que nous n'avons plus besoin des récits de guerre, de la distanciation sociale qui devient un désintérêt public, et des décisions des hommes seuls responsables, dont nous devenons de simples spectateurs. Nous devons également nous libérer des expériences médiatiques qui modifient notre perception du monde. En bref, nous devons reprendre notre vie en main, il y aura une économie à relancer, des espaces physiques et émotionnels à remplir, une comparaison à faire avec la réalité.

Une vie à célébrer dans sa beauté, hors de la grisaille des impositions et du chantage du pouvoir.

Une vie à vivre, sans pass sanitaire, dans la pleine disponibilité de son temps et de son corps, comme il est d'usage dans une véritable démocratie.

Notes

¹ Selon le rapport de l'ONUSIDA, <https://www.unaids.org/en/resources/documents/2020/unaids-data>, consulté le 6 novembre 2021.

² <https://www.glistatigenerali.com/diritti-umani-medicina/il-leviatano-sanitario-e-il-discorso-sulla-servitu-volontaria-di-la-boetie/>; <https://www.agoravox.fr/tribune-libre/article/la-dystopie-de-notre-temps-235259>; https://www.glistatigenerali.com/media-societa-societa/green-pass-si-vax-no-vax-e-il-leviatano-delle-mergenza-perenne/?fbclid=IwAR2cg3rj7sIrSoR_JnZkSiPUPOF8gOGIPs3qeU8ginP9LJs8be8Pb_xIbbMzA consulté le 6 novembre 2021.

³ Cf. A. SARNO, *Un milione e mezzo di persone in meno davanti alla tv. Ecco perché calano gli ascolti*, en ligne: https://www.huffingtonpost.it/entry/1-milione-e-mezzo-di-persone-in-meno-davanti-alla-tv-ecco-perche-calano-gli-ascolti_it_615ae726e4b0487c85614495?fbclid=IwAR11lap3pgP7ntmnGLIM6sXnl_w6sUyTledaF2rP-caFNhLSAjpouY7ZPgw.

L'article présente des données relatives à une baisse drastique de l'audience quotidienne de la télévision (entre 10 et 15 % de moins). La raison en est qu'aujourd'hui, alors que 80 % des gens sont vaccinés, il est difficile de maintenir l'audimat en parlant du Covid et des vaccins. Mais il y a aussi d'autres raisons liées au manque de confiance des gens dans ce qui est montré dans les informations.

⁴ Source : <https://infosannio.com/2021/11/06/massimo-fini-la-costituzione-e-sospesa-ditelo/>

⁵ Au lieu de cela, deux excellentes sources d'informations sur les manifestations, avec des vidéos et des photos, sont Twitter et Telegram.

⁶ A cet égard, je voudrais signaler un essai intéressant de PIERLUIGI CERVELLI, *La comunicazione politica populista: corpo, linguaggio e pratiche di interazione (La communication politique populiste : corps, langage et pratiques d'interaction)*, sur le site de l'Université de Limoges, France : <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6017>.

⁷ On trouve sur le web des vidéos effrayantes de policiers utilisant des matraques et même des canons à eau contre des manifestants. La photo de l'homme âgé assis par terre sur la place de

Trieste et touché par le canon à eau a fait le tour du web.

⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione (Surveiller et punir. Naissance de la prison)*, Einaudi, Turin 1976, p. 29.

⁹ Publié le 26 octobre 2021, à l'adresse <https://rivistapaginauno.it/contro-il-green-pass-la-posta-in-gioco-disciplina-e-sorveglianza/>.

¹⁰ G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, Ed. Ivrea, Paris 1956

¹¹ https://www.filmatrix.it/come-mai-quello-questa-accadendo-non-spaventa-piu-nessuno-larisposta-e-nei-film-e-nella-programmazione-predittiva/?fbclid=IwAR2HOUpdlqzh-IOGRV_QnDGKg3orWpD82yAZE7EuV0E5lf05QUE-PEof3Jaw

¹² Sur le site web susmentionné, vous pouvez visionner toute la longue série de films sur le thème des maladies et des pandémies. Sur cette page, il est également écrit : « Un chercheur nommé Michel C. Pauz a démontré à plusieurs reprises en 2012 à quel point il est facile de changer l'opinion politique des gens en regardant simplement un film (voir ses expériences avec la projection des films Zero Dark Thirty et Argo). Ceci, mes seigneurs, est une "programmation prédictive" avec une base scientifique. Ils programment les émotions, les réactions et les choix des gens également à travers les films ».

¹³ S. Epifani, *Pedinamento digitale e democrazia della sorveglianza (Surveillance numérique et démocratie de surveillance)*, dans « Dopo. Come la pandemia può cambiare la politica, l'economia, la comunicazione e le relazioni internazionali », Campi Alessandro (par), Rubbettino, Catanzaro 2020, pp. 59 et sg.

¹⁴ HYPATHIE A, *Vaccination de masse et logique sacrificielle*, sur le web site dell'International Association for a Scientific Independent and Carig Medicine: <https://www.aimsib.org/en/2021/10/30/vaccination-de-masse-et-logique-sacrificielle/>

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ Il existe des pages sur Facebook où les gens font état des effets secondaires, parfois très graves, des vaccins Covid. J'ai trouvé un groupe facebook en Italie et un autre en France.

¹⁷ L. Castellani, *Tra stato d'eccezione ed espansione tecnocratica : la crisi del Covid-19 e i possibili scenari (Entre état d'exception et ex-*



pansion technocratique : la crise de Covid-19 et les scénarios possibles), dans « Dopo. Come la pandemia può cambiare la politica, l'economia, la comunicazione e le relazioni internazionali », Campi Alessandro (ed.), Rubbettino, Catanzaro 2020, p. 73-74.

Bibliographie

BELPOLITI MARCO, *Il corpo del capo (Le corps du chef)*, Guanda, Milan 2011

CAMPI ALESSANDRO (a cura di), *Dopo. Come la pandemia può cambiare la politica, l'economia, la comunicazione e le relazioni internazionali (Après. Comment la pandémie peut changer la politique, l'économie, la communication et les relations internationales)*, Rubbettino, Catanzaro 2020

DEL PAPA MAX, *Uno Stato indegno di qualsiasi fiducia: un bilancio del Biennio 20-21 (e non è finita) (Un État indigne de toute confiance : un bilan pour les deux ans 20-21 (et ce n'est pas tout))*, Atlantico. Rivista di analisi politica, economica e geopolitica, en ligne: <http://www.atlanticoquotidiano.it/quotidiano/uno-stato-indegno-di-qualsiasi-fiducia-un-bilancio-del-biennio-20-21/>

DE MAIO VIRGINIO, *Come mai quello che sta accadendo non spaventa più nessuno? La risposta è nei film e nella programmazione predittiva (Comment se fait-il que ce qui se passe n'effraie plus personne ? La réponse est dans les films et la programmation pré-*

dictive), en ligne: https://www.filmatrix.it/come-mai-quello-che-sta-accadendo-non-spaventa-piu-nessuno-la-risposta-e-nei-film-e-nella-programmazione-predittiva/?fbclid=IwAR-2HOUpdlqzh-IOGRV_QnDGKq3orWpD82yA-ZE7EuV0E5lf05QUEPEof3Jaw

CERVELLI PIERLUIGI, *La comunicazione politica populista : corpo, linguaggio e pratiche di interazione (La communication politique populiste : corps, langage et pratiques d'interaction)*, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6017>

CRACCO GIOVANNA, *Contro il Green Pass. La posta in gioco: disciplina e sorveglianza (Contre le pass sanitaire. L'enjeu : discipline et surveillance)*, en ligne: <https://rivistapaginauno.it/contro-il-green-pass-la-posta-in-gioco-disciplina-e-sorveglianza/>

FOUCAULT MICHEL, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione (Surveiller et Punir. Naissance de la prison)*, Einaudi, Torino 1976

SARNO ADELE, *Un milione e mezzo di persone in meno davanti alla tv. Ecco perché calano gli ascolti (Un million et demi de personnes en moins devant la télé. C'est pourquoi les audiences baissent)*, en ligne: https://www.huffingtonpost.it/entry/1-milione-e-mezzo-di-persone-in-meno-davanti-alla-tv-ecco-perche-calano-gli-ascolti_it_615ae726e4b0487c85614495?fbclid=IwAR111ap3pgP7ntmnGLIM6sXnl_w6sUyTle-daF2rP-caFNhLSAjpouY7ZPgW

MOSTRI, PARASSITI E MOLTEPLICITÀ DEL VIVENTE IN UN MONDO SENZA MIRACOLI.

UNIFORMITÀ DELLA NATURA E DELLE SUE LEGGI NELL'OPERA DI ANTONIO VALLISNERI

di
DARIO GENERALI

L'imporsi della nuova scienza nel Seicento diffuse il paradigma meccanicistico e, con esso, la convinzione dell'universalità, della necessità e dell'uniformità delle leggi naturali. Questo modello prese avvio dalle scienze fisico-matematiche, ma, con i dovuti adattamenti e le conseguenti specificità epistemologiche, non mancò di egemonizzare, almeno per la maggioranza degli autori progressisti e antiaristotelici di questi settori, anche le scienze mediche, naturalistiche e della vita. Casi esemplari in Italia, limitandosi ai più noti, furono Giovanni Alfonso Borelli, Giorgio Baglivi, Marcello Malpighi e Antonio Vallisneri, che di Malpighi fu allievo a Bologna dal 1682 al 1684, laureandosi però poi in Medicina nello Studio di Reggio Emilia nel 1685¹.

Dopo la laurea condusse il proprio tirocinio a Venezia e a Parma. Fra i suoi maestri, a Venezia, vi fu Lodovico Testi, allievo dello zio Giuseppe Vallisneri, che lo seguì con particolare attenzione e che rinforzò l'immagine dell'uniformità delle leggi della natura che il giovane Vallisneri aveva già perfettamente interiorizzata e fatta propria. Testi, anche dopo questo periodo, si impegnò per favorire la carriera di Antonio e già nel 1694 lo coinvolse in una sua pubblicazione, con la quale si sforzò di dimostrare la salubrità dell'aria di Venezia². L'opera, alla quale collaborò Vallisneri³, appare particolarmente rilevante per l'uso che si fece di indicatori biologici per valutare la qualità dell'ambiente per la popolazione umana. Al fine di dimostrare la salubrità dell'aria di Venezia, resa tale dal sale presente nell'acqua della laguna, Testi istituì otto esperienze, che consistevano nell'esporre alle esalazioni di diverse terre, bagnate con acqua della laguna o



con acque dolci o contemporaneamente, dei pesci fra i «più corruttibili», quali «molo, sardella, go, barbone, tenca, e lovo», posti all'interno di «vasi alti mezzo braccio», chiusi con dei coperchi e sostenuti da «bacchettine» fatte passare attraverso dei fori praticati «nell'estremità» dei vasi⁴. Le conclusioni di Testi furono confermate da Vallisneri, che integrò e rese maggiormente esplicativi gli esperimenti, sottoponendo alle diverse esalazioni, per verificarne l'esizialità o la salubrità, non solo pesci, ma differenti altri animali⁵. L'utilizzo di bioindicatori per indagare la qualità dell'ambiente per la vita umana aveva un notevole significato scientifico, perché rappresentava la conseguenza, sul terreno degli studi ecologici, della convinzione dell'uniformità della natura, delle caratteristiche anatomiche e delle esigenze fisiologiche dei viventi, da cui derivava il riconoscimento dell'appartenenza dell'uomo, al pari di ogni altro essere, al piano naturale, da cui non poteva in alcun modo considerarsi separato. Un'opzione teorica ed epistemologica assai forte, in linea con l'impostazione scientifica malpighiana e dell'intero meccanicismo biologico, che aveva nella convinzione dell'uniformità della natura e delle sue leggi una delle proprie premesse essenziali.



In Vallisneri il concetto di uniformità della natura giunse a esiti radicali, che superavano, almeno sul piano naturalistico, la tradizionale separazione antropocentrica fra uomo e resto dei viventi. Sin dal 1694, allontanandosi dal modello cartesiano, rilevava la stretta somiglianza fra i comportamenti umani e quelli, non privi di una certa razionalità, di una scimmia del duca di Modena e Reggio⁶. Due anni più tardi evidenziava il caso di una «Farfalla delle galle», della quale valutava «degnà d'osservazione la prudenza, o ingegno» del suo «verme, che chiuso nelle galle diventa al fine farfalla». Poiché questi «sa, che fatto farfalla, non potrà più rodere la sostanza della medesima per uscire alla luce, rode sino alla nuda corteccia e ben bene l'indebolisce, in modo, che dal solo urto anche leggiero del capo si spezza la corteccia ed esca glorioso», come «appunto fa, e li riesce»⁷. Prendeva infine posizione pubblicamente contro la concezione cartesiana dell'animale macchina e contro qualsiasi separazione qualitativa dei viventi nei suoi *Dialoghi sopra la curiosa origine di molti insetti*. A questo proposito negava anche la distinzione fra animali perfetti e imperfetti⁸ e il carattere di automi degli insetti, che, come aveva potuto osservare, avevano «un non so che d'industrioso, e di più che *macchina*» «nel nascondersi, e fuggire il nocevole» «nel fabbricare e tessere le loro case»⁹ e certo non potevano considerarsi delle macchine inconsapevoli, come immaginato da Cartesio¹⁰.

Una delle idee portanti della concezione scientifica di Vallisneri fu quella della grande catena degli esseri, perfettamente in linea con la sua ferma convinzione dell'uniformità e della sostanziale unità della natura. In questa prospettiva il tema dell'ordine generale delle cose che governa i rapporti fra tutti gli esseri appare fondamentale e compie un vero e proprio salto qualitativo sul piano teorico. Ad esso concorrono la concezione della stretta connessione e progressione di tutti gli enti naturali, derivata dai suoi studi di anatomia comparata e dalle sue osservazioni etologiche, e l'adesione ad aspetti fondamentali della filosofia leibniziana, che Vallisneri, negli anni compresi fra il 1713 e il 1715, discusse e fece propri, dando loro il carattere di una vera e propria fondazione filosofica di alcuni concetti di fondo delle sue teorie scientifiche¹¹.

Su tali temi aveva riflettuto anche Malpighi, sviluppando considerazioni che sembravano anticipare la presa di coscienza vallisneriana della gerarchia predatoria e della legge naturale della lotta per la sopravvivenza. Malpighi rilevò infatti, trattando il problema dell'origine delle galle delle foglie di alcune piante, che il sostentamento di ogni vivente richiedeva un continuo apporto di energie e, quindi, di alimenti e che questo portava i viventi a infliggersi danni e morte reciproca per soddisfare tali esigenze. Pur non sapendo se attribuire tale fatto a una dura legge di sopravvivenza o a un ordine provvidenziale della natura, Malpighi continuò sottolineando che questa legge non valeva solo per gli animali maggiori, ma anche per i minori e per gli insetti e per le stesse piante. Queste non solo sono continuamente utilizzate come alimenti dagli esseri del mondo



animale, ma sono danneggiate da molti insetti, che le mutilano, vi depongono le proprie uova e ne modificano la struttura e il flusso degli umori, con la conseguente produzione di tumori morbosi, definiti galle, che assumono per le uova e le successive larve la funzione di una sorta di utero sostitutivo¹².

In linea con queste considerazioni, ma interpretandole alla luce di un modello provvidenzialistico di carattere leibniziano, già nel 1713 Vallisneri riconduceva la gerarchia predatoria dei viventi al modello teorico della grande catena degli esseri, dove la stessa ferocia della lotta per la sopravvivenza veniva interpretata come necessaria e provvidenziale, in quanto funzionale all'ordine dell'insieme e al mantenimento dell'equilibrio naturale. Basandosi sui suoi studi e sulle sue osservazioni, gli era infatti possibile sottolineare che si tocca «con mani» «che tante maniere d'armi offensive, e difensive non furono collocate da quel divino Artefice in tanti animali, perché stassero oziose, e arrugginite», «veggendosi impresso in tutti quel carattere che volgarmente si chiama *Istinto*, di vivere, se mai si può, di quella preda segnatamente a sé destinata»¹³.

Nella *Relazione di vari Mostri*¹⁴, due anni dopo, con l'occasione della falsificazione dei casi mostruosi «apportati dall'Aldrovandi, dal Liceti, o da altri scrittori», Vallisneri prendeva l'occasione per ribadire l'uniformità di fondo delle norme naturali e dell'ordine degli esseri, riscontrabile anche nei casi eccezionali, sempre riconducibili

li alla deformazione e al vizio meccanico dello sviluppo, mai al rivolgimento radicale delle specie e delle leggi. Era infatti innegabile che errasse «bene qualche volta la natura», ma era anche facilmente rilevabile «che negli errori» ci fosse sempre «la sua legge, la quale» li lasciava «giugnere sino al mirabile, ma non entrare nella linea dell'impossibile giammai»¹⁵. Nella *Lezione Accademica* sulla grande catena degli esseri¹⁶ del 1721 la questione veniva ripresa a un maggior livello di risoluzione e di sistematicità, interpretando – sempre con un evidente richiamo alla teoria leibniziana¹⁷, ispirata all'ottimismo metafisico del «migliore dei mondi possibili» – la scala predatoria e quella degli esseri come delle progressioni continue e necessarie, dove ogni elemento risultava indispensabile all'equilibrio del tutto e occupava un posto prestabilito e immutabile¹⁸.

Un ordine nel quale anche l'uomo era inserito al pari di ogni altro essere della natura¹⁹ e dove ogni anello della catena risultava fondamentale alla sopravvivenza e alla razionalità del tutto e che richiedeva allo storico naturale la capacità di individuare ogni gradino della progressione, associandovi, in modo ordinato e sistematico, l'ente corrispondente. Dalla «pura purissima terra, chiamata da alcuni *terra vergine*, o *primigenia*»²⁰, sino all'«uomo signore, e tiranno di tutti»²¹, si dipanava quell'«ordine della progressione, e dirò così, della scala di tutte le cose create, insieme legantesi, e formanti quella oltramarabile armonia, che in questa gran mole osserviamo».

Già nelle stesse opere a stampa Vallisneri aveva prospettato una progressione che, comprendendo l'uomo, superava qualsiasi separazione tra quest'ultimo e il resto della natura. Nelle comunicazioni private questa immagine unitaria si spingeva però ben oltre il piano naturalistico, attribuiva un'anima, più o meno complessa a seconda del livello occupato nella catena, a ogni vivente, piante comprese, ed estendeva la progressione sino alle gerarchie angeliche e a Dio.

Sin dalla lettera a Louis Bourguet del 14 aprile 1712, trattando di una sintesi della scala degli esseri che Bourguet aveva progettato di stendere, apprezzava l'idea di una progressione che, partendo dagli elementi inorganici, percorresse tut-

te le diverse gradazioni degli esseri sino a Dio, quindi andando oltre il piano visibile e naturale e accettando di affidarsi a una argomentazione puramente razionale²². Il concetto di uniformità dei viventi appariva ulteriormente accentuato, sempre in una comunicazione rigorosamente privata del 18 aprile 1727 ad Antonio Conti, «un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire»²³. Qui Vallisneri proponeva un quadro della catena degli esseri nella quale ogni vivente era dotato di un'anima più o meno sviluppata a seconda della diversa complessità della sua organizzazione anatomica. Un'immagine a cui Vallisneri giungeva partendo dall'adesione al modello di progressione leibniziano²⁴, ma che poneva nel contempo le premesse di concezioni che sarebbero state fatte proprie dal materialismo radicale della seconda metà del Settecento, che legava le funzioni intellettuali all'organizzazione della materia e quindi alla complessità della struttura anatomica degli individui. Il superamento del dualismo cartesiano appare evidente e viene esplicitamente sottolineato, configurando una visione della realtà radicalmente unitaria sul piano naturalistico²⁵.

Note

¹ Laura che ottenne nello Studio di Reggio Emilia in osservanza a un editto del duca di Modena e Reggio Francesco II d'Este, la cui deroga gli aveva consentito di continuare gli studi a Bologna ma non anche di addottorarsi in quell'Università.

² L. Testi, *Disinganni ovvero ragioni fisiche fondate su l'autorità, ed esperienza, che provano l'aria di Venezia intieramente salubre...*, [Venezia] Colonia, Per Giovanni Wilermo Schell, 1694.

³ A. Vallisneri, *Lettera di proposta del Signor Antonio Valsinieri Medico Fisico Reggiano. Spettante all'aria di Venezia e Lettera di conferma del Signor Antonio Valsinieri Medico Fisico da Reggio*, in L. Testi, *Disinganni ovvero Ragioni fisiche...*, cit., pp. 1-3 e 124-137.

⁴ Ivi, p. 117.

⁵ A. Vallisneri, *Lettera di conferma...*, cit.

⁶ Id., *Quaderni di osservazioni*, vol. I, a cura di C. Pennuto, *Introduzione* di D. Generali, Note biologiche di A. Castellani, Firenze, Olschki, 2004, pp. 54-55: «Ho osservato oggi una simia del nostro Serenissimo far molte cose simili veramente ed emole alle nostre. Cercava così bene in capo, che niuno può farlo meglio, levando via con somma delicatezza ogni bruscio. Hanno le mani e l'unghie simili veramente alle nostre, siccome i piedi. Intende molto bene ogni cenno del suo custode ed è molto cauta e sospettosa e riverente, baciando la mano a chiunque la porgeva. Nettare pure i suoi peli con somma industria, levando via un poco di terra, della quale erano impiastriati. Gli occhi sono ignei ed accesi, segno di vivacità di spirito. Ha una gran memoria, essendosi ricordata d'uno, che erano scorsi 15 giorni, che gli aveva dati pignoli, e gli è subito corsa incontro, abbracciandoli le gambe, baciandolo, saltandoli sulle spalle e facendoli feste curiose [...] Mangiò anche del ravanello. Le castagne gli piacevano molto ec. Insomma osservai nell'idea del volto, nel portamento, ne' costumi avver qualche rozza, od ombra di razionalità».

⁷ Id., *Quaderni di osservazioni*, vol. III, Biblioteca Estense di Modena, Raccolta Campori 703, γ. D. 6,38, c. 97r.

⁸ Id., *Secondo dialogo... sopra la curiosa origine di molti insetti...*, «La Galleria di Minerva», 1700, t. III, pp. 297-318 e 353-372: 307(II) e 308(I).

⁹ Id., *Secondo dialogo...*, p. 307(I).

¹⁰ Concetto, questo, ancor meglio chiarito nell'edizione postuma Id., *Della curiosa origine, degli sviluppi, e de' costumi ammirabili di molti insetti. Dialoghi... Dialogo secondo*, in Id., *Opere fisico-mediche... Tomo primo...*, Venezia, Appresso Sebastiano Coleti, 1733, pp. 32-75: 70(I-II): «l'industria degl'insetti... nel difendere, e nel nutrire i propri figliuoli... fa strabiliare, e sospettare che sieno altro, che macchinette, come ho inteso, avere immaginato un grande ingegno moderno chiamato Cartesio». Sulle differenze fra la prima edizione dei *Dialoghi* del 1696-1700 e quella postuma del 1733 cfr. D. Generali, *Note sull'epistolario di Antonio Vallisneri (1661-1730)*, in *Scienza e letteratura nella cultura italiana del*

Settecento, a cura di R. Cremante e W. Tega, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 487-510: 505-510.

¹¹ D. Generali, *Antonio Vallisneri "corrispondente leibniziano"*, in *Rapporti di scienziati europei con lo Studio bolognese fra '600 e '700* (Studi e Memorie per la Storia dell'Università di Bologna, nuova serie, vol. VI), a cura di M. Cavazza, Bologna, Presso l'Istituto per la Storia dell'Università, 1987, pp. 125-140: 133-134.

¹² M. Malpighi, *De Gallis*, in *Opera omnia, figuris elegantissimis in aes incisus illustrata. Tomis duobus comprehensa...*, Londini, Prostant apud Robertum Scott, Bibliopolam Regium, 1686, t. I, pp. 17-38: 17: «Animalium vita, cum perpetuo effluvio manuteneatur; talem corporis compagem exigit, qua iam recepta largo dispendio reddat; alienaque denuo, et quotidie admittat: ita ut vitae chorea continuato introitu, et egressu perennet. Hinc nescio an duris inopiae legibus, an satius munificentiae munere ita viventium ordines statuerit natura; ut mutuo vivat morticinio, et assiduis cladibus instaurentur, et consistant. Nec solis perfectis animalibus hoc ipsa indixit, ut vicissim scilicet in mutuam sibi cadant alimoniam; sed insectis, immundisque animalculis, parato ipsis quasi optimo plantarum patrimonio, talem elargita est solertiam; ut non solum ab ipsis quotidianum exigant victum; sed expositis propriis foetibus vicarios uteros, indeque altrices quasi mammas, plantas ipsas praebere cogant. Tale igitur plantarum famulitium non nisi sui mutilatione succedit; ita ut exacto hoc insectorum vectigali, privata plantarum oeconomia invertatur, vitiatisque alimenti viis, et corrupto ipsarum succo, nova partium configuratio succedat: morborum frequenter subcrescentibus tumoribus, quos *Gallarum* nominibus exponemus».

¹³ A. Vallisneri, *Nuove osservazioni ed esperienze intorno all'ovaia scoperta ne' vermi tondi dell'uomo, e de' vitelli, con varie lettere spettanti alla storia medica, e naturale...*, Padova, Nella Stamperia del Seminario, appresso Gio. Manfrè, 1713, pp. 116-117.

¹⁴ Id., *Relazione di vari mostri con alcune riflessioni...*, in Id., *Raccolta di vari trattati del Sig. Antonio Vallisneri...*, Venezia, Appresso Gio. Gabbriello Ertz, 1715, pp. 193-211.

¹⁵ Ivi, p. 210.

¹⁶ Id., *Lezione Accademica intorno all'ordine*

della progressione, e della connessione che hanno insieme tutte le cose create, etc..., in Id., *Istoria della generazione dell'uomo, e degli animali, se sia da' vermicelli spermatici, o dalle uova; con un trattato nel fine della sterilità, e de' suoi rimedi; con la critica de' superflui, e de' nocivi; con un discorso accademico intorno la connessione di tutte le cose create; e con alcune lettere, istorie rare, osservazioni d'uomini illustri...*, Venezia, Appresso Gio. Gabbriel Hertz, 1721, pp. 421-437.

¹⁷ G.W. Leibniz, *Essais de Theodicée...*, in *Die philosophischen Schriften...*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, vol. VI, Berlino, Weidmann, 1885, pp. 107-108 e 408-409: «Quelque adversaire ne pouvant répondre à cet argument, répondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que le monde auroit pu être sans le péché et sans les souffrances: mais je nie qu'alors il auroit été meilleur. Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles: l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Ocean; le moindre mouvement y étend son effect à quelque distance que ce soit, quoique cet effect devienne moins sensible à proportion de la distance [...] Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquoit, ce ne seroit plus ce monde, qui tout compté, tout rebattu, à été trouvé le meilleur par le Createur qui l'a choisi» e ancora «Dieu a donné aussi la faim et la soif aux animaux, pour les obliger de se nourrir et de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use et qui s'en va insensiblement. Ces appetits servent aussi pour les porter au travail, à fin d'acquérir une nourriture convenable à leur constitution et propre à leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé nécessaire par l'auteur des choses, qu'un animal bien souvent servit de nourriture à un autre, ce qui ne le rend guere plus malheureux, puisque la mort causée par les maladies a coutume d'être autant et plus douloureuse qu'une mort violente».

¹⁸ A. Vallisneri, *Lezione accademica intorno all'ordine della progressione, e della connessione, che hanno insieme tutte le cose create, etc.*, in Id., *Istoria della generazione*, a cura di M. T. Monti, Saggi introduttivi di F. Duchesneau e M. T. Monti, Firenze, Olschki, 2019, vol. II, pp. 511-527: 526-527: «Veggiamo dunque in ogni

regno i carnivori, e che sovente agli altri regni estendono la loro ingordigia, e veggiamo in essi creati da Dio gli ordigni a bella posta per un tal fine, onde le aquile, gli avvoltoi, gli ossifragi, i falconi, gli sparvieri, e simile schiatta di predatori hanno i rostri, gli artigli, e le interne parti differenti da que' delle colombe, delle pernici, delle quaglie, delle galline, delle tortorelle, e d'altri simili innocenti animali, lo che parimenti osserviamo nelle razze de' quadrupedi, de' pesci, e insin degl'insetti divoratori, e destinati a vivere di rapina. Quindi è, che vi dovea essere quest'ordine inalterabile, e questa gran copia di tanti generi, e di tante spezie, per aver una indispensabile bisogno dell'altra, onde perduta una sola, strascinerebbe seco la ruina di molte, e tutta perirebbe in uno stante questa simetria regolatissima dell'universo».

¹⁹ Ivi, p. 526: «Ne' quadrupedi abbiamo chi mangia insetti, chi pesci, chi uccelli, chi altri quadrupedi, e chi (se può) l'uomo stesso, e finalmente l'uomo signore, e tiranno di tutti con mille frodi, e mille maniere uccide tutti, e vive di tutti».

²⁰ Ivi, p. 514.

²¹ Ivi, p. 526.

²² Lettera di Vallisneri a Bourguet del 14 aprile 1712, in Id., *Epistolario (1711-1713)*, a cura di D. Generali, vol. II, Milano, Angeli, 1998, lett. 338, pp. 157-158: «Veggio con quanta saviezza V.S. Ill.ma la discorra della composizione de' metalli, ma quello, che mi è piaciuto infinitamente, e che ho letto a' miei scolari, si è stata la gradazione delle pietre sino alle più preziose, poi delle piante sino a' piantanimali, poi da questi sino all'uomo, e finalmente dall'uomo sino a Dio. Belle, bellissime, arcibellissime riflessioni, e da par suo. Anch'io diedi un saggio della gradazione degli animali nel mio trattato de' vermi, ma V.S. Ill.ma la tira in tutte le cose create con somma prudenza e virtù, e mostra d'avere una bell'anima illuminata. Quando verrà la discorreremo di queste gradazioni, e la prego a estenderle con ordine, ch'è una cosa gentilissima, e graziosissima, e vera, e nominare le pietre, le piante, gl'insetti, gli animali, l'uomo, e i gradi degl'angeli sino a Dio».

²³ N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltri-

nelli, 1968.

²⁴ Cfr. D. Generali, *Il «Giornale de' letterati d'Italia» e la cultura veneta del primo Settecento*, «Rivista di storia della filosofia», 1984, II, pp. 243-281: 255-256.

²⁵ Lettera di Vallisneri a Conti del 18 aprile 1727, in A. Vallisneri, *Epistolario (1714-1729)*, CD a cura di D. Generali, Firenze, Olschki, 2005, lett. 1329, pp. 1467-1469: «Il mio forte fu nelle meditazioni e, toccandomi un giorno quella dell'immortalità dell'anima nostra spirituale, quel nero diavolo, che ci fa tanta paura e che sempre ci soffia nelle orecchie cose stravagantissime, mi fece pensare intorno alla progressione delle anime. Mi voleva far credere che tutte fossero d'una maniera, e che solamente differissero nell'operazione più o meno lucida, per gli organi più o meno ben lavorati. Veggiamo, diceva, che in tutte le cose create Iddio non ha voluto far salti, ma insensibilmente e per gradi è passato da un genere all'altro, e da una specie all'altra, con uniformità di forme e sempre ammirabile. Se dunque così va la faccenda, addio macchine di Cartesio, addio orologi ingannatori de' nostri occhi! Tutti i corpi organici, che hanno senso, che nascono, che crescono, che si sviluppano, e che a loro simili partoriscono, avranno la loro anima, come noi, e non sarà un peccato tanto pericoloso e mortale, nella filosofia, il credere che anche tutte le piante l'abbiano, imperocché veggiamo, che dalla pianta si passa al piant-animale, da questo all'animale più torpido, come le ostriche e simili, e da questi torpidi e poco sensibili viventi si rampica a' più sensibili, e così di grado in grado si giugne a' cani, alle scimie e ad altri animali, che mostrano nelle loro operazioni spesse volte più giudizio di noi, e finalmente all'uomo, animale tiranno di tutti, il più superbo, e sovente il più pazzo, che sia fra tutti. Se dunque consideriamo questa catena e progressione di anime, e veggiamo che nelle cose sensibili Iddio non ha voluto far salti, pare che venga legittima la conseguenza che tutte quante le anime sieno di un'istessa natura, lo che, se non fosse, oh che gran salto mortale si farebbe dall'anima de' bruti materiale all'immateriale dell'uomo, che sarebbe lo stesso che dire da un orologio a un vivente!».

CORPI, SACRIFICI E FILOSOFIA NELLA GRECIA ANTICA

di
LUCA GRECCHI

Mi occuperò, in questa sede, dell'ambito ellenico, con riferimento in particolare all'epoca della nascita della filosofia, per quanto anche con alcune premesse relative alle epoche antecedenti. Cercherò soprattutto di collegare il tema del sacrificio, che non è sicuramente uno dei più "praticati" in ambito filosofico, alla nascita della nostra disciplina, per mostrare come fra questi due contenuti vi sia, a mio avviso, un rapporto non di prevalente continuità, ma di discontinuità. Per farlo, tuttavia, saranno necessarie alcune riflessioni preliminari.

Direi innanzitutto che il sacrificio – nonostante una definizione univoca del concetto sia assai difficoltosa –, in pressoché tutte le culture in cui è stato praticato, ha costituito sostanzialmente un atto di *sottomissione* nei confronti del divino, dal quale, mediante vari riti, gli uomini cercano di ottenere protezione *rinunciando* a qualcosa di caro. Questa modalità nacque verosimilmente dal fatto che, sin dalle epoche più antiche, gli uomini hanno subito la presenza di forze fisiche e psichiche – dunque naturali ed umane – apparentemente incontrollabili, o comunque inspiegabili. Delle stesse, l'imputazione al divino è spesso sembrata la più agevole spiegazione, il che induceva, in qualche modo, a tentare una mediazione con il divino stesso.

Col sacrificio, gli uomini *rinunciano* a una parte della loro potenza per ottenere uno sguardo benevolo da parte del divino. Per questo motivo, ossia in quanto estranei a questa dinamica, non possono essere fatti rientrare nel concetto di "sacrificio" fenomeni come la uccisione rituale di animali per la ripartizione comunitaria delle carni (poiché le carni non sono in prevalenza offerte agli dèi), e nemmeno fenomeni come la uccisione di persone invise alla comunità (poiché la loro eliminazione non costituisce la rinuncia a qualcosa di prezioso).

Svolte queste considerazioni preliminari, vorrei cominciare affermando che, per quanto concer-



ne l'area ellenica, fin dall'epoca omerica, furono presenti credenze di "possessione" divina, mediante le quali l'uomo riteneva di poter parlare o agire per conto del divino. Questo fenomeno può essere posto in relazione col tema del sacrificio, poiché il soggetto sacrificante, che di solito esercita un potere nella comunità, è spesso ritenuto essere in comunicazione col divino. Occorrerà ora cercare di comprendere fino a che punto questo rapporto sia stato rilevante in Grecia, e in quali epoche, in quanto solo una diffusa presenza del fenomeno sacrificale potrebbe porre le premesse per ritenere poi il medesimo come centrale nella riproduzione sociale della comunità.

Per quanto concerne i dati archeologici, i sacrifici umani sono stati in epoca minoica, ossia a partire circa dal XX secolo, nonché nei secoli successivi, assai rari¹. Per l'epoca omerica, in cui iniziano le prime testimonianze scritte, nei poemi risultano più che altro descritti sacrifici animali, talvolta finalizzati alla ripartizione comunitaria delle carni². Il famoso sacrificio della figlia Ifigenia da parte del re degli Achei Agamennone, si trova riportato solo nella letteratura di epoca classica, con differenti versioni del mito, e non nei poemi omerici³. La più nota rappresentazione del medesimo è quella – presente nella *Ifigenia in Aulide* di Euripide – in base a cui, di fronte alla bonaccia che bloccava la flotta achea nel porto di Aulide, l'indovino Calcante prescrisse

ad Agamennone, per porre rimedio alla situazione, l'uccisione della figlia, non esponendo però alcun preciso nesso causale fra i due eventi.

Fermo restando l'episodio mitico sopra riportato, e pochi altri, non mi pare tuttavia che il sacrificio umano cruento, o anche il sacrificio animale non finalizzato alla ripartizione comunitaria delle carni, siano stati fenomeni rilevanti nel contesto sociale ellenico⁴. Si è affermato spesso che, nei poemi omerici, gli dèi avrebbero assunto un ruolo prioritario nello sviluppo degli avvenimenti. Ciò nonostante, come ho mostrato in un libro di alcuni anni fa, è sempre l'uomo, anche in Omero, a ricoprire il ruolo primario nella storia⁵. Come il poeta fa affermare infatti a Zeus all'inizio dell'*Odissea* (I, 32 ss.), gli uomini attribuiscono sovente al divino la responsabilità delle loro azioni, ma sono loro, in realtà, con i propri comportamenti, i veri responsabili delle medesime⁶. Non è del resto irrilevante, in merito a tale questione, che gli dèi greci non fossero onnipotenti, e che dunque non potevano fare tutto quello che volevano: il pur potentissimo Zeus non poteva, ad esempio, né intervenire liberamente sugli esiti della guerra di Troia, né tanto meno far risorgere i morti.

Il rapporto immaginato con gli dèi, nell'epoca omerica, creò la cosiddetta "religione pubblica", in cui la realtà iniziò a configurarsi come un intero in cui uomo, natura e divino collaboravano, ciascuno con le proprie funzioni, per l'ordinamento complessivo⁷. In questo contesto, il fenomeno del sacrificio violento per assicurare l'ordine della comunità non appare, dalle testimonianze giunte fino a noi, avere svolto un ruolo centrale⁸.

Cerchiamo in ogni caso, per ricostruire il contesto della nascita della filosofia rapportandolo al sacrificio, di analizzare alcune tematizzazioni presenti nella mitologia, spesso molto utili per



Giorgio Colli

ricostruire gli scenari di epoche precedenti. Iniziamo accennando alla possibile connessione del tema del dionisiaco con quello del sacrificio. Si tratta di un mito – quello di Dioniso – che vari studiosi, fra cui in Italia Giorgio Colli, hanno addirittura fatto risalire alla Creta minoica, affermando che in quell'epoca «Apollo appare dominato da Dioniso, in quanto l'atmosfera della divinità, in cui si immerge il mito, non è quella della conoscenza, ma della cruda animalità»⁹.

Non entro in questa sede nel merito della rilevanza del dionisiaco per la Creta minoica, che mi sentirei però quanto meno di ridurre rispetto a Colli, se è vero che la civiltà minoica ha strutturato per secoli una pianificazione comunitaria della propria attività politico-sociale molto razionale, come ho cercato di ricostruire in un libro recente¹⁰. In ogni caso, indipendentemente dalla sua rilevanza, il tema del dionisiaco fu presente alle origini del mondo ellenico. Ciò, tuttavia, non implica affatto la costante presenza in esso della dinamica sacrificale violenta, talvolta tematizzata con il processo di periodico rinsaldamento comunitario presuntivamente operato tramite un "capro espiatorio"¹¹. Non ho le competenze per sostenere quanto questo fenomeno possa essere stato presente in altre civiltà, ma l'impressione è che il sangue sacrificale abbia molto impressionato alcuni interpreti, conducendoli ad attribuire, senza grandi prove, una indebita rilevanza a questo fenomeno anche nella dinamica sociale greca.

Rimane tuttavia vero un fatto: la violenza sacrificale, sia essa stata esercitata, per quanto raramente, in nome di Dioniso, di Apollo (che tutta una tradizione mostra anch'egli "col coltello in mano")¹² o di qualche altra divinità, ha potuto essere effettuata principalmente in epoche in cui i fatti umani e naturali risultavano ancora difficili da spiegare. Quando infatti la realtà è immersa nel chiaroscuro dell'ambivalenza, e l'uomo resta inserito nella "cruda animalità", il sacrificio violento può ancora esercitare una funzione sociale. Quando la cultura inizia invece a porre al centro la ragione, ossia a richiedere spiegazioni causali di tutti i fenomeni, la dinamica del sacrificio si mostra sempre più insostenibile, tanto che la sua presenza si riduce drasticamente. L'ermeneutica contemporanea ha spesso posto in relazione la ricerca di verità, propria della filosofia greca, con la violenza dogmatica; mi sembra tuttavia, al contrario, che la violenza dominava quando ancora la ricerca filosofica non aveva assunto il ruolo centrale¹³. La prevaricazione regna infatti soprattutto quando non ci sono spiegazioni chiare di come le cose sono e devono essere.

Proprio per ricostruire le prime fasi della civiltà ellenica, e valutare se in essa può avere avuto rilevanza la tematica del sacrificio in connessione al dionisiaco, può essere interessante riprendere l'interpretazione del nietzscheano Giorgio Colli sulla nascita della *sophia* e della *philosophia*. Per Colli infatti, come ricordato, Dioniso era il nume tutelare della *sophia*, ossia di quella sapienza aurorale volta ad interpretare la strutturale ambivalenza della realtà, da cui poi a suo avviso – sotto la protezione, stavolta, di Apollo – sarebbe nata, come impoverimento di questo spazio originario, la *philosophia*, luogo della centralità del *logos*.

Per Colli, ciò che è stato interpretato come un progressivo passaggio dal *mythos* al *logos*, ossia dal chiaroscuro del simbolico alla luce della ragione, è stato in realtà un passaggio regressivo, in cui si sono smarrite molte relazioni profonde della realtà¹⁴. Occorre dire, in merito, che la lettura univoca della Grecità come passaggio progressivo dal *mythos* al *logos* è sicuramente errata. Così è, ormai, per la quasi totalità degli interpreti, sia in quanto il *mythos* rimase ancora a lungo importante nella cultura greca, sia in quanto, con la riduzione dello spazio originario del mito, si

sono effettivamente smarrite molte dimensioni rilevanti. Ciò nonostante, alla luce di quanto diremo nelle prossime pagine, tale ricostruzione, sfrondata dagli eccessi, rimane nell'essenziale corretta: dal chiaroscuro alla luce, nel processo conoscitivo umano, si realizza un miglioramento, non un peggioramento. Tra l'estasi misterica, dominio di Dioniso, e la parola ragionata, dominio di Apollo, vi è complementarità, non opposizione. Vi è però, con Apollo, soprattutto la possibilità di comprendere una quota maggiore della realtà, dato che, a mio avviso, il campo di Dioniso – ossia, fuori dalla metafora mitica, il campo della ambivalenza della realtà – risulta, in estensione, molto più piccolo di quello di Apollo¹⁵.

Per Colli, invece, «la follia è la fonte della sapienza»¹⁶, che si ritrova, a suo avviso, solo in una mitica fase prefilosofica. Di questa fase sappiamo poco, sicché l'interpretazione di Colli, come quella di Nietzsche e di altri autori che hanno colto in questa epoca aurorale l'apogeo della grecità, si presenta fortemente congetturale. Questa lettura risulta infatti incentrata o su figure mitiche, come appunto il Dioniso primordiale sostanzialmente identificato con la cieca istintività animalesca del Minotauro cretese¹⁷, o semi-mitiche, come Orfeo e Museo, o ancora su alcuni Presocratici, quali Ferecide, Epimenide, Pitagora, Empedocle, Parmenide, Eraclito, interpretati però in maniera univocamente simbolico-aurorale, contrariamente alla multivocità di aspetti della loro opera messa in luce dalle interpretazioni più recenti¹⁸.

Colli afferma, in merito al tema per lui originario del dionisiaco, che «Dioniso non è un uomo: è un animale e assieme un dio [...]. Qui sta l'origine oscura della sapienza»¹⁹. In rapporto ad Aristotele, per il quale l'uomo non è né animale né dio, ma ha proprie essenziali caratteristiche razionali e morali, da cui appunto nasce la *philosophia*²⁰, vi è una bella differenza. La *philosophia*, infatti, e soprattutto la *sophia*, non si trova per Aristotele nell'oscurità ambivalente, ma nel rischiaramento dall'oscurità, ossia nella conoscenza, che passa anche per il necessario rispetto del principio di non contraddizione, per il quale, peraltro, non si può essere insieme animale e dio (non almeno nello stesso tempo e sotto lo stesso



rispetto). La conoscenza filosofica consiste, fra le altre cose, nella definizione concettuale delle varie componenti della realtà, non nella indistinzione concettuale che caratterizza l'ambivalenza simbolica delineata da Colli, in cui tutto è indifferenziato.

Non è un caso in merito che Nietzsche, ne *La nascita della tragedia*, per spiegare il sorgere della civiltà greca, facesse intervenire Apollo insieme a Dioniso. Solo con l'animalità orgiastica di Dioniso, che si trova al di qua della sfera del *logos*, la vita umana sarebbe infatti stata impossibile in questa fase "prefilosofica" del mondo ellenico. Sarebbe peraltro proprio in questa fase che dovrebbe potersi collocare nel mondo ellenico il sacrificio violento, per lo studioso italiano caratterizzabile, come il dionisiaco, come «ciò che sta sul fondo della vita», come la «radice profonda, oscura» della natura umana²¹. Come sintetizza R. Cavalli, per Colli questa realtà è «qualcosa che non è *logos*, né rappresentazione, né espressione»²², in quanto «è abitata da quello stesso cieco scatenamento degli impulsi animali proprio dell'orgiasmo delle baccanti»²³.

Nella ricostruzione della fase aurorale della civiltà ellenica, Colli afferma, in sostanza, due tesi: la prima, sul piano – diciamo così – descrittivo, concerne il fatto che la Grecia originaria sarebbe stata dionisiaca. Ammesso e non concesso che questa descrizione sia corretta, tuttavia, *la filosofia, almeno per come comunemente intesa, nasce proprio come il superamento di questa fase* (superamento per me positivo, per Colli negativo). *Mi sembra, peraltro, che ciò non valga solo per la filosofia, ma per la vita in tutti i suoi aspetti*. Se mi si passa infatti una generica ricostruzione della storia biologica del nostro pianeta, si può affermare che dalla materia originaria, per via di progressiva differenziazione adattiva – ossia, appunto, superando la indistinzione originaria –,

si sono formati i primi microorganismi vegetali e animali, strutturanti nel tempo in maniera sempre più complessa. A mio avviso, questa tendenza alla crescente strutturazione biologica – in maniera analoga, in filosofia, alla crescente strutturazione ontologica – è qualcosa di progressivo, non di regressivo, così come è progressivo ogni passaggio dall'oscurità alla chiarezza, dalla irrazionalità alla ragione, dalla disarmonia all'armonia, dato che il secondo lato di queste alternative è solitamente quello che favorisce la vita.

La seconda tesi di Colli si situa invece su un piano – diciamo così – valutativo: per lo studioso, infatti, l'auroralità dionisiaca sarebbe non solo stata dominante nella cultura greca arcaica, ma soprattutto desiderabile, tanto da poter essere riproposta come orizzonte di riferimento anche per l'oggi. Ora: ricordiamo che l'indistinzione originaria tematizzata da Colli rappresenta un contesto in cui tutto è possibile (Dioniso è tutto e il contrario di tutto), anche appunto la violenza sacrificale, che peraltro va spesso a colpire soprattutto le persone più deboli o marginali. Ebbene, si potrebbe provocatoriamente chiedere: sarebbero concordi i sostenitori della desiderabilità del dionisiaco, se al posto della vittima sacrificale prodotta dal libero scatenamento della oscura istintività animale, ci fossero loro? Mi vengono in mente, a tal proposito, le considerazioni di Aristotele nella *Metafisica* contro i pensatori che negavano la validità del principio di non contraddizione: perché, di fronte ad un burrone, se la realtà è così ambivalente, costoro non ci cadono dentro ma ci girano sempre intorno? L'impressione è, insomma, che questo richiamo ad una presunta aurora originaria sia una operazione intellettuale, forse, dettata da quei processi di fuga dalla realtà che ogni modo di produzione crematistico – finalizzato, cioè, alla massima acquisizione privata e mercificata di *chremata*, ossia di beni materiali – inevitabilmente induce. Una realtà in cui tutto è possibile richiama apparentemente la massima libertà, ma, senza criteri orientativi di senso e di valore, questa libertà si trasforma facilmente in arbitrio da parte dei più forti.

Come ricordato all'inizio, una definizione esauritiva del sacrificio non è semplice, poiché molteplici sono i comportamenti umani che possono

essere categorizzati sotto questo nome. Un minimo comune denominatore di questi comportamenti è comunque, come detto, la condivisione della dinamica del sacro, ossia dell'ambivalenza simbolica della realtà, unita al tema della violenza. Ebbene: da studioso della filosofia antica, rilevo che il *logos* razionale, che appunto caratterizza la filosofia, risulta sostanzialmente opposto alle dinamiche irrazionali del sacro e alla connessa violenza. Non voglio con questo sostenere che nel pensiero greco, e più in generale nella realtà, manchi la penombra, o negare che la razionalità strumentale sia anche utilizzabile per fini cattivi. Ciò nonostante, la nascita della *philosophia*, in Grecia, segna marcatamente il prevalere della chiarezza razionale sulla oscurità simbolica, con tutto ciò che questo ha comportato per l'incremento della scienza e della tecnica, e per il decremento delle dinamiche del sacrificio, sempre più confinate nella marginalità fin quasi – almeno ufficialmente – a scomparire²⁴.

Cerco di giustificare quanto affermato trattando, finalmente, degli inizi riconosciuti della storia della filosofia. Comincio dalla cosiddetta cultura presocratica. Talete di Mileto, attivo fra VII e VI secolo, si rese famoso, fra le altre cose, per il fatto di avere previsto, in base a teorie meramente naturalistiche, dunque senza far ricorso ad alcun rimando divino, una eclissi di sole. Egli eliminò in questo modo, ossia in base alla spiegazione razionale delle cause, tutte quelle interpretazioni che fino ad allora avevano condotto ad una lettura "sacrale" del fenomeno. Talete inoltre spiegò la caduta di un meteorite presso il fiume Ego-spotami semplicemente affermando che i pianeti, contrariamente a quanto allora si credeva, non erano divinità, ma pietre, e che quel meteorite non era altro che un pezzo di pietra caduto sulla



Terra. La stessa cosa vale per i terremoti, i quali non vennero più addebitati alla imperscrutabile volontà di Poseidone, ma spiegati con cause naturali.

Sulla medesima linea, ossia di una natura che possiede in sé i propri principi esplicativi, non caratterizzata da alcuna divina ambivalenza, si sono posti pressoché tutti i presocratici successivi. Costoro hanno infatti compreso che la realtà non è in sé oscura, ma che rimane oscura solo finché l'uomo non riesce a comprenderla in profondità, come è invece possibile fare. In ogni caso, in un'ottica naturalistica, si situarono non solo i successivi pensatori ionici, fra cui Anassimene e Anassimandro, ma anche il già citato Eraclito, che esclude ogni influenza degli dèi affermando che il mondo è eterno, ossia che «questo ordine cosmico (*kosmos*), lo stesso per tutti, non lo fece alcuno degli dèi né degli uomini, ma sempre era ed è e sarà» (B 30 DK). Eraclito iniziò anche, dopo Senofane, a criticare le varie pseudoconoscenze poetiche, ieratiche, iniziatiche non in grado di rendere conto di sé razionalmente.

Lo stesso discorso vale, non più sul piano naturalistico ma stavolta sul piano sociale, per Solone, contemporaneo di Talete. Egli, a differenza del mito proposto da Esiodo in *Opere e giorni*, che attribuiva i mali degli uomini al vaso di Pandora, nell'elegia *Del buon governo* affermò che la causa principale dei mali degli uomini era la crematistica, della quale gli dèi non sono responsabili. Sono infatti gli uomini, che non si impegnano nella conoscenza della verità e nella realizzazione del bene – non a caso la verità e il bene, i due contenuti fondamentali della filosofia –, ad essere causa dei loro mali.

Contestualmente a questa maggioritaria corrente del VI-V secolo, vi è certo anche una tradizione minoritaria che passa attraverso l'Orfismo, attribuendo un primato all'oscuro, al notturno, ad un caotico abisso²⁵. Ciò nonostante, all'epoca della nascita della filosofia, la regola era che tutto ciò che accadeva in natura doveva avere una causa naturale spiegabile, così come tutto ciò che accadeva nell'uomo doveva avere una causa umana spiegabile. La *physis*, insomma, possedeva sempre un autonomo principio di spiegazione, senza che fosse necessario far ricorso, per comprendere le ragioni dei fenomeni, al divino²⁶.



Un analogo approccio, più o meno negli stessi anni, fu seguito dalla scuola medica facente riferimento ad Ippocrate di Cos, probabile autore di un trattato *Sul male sacro*, ovvero sulla epilessia. Questa malattia, fino ad allora attribuita ad una punizione divina – sicché per guarire ci si sarebbe dovuti sottoporre a purificazioni attuate da personaggi che l'autore definisce, senza mezzi termini, “ciarlatani”, in quanto non in grado di rendere ragione del proprio operato –, fu studiata dai medici ippocratici, come del resto tutte le altre malattie, in relazione esclusivamente alle sue cause organiche. Costoro giunsero ad escluderne ogni origine sacra, affermando anzi che essa ha una causa naturale come tutte le altre malattie, non richiedendo pertanto sacrifici per essere curata.

Lungamente potremmo continuare in questa esposizione del clima culturale del primo pensiero filosofico greco. Ne rimarrebbe confermata la descrizione di un ambiente che, per quanto non totalmente chiuso all'ambivalenza simbolica dei significati, ricercò in primo luogo in maniera razionale le cause naturali dei fenomeni, per rapportarsi alla realtà in maniera efficace. Ci basti, tuttavia, concludere ricordando che tutto ciò è continuato, in maniera amplificata, nella filosofia classica, come dimostra soprattutto l'opera enciclopedica di Aristotele.

Il tema del sacro, quindi anche del sacrificio, è tuttora di grande attualità, e molti autori continuano ad affermarne la centralità all'interno della cultura ellenica. Ciò nonostante, nel pensiero greco, in nessuna delle sue fasi si può attestare che l'ambivalenza del sacro abbia assunto un ruolo primario nella mediazione del rapporto fra l'uomo e la natura. Il divino, certo, occupa ancora, come detto, un posto non marginale sia in Platone che in Aristotele. Si tratta, tuttavia, di un divino sempre più impersonale – emblematico il motore immobile del libro XII della *Metafisica*

di Aristotele –, col quale risulta inopportuno rapportarsi in termini di sacrificio, o anche solo di preghiera.

Una ulteriore differenza fra il contesto culturale del sacrificio e quello della filosofia è che i riti sacrificali risultano mutevoli in base ai tempi ed ai luoghi, mentre la filosofia risulta essere stabile, nei propri contenuti universali, nei vari tempi e luoghi (come il fuoco, avrebbe detto Aristotele nel V libro dell'*Etica Nicomachea*, che brucia da noi come in Persia). Sacrifici compaiono ancora nei dialoghi di Platone, ma essi sono soprattutto gesti isolati di anziani – ad esempio il ricco Cefalo nel I libro della *Repubblica* –, ritenenti in tal modo di prendersi cura della loro anima con risultati, tuttavia, molto discutibili²⁷.

Il sacrificio, insomma, smarrì sempre più nei secoli la propria presenza, proprio in quanto non in grado di rendere ragione, sul piano della verità e del bene – i due contenuti fondamentali della filosofia – della propria efficacia.

Note

[Il testo è la relazione da me tenuta presso l'Università di Strasburgo il 21 ottobre 2021 nell'ambito del seminario ITI Histoire, Sociologie, Archéologie et Anthropologie des religions Hisaar, *Restructurations religieuses. Transformations internes et interactions externes*]

¹ In generale, sul tema dei sacrifici umani nel mondo greco, rinvio a D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London-New York 2014.

² Sul tema dei sacrifici animali nel mondo greco si veda anche S. Hitch-F. Naiden-I. Rutherford, eds., *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge 2020.

³ In *Iliade*, IX, 145, le tre figlie di Agamennone sono Crisotemi, Laodice e Ifianassa.

⁴ In questa direzione anche G. Mormino (in G. Mormino-R. Colombo-B. Piazzesi, a cura di, *Dalla predazione al dominio*, Cortina, Milano 2017, p. 36), il quale, contro le interpretazioni che centralizzano il sacrificio violento nel mondo antico, afferma che «le testimonianze ci dicono qualcosa di differente: esistono sacrifici

vegetali, sacrifici di oggetti inanimati, semplici rinunce allo svolgimento di un'attività» che costituiscono la maggior quota del fenomeno sacrificale, tanto che la forma cruenta risulta essere una eccezione da dover essere spiegata caso per caso.

⁵ L. Grecchi, *L'umanesimo di Omero*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

⁶ L. Rossetti, *Sull'uso greco di incolpare gli dèi per disculparsi*, Nova Tellus, 5, 1987, pp. 19-41.

⁷ Un testo poco conosciuto, ma molto ben documentato su questa tematica, è A. Lo Schiavo, *Il fondamento pluralista del pensiero greco*, Bibliopolis, Napoli 2003.

⁸ Di parere differente, come noto, R. Girard, *La violenza del sacro*, Adelphi, Milano 1997. Rimane il fatto che queste espressioni arcaiche minoritarie di violenza si richiamavano spesso, come poi vedremo, a Dioniso, che lo stesso Girard (id., p. 190) definisce come «il dio del linguaggio riuscito».

⁹ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 30.

¹⁰ L. Grecchi, *La filosofia prima della filosofia*, Morcelliana, Brescia 2022, con introduzione di D. Lefèvre-Novaro.

¹¹ R. Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987; G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti 1820, Torino, 2001. Nel caso del capro espiatorio, peraltro, non ci si trova davanti ad un vero e proprio “sacrificio”, poiché l'elemento su cui si opera la violenza è di per sé un elemento problematico per la comunità, sicché non si tratta della rinuncia a qualcosa di prezioso da offrire agli dèi, in base alla concezione prevalente di “sacrificio”.

¹² Il riferimento è a M. Detienne, *Apollo col coltello in mano*, Adelphi, Milano 1998, nonché a G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010. Da una parte della tradizione antica, Apollo è infatti “dionisizzato” in quanto, pur essendo dio del sole e della luce, all'inizio dell'*Iliade* (I, 47) scende dall'Olimpo «simile alla notte». Il suo nome, *Phoibos*, significa “puro”, ma ai greci ricorda la paura (*phoibos*). Apollo è anche il dio dell'atto omicida differito mediato dalla freccia. Nietzsche stesso lo presenta come legato alla mania, all'invasamento e alla possessione mistica, tanto che era chiamato Loxias, ossia

l'obliquo, l'ambiguo, l'equivoco (come mostra il frammento B 93 DK di Eraclito; ricordiamo anche B 48 DK, in cui si afferma che l'arco, *bios*, lo strumento di Apollo, è insieme vita e strumento di morte).

¹³ Mi permetto di rinviare, in merito, a L. Grecchi, *Verità*, Edizioni Unicopli, Milano, di prossima pubblicazione nel 2022.

¹⁴ Come afferma infatti Colli in *La nascita della filosofia* (cit., p. 21), «la mania è intrinseca alla sapienza, che in origine è divinazione». Per questo a suo avviso, originariamente, la comunicazione della conoscenza nella Grecia arcaica avveniva sotto la forma dell'enigma sapienziale, e per questo le modalità della prosa hanno fatto sempre più smarrire contenuti profondi, trasmissibili solo in maniera poetica.

¹⁵ Come ha peraltro notato lo stesso Colli (*La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, vol. I, pp. 23-24), Dioniso non concede la sua sapienza agli altri, mentre Apollo, per quanto non sempre in maniera chiara, lo fa.

¹⁶ Così sintetizza, in maniera corretta, A. Santoro, in Cavalli G.-Cavalli R.M., a cura di, *Alle origini del logos. Studi su La nascita della filosofia*, Accademia University Press, Torino 2019, p. 17.

¹⁷ G. Colli, *La nascita della filosofia*, op. cit., p. 28.

¹⁸ Mi permetto di rinviare a L. Grecchi, *Leggere i Presocratici*, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁹ G. Colli, *La sapienza greca*, cit., vol. I, p. 15.

²⁰ Mi permetto di rinviare, in merito, a L. Grecchi, *Uomo*, Edizioni Unicopli, Milano 2019.

²¹ G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 45.

²² G e R.M. Cavalli, *Alle origini del logos*, cit., p. 27.

²³ Ivi, p. 28.

²⁴ G. Stroumsa, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2006.

²⁵ Queste tematiche sono state recentemente raccolte, con riferimento al primo pensiero greco, da A. Tonelli, a cura di, *Negli abissi luminosi*, Feltrinelli, Milano 2021.

²⁶ Sul concetto della natura nel pensiero presocratico, ed in generale antico, rinvio a L. Grecchi, *Natura*, Edizioni Unicopli, Milano 2018.

²⁷ In Omero, invece, si poteva ancora leggere, nell'*Iliade* (IX, 497-499), che «si piegano anche gli dèi con i sacrifici».



© Maura Canepa, *Rapsodia del vento* (2016), tecnica mista su tela, 120x120

TORNINO I CORPI.

CONSIDERAZIONI SULLA VITA DIMIDIATA

di

DAVIDE MICCIONE

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno XII N. 26 - Gennaio 2022

Sfuggente e asincrono è il funzionamento del linguaggio pubblico. Quando si parla di qualcosa vuol dire che non c'è ancora o non c'è già più; quando questo qualcosa si intronizza al centro della società e diventa preponderante si smette invece di vederlo e di pronunciare il nome. Per far apparire il costrutto concettuale “dieta mediterranea”, ad esempio, si è dovuto aspettare che scomparisse o comunque che smettesse di essere la nostra ovvia alimentazione; quando Marcuse, a metà anni Sessanta, parlava dell'unidimensionalità della nostra epoca lo faceva in un tempo che visto dall'oggi (in cui di unidimensionalità non si parla) ci appare come un lussureggiante giardino temporale di mille varietà e mille diversità concettuali ed esistenziali. La presbiopia intellettuale, il non riuscire a vedere ciò che abbiamo vicino, è la regola dell'uomo e in fondo possiamo concepire la storiografia e la filosofia come le lenti di cui ci si è provvisti in questi secoli per stabilizzare la nostra visione e possiamo constatare come la loro fine odierna causi l'avvento di quella incomprendimento tra il mondo e i suoi abitanti di cui in questi ultimissimi anni stiamo avendo un parossistico saggio.

Non è del resto strano, a ben pensarci, che sia così: la contemporaneità, ci dice Agamben, la si vede solo a partire da uno slittamento, da una mancata coincidenza con essa. Non basta essere vivi in questo momento per essere contemporanei. Il filosofo, in quanto contemporaneo che vuole capire il proprio tempo e non limitarsi a viverlo, si trova costretto a stare un “po' fuori” se vuole provare a scorgere qualcosa: guardare con attenzione ma tenendosi un passo indietro.¹ Un lavoro improbo nell'era della perenne connessione, di quella accelerazione alienata di cui parla Hartmut Rosa.² Però la filosofia, quando parla di sé, su questo sembra chiara. Dal *destierro*, l'esilio (reale e metaforico) di Maria Zambrano come unica dolorosa possibilità di capire

il proprio paese, alla raccomandazione “ad assumere il colore dei morti” che ci giunge dalla grecoità e che Hannah Arendt ci rimette davanti agli occhi, fino allo “stato di morte apparente” che Sloterdijk indica come condizione dell'esercizio filosofico.³ In questi come in altri passaggi la filosofia, come certi secondi all'angolo del ring, non fa altro che consigliarti di “tenere la distanza”. Lo fa in fondo fin dall'inizio della sua storia se si pensa che la tradizione (attraverso il Cicerone delle *Tusculanae*) ci consegna l'analogia di Pitagora, cioè di colui a cui si dovrebbe il termine stesso della disciplina, dei filosofi con gli spettatori dei giochi, cioè con coloro che nelle agitate giornate olimpiche nella polis, tra gente che gareggia, scommette, litiga, compra, vende, rimane ad osservare con attenzione ma sempre a una certa distanza.

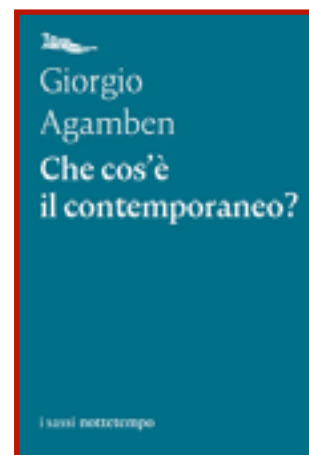
Se la distanza, l'estraneità come metodo di lavoro, la separazione come prerequisito professionale, rende l'incontro con il mondo non immediatamente fruibile (ma appunto solo mediamente e questa mediazione necessaria è proprio la filosofia) e se ciò che abbiamo sempre sotto gli occhi scompare linguisticamente e invece ciò che scompare nell'esperienza riappare linguisticamente, è il caso di riflettere sulla costante dimenticanza del corpo da parte della filosofia. Per secoli, tra inviti funerei a pensarli come carceri o macchine abitate da fantasmi, i corpi, come ricordava Hans Jonas in una conferenza sul suo rapporto con la tradizione filosofica, sono i grandi assenti del pensiero occidentale.⁴ Quando lo scriveva, ormai anziano, Jonas si riferiva alla filosofia a cui si era formato nella Germania degli anni Venti del Novecento. Eppure oggi, un filosofo, riferendosi alla contemporaneità dopo Foucault, tra indagini fenomenologiche e riflessioni sull'ibridazione uomo macchina o sul rapporto tra sesso biologico e genere, avrebbe difficoltà a confermare quelle considerazioni che Jonas, quasi fossero scontate, offriva di passaggio.

La prospettiva d'indagine sopra abbozzata, potremmo dirla quasi un'*euristica della presbiopia*, ci porta a pensare che se i filosofi allora ne tacessero fosse perché il corpo, visto e pensato o meno, continuava ad esserci, a essere presente e persino preponderante, e se adesso ne parlano è perché il corpo, il nostro corpo, sta scomparendo. Il nostro parlare si sta facendo epigonale ed evocativo, ne parliamo perché il corpo siamo costretti a spiegarlo a noi stessi e a chi non sa più cosa sia. Con un perfetto colpo di rimbalzo *Il delitto perfetto* di Baudrillard si è mutato nel *suicidio perfetto*.⁵ Invece della scomparsa del mondo preconizzato da Baudrillard, a scomparire aiutati da altri strumenti e da altre vicende siamo stati noi. Invece di veder diventare simulacro e scomparire la realtà che ci si poneva davanti, è stato il nostro corpo a farsi diafano, irrilevante.

La guerra dei corpi

Ovviamente alla società fa gioco parlare del corpo come se esistesse ma, misconoscendolo, si ritrova a indicare qualcos'altro pensando di parlare di quello. Nella nota distinzione delle *Meditazioni Cartesiane* a cui si è usi rifarsi, Husserl scrive «Tra i corpi [...] io trovo poi il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (Körper) ma proprio corpo organico (Leib)».⁶ Ebbene: questo ritrovamento si fa sempre più difficoltoso tanto da far pensare di essere sull'orlo di un cambiamento di paradigma, di una fase storica in cui convivono, non capendosi e spesso mal tollerandosi, gli appartenenti a due concezioni generali del corpo e quindi, di necessità, dell'umano. Se le incomprensioni, le insofferenze e le sofferenze si incontrano su questioni specifiche come è tipico di società poco filosofiche (esempio perfetto di questo biennio pandemico sono le polemiche sul distanziamento sociale e sulla possibilità della didattica a distanza di essere una valida alternativa a quella in presenza) sotto di esse il vero scontro è tra uomini che di fatto concepiscono il corpo secondo categorie radicalmente diverse.

È dunque in corso un passaggio categoriale: per alcuni sono già scomparsi i corpi, il proprio e dunque anche quello degli altri. Alcuni di noi



si collocano ancora in un primo paradigma (cronicamente precedente) e altri in un secondo paradigma della cui progressiva vigenza non ci eravamo resi conto. Tra abitanti di questi diversi paradigmi possiamo trovarci d'accordo su alcune cose (quasi un falso positivo) ma il quadro concettuale e il modo di concepire la nostra stessa soggettività è talmente diverso che quando la ruota della storia torna, scricchiolando, a girare ci troviamo persino incapaci di capirci. Può essere la pandemia o altro, ma quando qualcosa di importante ci coinvolge, le basi diverse su cui costruiamo la nostra azione nel mondo decidono per noi da che parte dobbiamo stare.

Il vecchio paradigma è quello in cui noi riteniamo di essere (anche) un corpo, quel corpomente su cui Biuso non a caso nei suoi recenti scritti sulla pandemia è più volte ritornato come centrale.⁷ Il *Leib* tedesco appunto, il corpo come centro di esperienza. Evidentemente ancora una volta l'*euristica della presbiopia* ci rassicura ma solo sul passato: per quanti dualismi e oggettivazioni si siano tentate nella storia del pensiero, la verità è che gli esseri umani hanno sempre pensato di essere un corpo più di quanto abbiano pensato di avere un corpo. Per questo essere amati per la propria bellezza (l'apparenza del corpo che siamo) lo abbiamo ritenuto non offensivo e spesso lusinghiero, mentre essere amati per i nostri soldi o in generale per ciò che abbiamo, lo abbiamo trovato offensivo.

Nel nuovo paradigma invece il corpo si pensa soltanto di *averlo*. È il *Körper* tedesco, in senso anatomico-fisiologico. Se il corpo è qualcosa che ho, evidentemente il vero io non sono il corpomente che sono, ma solo ciò che possiede il

corpo: la mia mente. Si potrebbe far notare che questo “nuovo” paradigma sia in realtà il “vecchio” paradigma cartesiano e che nulla di nuovo vi è ma si passerebbe sopra qualcosa di enorme, cioè il fatto che questa ipotesi intellettualistica ora, per la prima volta nella storia, è possibile viverla esperienzialmente a livello di massa e le conseguenze tecnociliastiche che ne derivano. Il sistema economico, tecnologico, consumistico, persino intellettuale e accademico ci chiede sempre più di essere solo mente, ci mette in lavori dove i corpi non solo non servono ma sono persino d'impaccio, ci fornisce divertimenti dove la presenza del corpo si riduce agli occhi e a due dita, ci ricorda il corpo non come portatore di istanze quanto come oggetto accessoriabile a pagamento con dei gadget.

Esercizi di sparizione

Una serie di esercizi osservativi possono meglio farci distinguere lo scontro dei paradigmi. È il caso di svolgerli adesso perché il secondo paradigma guadagna terreno e a breve potrebbero essere necessari occhiali correttivi molto potenti per vederlo. Gli spunti sono molti e molti sono i fenomeni sociali che ci permettono di cogliere il corpo nell'epoca della sua sparizione. Ognuno di essi meriterebbe un saggio a sé, qui per questione di spazio ci limiteremo a giustapporlo agli altri nelle sue linee di tendenza e di significato.

Una riflessione sulla chirurgia plastica sui volti, in funzione di preteso ringiovanimento ma con effetto di modifica dei tratti del viso cos'è se non l'apoteosi del *Körper*? La mia faccia non sono io ma qualcosa che possiedo e devo renderla più adeguata al valore della gioventù come *summum bonum*. Se non sono riconoscibile agli amici (mi è capitato un paio di volte di non vedere riconosciute persone da conoscenti dopo gli interventi di “stiraggio e gonfiaggio”) o ai propri stessi occhi poco importa. Se il carrozziere mi ritocca l'automobile e riesce a farla sembrare il modello successivo perché mai dovrei lamentarmi? Sono forse io il mio volto? La risposta, per secoli, sarebbe stata: sì. Adesso per molti non è così immediato pensarlo.

Anni fa scrivevo della fine della boxe come se-



gno dei tempi.⁸ Secondo uno dei più bei libri mai scritti su questa disciplina (che da sempre attira l'attenzione di scrittori e filosofi) cioè il saggio *Sulla Boxe* di Joyce Carol Oates, il pugile sarebbe caratterizzato dalla assoluta identità che riesce a stabilire con il proprio corpo. Sarebbe “più corpo degli altri” e lo sarebbe diventato attraverso la conoscenza piena del dolore e della fatica. La scomparsa della boxe e il ridimensionamento di altri sport basati sulla fatica (si pensi al ciclismo) come conoscenza di sé sono però metà della “cosa” che ci si para davanti; l'altra metà è la scomparsa in generale degli sport a fronte di un enorme numero di persone che muovono il corpo in palestra seguendo un generico *fitness* che fin dal linguaggio tradisce la ricerca dell'adeguatezza più che della prova con se stessi. Il *fitness* come disciplina fortemente estetica (intenta a fare in modo naturalistico quel percorso che altri fanno in modo chirurgico) e così scarsamente esperienziale abbisognava, per imporsi, di uno scivolamento verso il corpo oggettivato.

Anche il *body shaming*, la raccomandazione ad astenersi linguisticamente dal commentare il corpo altrui (a fini umoristici o meno) pur nella sua comprensibilità etica e nella bontà delle sue intenzioni si ritrova perfettamente sintonico con la scomparsa del corpo. Non commentare, fare finta di non notare il corpo brutto e in fondo anche il corpo bello (che farebbe risaltare il corpo brutto) accelera la scomparsa dei nostri corpi come protagonisti sociali e approssima l'epoca del corpo come mero bio-supporto delle menti.

Forse ancora più evidente il fenomeno si mostra nella scomparsa dello spazio della seduzione dei corpi nella cultura del politicamente corretto sta-

tunitense e nelle sue progressive metastasi europee. Fatto salvo il rifiuto della violenza e dell'aggressione nel rapporto tra i sessi con cui ogni persona civile non può che essere d'accordo, è interessante il modello sostitutivo "in positivo" che si propone e in parte già si attua. Un modello fatto di consensi informati, ostensibili, burocratici, che delimitino i successivi sviluppi sessuali di un incontro. Una invasione della contrattualistica negli aspetti più intimi degli esseri umani. L'evidenza massima di questo modello di conduzione dei rapporti interpersonali e seduttivi è l'eliminazione del linguaggio dei corpi e del loro peso. È *prima* che io devo già sapere cosa voglio e cosa posso fare. La mente a freddo decida e il corpo si limiti a eseguire. D'altra parte quando i corpi si fanno opachi ai nostri stessi occhi non è più possibile che si comunichi con essi e tra essi e la seduzione, come linguaggio dei corpi, di ciò che vogliono nel momento in cui lo vogliono, diventa un linguaggio che nessuno sa più parlare né capire. Costoro, i corpi, ciechi e sordi, non possono che affidarsi alla pattuizione paragiuridica o alla violenza.

Così confinata la sessualità, prestazione del corpo oggettivato sottoposta al controllo della performance tipico dei nostri tempi, essa diventa disagiata rispetto alla sessualità con simulacri (nelle varie forme che il web offre, divisibili tra esplicitamente autoreferenziali e fintamente intersoggettive) che si propone come prima scelta e come scelta più sicura.

La strada per la sessualità e cosa ancor più grave per l'eros, si ingrota, attraverso il web e le applicazioni apposite, in un itinerario virtuale composto da valutazione reciproca dei soggetti adeguati, scelta, conoscenza, seduzione (quello straccio che ne resta) e perfino innamoramento posponendo l'incontro con i corpi (non con le immagini dei corpi fatti di pixel, va infatti ormai purtroppo segnalato che gli uni non sono gli altri) come coda faticosa socialmente e irta di pericoli e frustrazioni. Un passaggio, quello alla realtà dei corpi, che si fa sempre più faticoso e meno automatico.

Un filosofo mio amico celebrava le magnifiche sorti e progressive del web, che ben compensava a suo dire la reclusione sociale di questi anni, facendomi notare come grazie al web e alla sua

espansione quasi totale nel sostituire eventi culturali e scientifici di questa fase pandemica, lui si era potuto permettere di partecipare a due esotici e lontanissimi convegni internazionali a cui per questioni logistiche ed economiche non avrebbe mai potuto partecipare. Lui, dunque, era convinto di *aver davvero partecipato* a un convegno in Australia restando nel suo appartamento, con moglie e figli nelle stanze accanto, davanti al suo computer. Aveva quindi trasformato l'esperienza di un convegno nell'esperienza dell'ascolto a distanza degli interventi congressuali. Un'esperienza piena esistenziale (si pensi alle idee di Illich sui congressi come meri pretesti per sviluppare amicizia e vero dialogo, cosa che ci dice avvenire solo fuori dai momenti ufficiali o si pensi, se vogliamo riderci su, ai romanzi di David Lodge sulle avventure congressuali) viene trasformata nel suo scheletro e solo poi ci si compiace di averla fatta. Il problema ovviamente, in questo caso nonché in generale, non è dato dai filosofi invecchiati male che "prendono per cielo il proprio computer" quanto dalla terrorizzante idea di assistere alla crescita delle future generazioni per cui i congressi saranno solo lo "scheletro del congresso" perché solo quello avranno conosciuto. Del resto avranno previamente già fatto la loro esperienza di semidigitalizzazione a scuola e avranno difficoltà a capire cosa manchi anche qualora venga loro spiegato.

Si possono mettere tutti in fila i fenomeni sociali degli ultimi trent'anni. Porteranno tutti nel medesimo luogo: la trasformazione del corpo in un bio-supporto, da limitare progressivamente e aggirare dove possibile, posto a servizio della nostra mente (che così intesa è ovviamente una mera astrazione) che si costituisce come il nostro vero io. Tenendo fermo questo principio tutto si chiarisce, quello che abbiamo detto e quell'altro che potremmo ancora dire. Il tentativo di mettere sul binario morto i negozi fisici dove si ritrovano i nostri corpi a favore dei negozi telematici dove le nostre menti squadernano l'offerta infinita delle merci. L'idea di portare gli spettacoli ai nostri corpi immobili attraverso miriadi di piattaforme invece di spostarci insieme verso lo spettacolo. L'idea di "vivere" le cose occupandosi di registrarle per la mente futura con i nostri devices e non di esperirle pienamente con il corpomente di



adesso. La sostituzione degli incontri in presenza con quelli in *imago*. L'esercizio del rapporto con gli altri, dell'amicizia e della conoscenza di persone nuove, dello scambio d'opinioni, *in absentia* attraverso chat *et similia* e non in presenza (con le ovvie conseguenze in termini di distruzione dell'empatia, delle relazioni e dell'intelligenza dialogica contemporanea di cui vediamo i frutti).

Solo a questo punto il transumanesimo, le suggestioni di immortalità di cui parla Mark O'Connell in *Essere una macchina*, tra teste ibernate e soteriologici download della nostra mente su silicio possono diventare persino verosimili e, cosa ancor più sorprendente, desiderabili.⁹ Se siamo solo mente, se siamo le stringhe di ragionamento logico che essa contiene, un disco rigido è il nostro adeguato paradiso.

Non è la produzione ideologica transumanista (ennesimo ritorno della gnosi) il vero problema quanto la sua propedeutica teurgia, questo esercizio antropotecnico di massa in grado di dimezzare gli umani in cui da qualche decennio siamo inseriti e da un biennio siamo prigionieri.

Note

¹ G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo*, Nottetempo, Roma 2008, pp. 9-10. Per una proposta dello sguardo sulla contemporaneità come necessario "esercizio spirituale" mi permetto di rimandare al mio «La contemporaneità sospesa per un attimo. Note sulla condizione ipermoderna» in S. Charles, *L'ipermoderno spiegato*

ai bambini. *Lettere sulla fine del postmoderno*, Bonanno, Acireale-Roma 2009.

² H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015. In questo prezioso volume Rosa connette la sua ricerca alle condizioni di possibilità, in un'epoca di continua accelerazione, di poter vivere forme di Vita buona. Nel nostro caso possiamo interrogarci su un sottoinsieme della questione da lui non citato: la possibilità di vivere altresì forme di Vita filosofica. Come conciliare, infatti, la necessità del filosofo di restare discosto per poter vedere con un sistema che accelera perché è connesso ed è connesso per poter accelerare, con una società dove «l'accelerazione sociale è divenuta una forza totalitaria nella e della società moderna»? (H. Rosa, *Accelerazione* cit., p. 70).

³ cfr. M. Zambrano, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 29-45; H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 162-163 e P. Sloterdijk, *Stato di morte apparente*, Raffaello Cortina, Milano 2011.

⁴ H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana 1992, pp. 22-24.

⁵ J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

⁶ E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 1994, p. 119.

⁷ Si veda, tra gli altri suoi scritti, A.G. Biuso, *Contro i negazionismi*, in «Dialoghi Mediterranee» n. 47, gennaio-febbraio 2021, pp. 519-527.

⁸ Mi riferisco al saggio *Estetica della boxe*, apparso originariamente in *Perelandra* n. 1, 2001 e ora in D. Miccione, *Ascetica da tavolo. La svolta pratica della filosofia e il bene comune*, Diogene Multimedia, Bologna 2019.

⁹ cfr. M. O'Connell, *Essere una macchina*, Adelphi, Milano 2018.

THE MIND-BODY PROBLEM IN PHENOMENOLOGY AND ITS WAY OF OVERCOMING IT

di

ANDREA PACE GIANNOTTA

The problem of the relationship between mind and body is central to Western philosophy, at least starting from Descartes and up to now¹. Descartes framed this problem in terms of the relationship between the certainty of the inquiring subject of being a thinking substance (*res cogitans*) and the possibility of doubting about the existence of the material world (*res extensa*) and, with it, of that part of the world that contingently appears to be the inquiring subject's body. Currently, in the contemporary philosophy of mind and cognitive science, the mind-body problem comes into play in various interrelated issues that are the subject of intense debate and revolve around the so-called "hard problem"² of consciousness and the problem of the "place of mind in nature"³.

In this paper, I will argue that in Husserl's phenomenology the mind-body problem is also a difficult problem that must be addressed and eventually overcome. In particular, some central notions of the transcendental phenomenology of constitution, such as the *epochè* and the various aspects of the phenomenological *reduction* give rise to a version of the mind-body problem. The aim of this paper is to discuss these problematic aspects of phenomenology concerning the relationship between consciousness and the body (sec. 1) and to show the way of overcoming them that emerges in the further developments of phenomenology (sec. 2). In this way, I shall argue that in phenomenology we find not only a radical version of the mind-body problem but also a fruitful way of addressing it, through its investigation of the corporeal grounding of consciousness.

The mind-body problem in the transcendental phenomenology of constitution

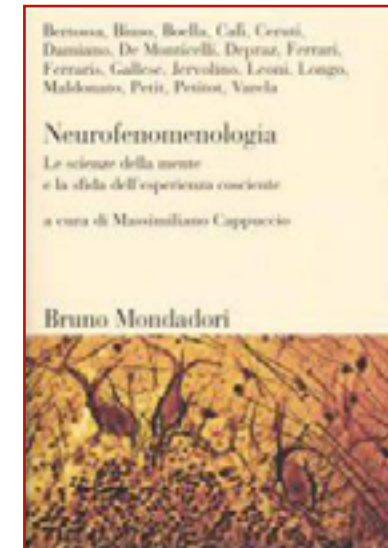
As is known, starting from *Ideas I*⁴, Husserl

qualifies his phenomenology as *transcendental*. This concept is taken from Kant's philosophy and refers to the idea that, before being in the position of claiming anything about the existence of a mind-independent, objective reality, we must investigate the conditions of possibility of our experience, thus developing a *critique of knowledge*. The starting point of the phenomenological inquiry is therefore to distance oneself from the beliefs that are tacitly assumed in the *natural attitude* and that regard the existence of the external world, of other human beings, of physical and psychical realities, etc. All these beliefs are "bracketed", within the phenomenological *epochè*, thus moving from the natural attitude to the *philosophical attitude*. This change in attitude allows us to disclose the *manifestation of phenomena* as the primary object of phenomenological investigation. That is: the object of inquiry becomes the way phenomena appear as correlates of consciousness (the *how* of experience).

The phenomenological method then proceeds through the phenomenological *reduction*, which is articulated into *eidetic reduction* (the intuition of essences that are distinct from matters of fact regarding individual objects), *reflective reduction* (the «reflective turning of regard»⁵ through which one takes experiences as the object of inquiry), and *transcendental reduction* (which achieves the dimension of "pure" and "transcendental" consciousness).

With this method, by employing the *epochè* and the reduction, the transcendental phenomenology of constitution reaches the sphere of *absolute consciousness*, which is a «sphere of absolute positing»⁶, i.e., an «absolute being» that «constitutes», within itself, all worldly transcendences»⁷.

However, in this way the claim of experience to relate us to mind-independent objects "in them-



selves" becomes enigmatic:

How can knowledge go beyond itself and reach its objects reliably? What appears to natural thinking as the matter-of-fact givenness of known objects within knowledge becomes a riddle [...]. How do I, the knowing subject, know – and how can I know for sure – that not only my experiences, these acts of knowing, exist, but also what they know exist? Indeed, how do I know that there is anything at all that can be set over against knowledge as an object?⁸.

This is what Husserl calls the «riddle» of transcendence⁹, which leads us to develop the phenomenological inquiry as, first of all, a critique of knowledge.

In so doing, Husserl takes up Descartes' «*attempt to doubt universally*», but with an «entirely different purpose»: not to bring out «a sphere of absolutely indubitable being» but as a «*methodic expedient*» to reveal the fundamental correlation between consciousness and objects¹⁰. However, the reference to Descartes' method leads us to ask: in light of the *epochè* and the phenomenological reduction, what does happen to the body? For Descartes, the body of the inquiring subject – the «ego cogito» that claims «I think, therefore I am» – also falls among the objects of universal doubt, being part of the material world (the

res extensa) that could be just an appearance in the mind (e.g., a deception produced by an evil demon). Even if Husserl doesn't want to follow Descartes' line of thought all the way through, the adoption of the Cartesian method risks leading to the same conclusion: that the body is not essential for the being of the conscious subject because, together with all transcendent being, it could be just an appearance in the mind of a *solus ipse*¹¹.

In particular, in light of this inquiry, consciousness turns out to be radically distinct from nature, and therefore from the body of a living being, which is part of the natural world: «The existence of a Nature *cannot* be the condition for the existence of consciousness, since Nature itself turns out to be a correlate of consciousness: Nature *is* only as being constituted in regular concatenations of consciousness»¹².

Various authors, starting from Heidegger¹³, have argued that, in this way, Husserl's transcendental phenomenology risks leading us to a form of subjective idealism and solipsism. In particular, according to Heidegger, Husserl's analyses take the life of a concrete human being as their starting point to immediately leave it aside, to investigate the essential structures of pure consciousness. In so doing, however, transcendental phenomenology risks losing sight of the concrete human being (*Dasein*), in favor of an abstract and disembodied conception of consciousness.

In this way, the mind-body problem becomes a central issue for the phenomenological perspective, together with the problem of the relationship between consciousness and nature, subject and object, immanence and transcendence.

Husserl's phenomenology of the body

We could therefore think that Husserl's phenomenology, in the wake of Cartesian subjectivism and intellectualism, provides us with an abstract and disembodied view of consciousness. However, contrary to this conclusion, we must look at the phenomenological enterprise in its entirety and, in particular, at those developments of phenomenology that provide us with a rich account of corporeality and of its essential role in the constitution of subjectivity.



David John Chalmers

1 – Form and matter

First, we can look more in detail at the phenomenology of constitution, by investigating its account of experience in relation to the body.

The phenomenological theory of knowledge takes from Kant the concept of cognition in terms of an essential intertwining of form (*morphè*) and matter (*hyle*). In particular, perceptual experience, which plays a major role in the relationship between consciousness and world, consists of the intentional animation (*morphè*) of qualitative elements (*hyle*) by means of which the object as correlate of perception is constituted (e.g., a lemon that is seen from various points of view). The intentional animation of hyletic contents (e.g., sensations of yellowness) gives rise to the constitution of the objectual correlate of perception (e.g., a yellow lemon¹⁴). In light of this analysis, we can claim that the intentionality of perception (i.e., its being directed toward an object) is grounded in a hyletic core, i.e., the “sensuous matter” that gives an intuitive filling to the intentional act.

However, what about the other forms of intentionality (remembering, imagining, desiring, thinking, etc.)? One could still conceive of some of them as intentional acts devoid of any hyletic content. For instance, an act of “thinking about *p*”, where *p* is a proposition with no actual relation with an intuitive act such as perception, memory, or imagination. The same could be said about other “intellectual” activities such as performing a mathematical calculation. These acts could be the “mental states” of a disembodied mind, whereas the qualitative filling of intuitive

acts is due to the givenness of qualities that, indeed, come exactly from the *sensibility* of an *embodied subject*.

The theme of the relationship between *hyle* (quality) and form (intentionality) is therefore crucial for the analysis of the mind-body relationship. However, this topic is also problematic in the context of the transcendental phenomenology of constitution. In fact, it is raised by Husserl in the § 85 of *Ideas I*, to be immediately left aside, when Husserl claims that

Whether everywhere and necessarily such sensuous mental processes in the stream of mental processes bear some ‘animating construing’ or other [...], whether, as we also say, they always have *intentional functions*, is not to be decided here. On the other hand, we likewise leave it undecided at first if the characteristics essentially making up intentionality can have concreteness without having sensuous foundations [...]. As for the possibilities left open above, they should be entitled accordingly *formless stuffs* and *stuffless forms*.¹⁵

Husserl claims that the reason why this issue must be left aside is that it cannot be addressed within the delimitation of the level of inquiry that is at play in the phenomenology of constitution. At this level, experiences are considered as «unitary temporal processes in reflection on what is immanent.»¹⁶ This is the level of inquiry



Francisco Javier Varela García

that Husserl will later call the “static phenomenological method”¹⁷, distinguishing it from the later development of the “genetic phenomenological method”¹⁸ (which is at the heart of Husserl’s research in the 1920s and 1930s). It is in the context of this delimitation that the phenomenological version of the mind-body problem arises.

In contrast, with the genetic deepening of the phenomenological inquiry we find a way out of this problem, through its investigation of the temporal *genesis* of consciousness *in all its modalities*, which, in the end, is a *bodily genesis*.

A foreshadowing of this transition from static to genetic phenomenology can already be found in a significant passage from *Ideas I*, where Husserl claims that

The transcendently ‘absolute’ which we have brought about by the reductions is, in truth, not what is ultimate; it is something which constitutes itself in a certain profound and completely peculiar sense of its own and which has its primal source in what is ultimately and truly absolute¹⁹.

According to this passage, the transcendental ego is not the ultimate principle and the end point of the phenomenological analysis because it has a deeper source, i.e., a *genesis*. The investigation of this genesis of transcendental subjectivity requires the analysis of the deeper temporal structure of experience, which engaged Husserl for a

long time and in various periods (especially in the Lectures of 1904-1905 on time-consciousness, the Bernau Manuscripts [1917-1918] and in the late manuscripts of the years 1929-1934)²⁰.

In particular, in its later reflection on this topic, Husserl conceives of the “living present” as the fundamental unit of temporality: a temporal field structured in three parts that are essentially linked to one another: *impression*, *retention*, and *protention*. The classic Husserlian example is that of perceiving a melody, which is a phenomenon with a clear temporal extension. This perception is made possible by the fact that flowing qualitative elements (the sensations of sound) continuously slide into the just-past (the sound just-heard) and are “retained” in consciousness, being joined, at the same time, with the “protention” toward the future course of the melody to come. The conscious *present* is therefore a temporal field with a certain *width* or incompressible *density*²¹. This is what James calls the “specious present”²². The temporal structure of consciousness can be therefore conceived in analogy to the visual field, which has a center (the hyletic core) and a periphery (retention and protention) that are in fact inseparable. The qualitative core of the living present (e.g., a sound sensation) is therefore the nuclear phase of a continuum of retentions and protentions²³. In terms of phenomenological mereology (the theory of wholes and parts developed in *Third Logical Investigation*²⁴), impression, retention, and protention are *moments* (non-independent parts) of a *whole* that is a *continuous qualitative flow*, whose constant structure is impression-retention-protention.

The key point of this analysis, in relation to the theme of corporeality, is that the present of consciousness is grounded in a *flow of qualities*, which are essentially *embodied* because they take place in the *living and lived body*. This point is stressed by Zahavi:

In concreto there can be no primal impression without hyletic data, and no self-temporalization in separation from the hyletic affection. That is, there can be no inner time-consciousness without a temporal content. Time-consciousness never appears in pure form but always as a pervasive *sensibility*, as the very sensing of the sensations: “We regard sensing as the original consciousness of time [...]” But these sensations do not appear out of nowhere. They refer us to our bodily sensibility.²⁵

An important aspect of this analysis is that it applies to consciousness *in all its modalities*, even those that seem to be purely intellectual (such as abstract thinking, calculation, etc.). This is because these are all *experiences* for a subject, thanks to their impression-retention-protection structure, which is the structure of the pre-reflective self-manifestation of subjectivity²⁶. For this reason, in the *Lectures* on time-consciousness Husserl claims that mental states such as the consciousness of a mathematical state of affairs or an actual belief are *impressional*²⁷.

This means that the “absolute flow of experience” is concretely grounded in a flow of sensations. These sensations are the ways in which the living body is *self-affected*; i.e., sensations are the modes of the self-manifestation of a living body that, through them, opens up to the alterity of the body itself, the world and the other embodied subjects²⁸.

This analysis of the bodily grounding of consciousness goes together with the analysis of the temporal genesis of the concrete conscious subject – what Husserl calls “monad” – and of the transcendental ego itself²⁹. In fact, in the late manuscripts on genetic phenomenology, Husserl claims that the transcendental ego must be made

subject to a genetic analysis, because «the eidos of the transcendental ego is unthinkable without the transcendental ego as factual»³⁰. This passage significantly points out an answer to the issue that in *Ideas I* was left open, regarding the “primal source” of the “transcendentally absolute”. Genetic analysis leads us to consider the transcendental ego as the «unity of a genesis»³¹ and, finally, to claim its embodied nature.

2 – Körper and Leib

A further development of this analysis of the bodily grounding of consciousness can be found in the detailed and rich investigations of corporeality that Husserl develops especially in *Ideas II* and, in particular, in the distinction that he introduces between *Körper* – the body as object, investigated “in the third person” (e.g., by anatomy) – and *Leib* – the living and lived body, experienced “in the first person”. The latter, in turn, consists of two aspects: a functional and active dimension (the body that moves and acts in the environment) and a sensorial and passive dimension, i.e., the body that *feels*, being the locus of “phenomenal consciousness” (*sentient body*). The functional dimension allows one to “constitute” the objects of perception by moving around them. For instance, observing a table from various points of view and moving around it, one constitutes the object “table” as the correlate of a series of perceptual experiences. In turn, each experience is constituted by an intentional component (*morphè*) and a sensorial component (*hyle*). For example, the intentional animation of a series of chromatic sensations leads to the constitution of the objective color of the table³². As we have already seen, the sensorial component essentially pertains to the sentient dimension of the body: the body that has sensations. Already from this analysis we can see the essential link between the functional and sentient dimensions of the body. However, we can analytically distinguish these two dimensions of lived corporeality to investigate their reciprocal relationship and their role in the constitution of experience³³. The phenomenological analysis of the *functional body* leads us to acknowledge its grounding in the *sentient body* (the body that feels pleasure,

pain, joy, hunger; that fears, desires, etc. and that has sensations of color, smell, taste, etc.).

3 – Localized sensations of contact

In *Ideas II*, Husserl develops a detailed analysis of various kinds of corporeal sensations by distinguishing at least five kinds of sensations: *kinaesthetic* sensations (sensations of movement); *representing* sensations (by means of which the sensible properties of the perceptual object are constituted: color, roughness, taste, etc.); the *localized sensations of contact* (*Empfindnisse*); the sphere of *sensitive feelings* (pleasure, pain, well-being, etc.); and various sensations «difficult to analyze and discuss [...] that form the material substrate for the life of desire and will, sensations of energetic tension and relaxation, sensations of inner restraint, paralysis, liberation, etc.»³⁴.

Among these sensations, tactile sensations, especially localized sensations of contact (*Empfindnisse*), have a special role. Indeed, through them, the living body *feels itself* and is *affected by itself*, being manifest at the same time as a material *object* and as a *subject*, insofar as it is the locus of localized sensations³⁵. In relation to a physical event (e.g., when my hand is touched, pricked or rubbed), in that *moment* and *place*, the *feeling* happens: there are localized sensations. In particular, Husserl analyses the case of the two hands that touch each other: each of the two hands can alternatively assume the active role of *touching* hand – that has sensations of contact relative to the properties of the other hand (smooth, soft, cold, etc.) and localized sensations of contact relative to itself as touching hand – or the passive role of *touched* hand – that has localized sensations relative to the fact of being touched by the other hand. Merleau-Ponty will later explore in detail this phenomenon that testifies to the “chiasmatic” intertwining between sensible body and sentient body³⁶. In fact, through the *Empfindnisse* the body reveals itself to be, at the same time, *sensible* and *sentient*. For this reason, Husserl claims the “privilege” of the tactile dimension in the constitution of corporeality because – differently from senses such as sight and touch – tactile sensations reveal both objects and the body itself as subject of percep-

tion³⁷. Furthermore, as claimed by Bernet, the experience of the *Empfindnisse* is the primary form of openness of a subject to *alterity*³⁸. The *diffusion* of localized sensations makes evident the spatial and manifold nature of the living body, which is made of parts and organs, each of which is sentient and sensible. Starting from this primary experience of the alterity that is already constitutive of the *Leib* – the «non-coincidence of the flesh with itself»³⁹ – the conscious subject can enter into a relation with the world and the other subjects.

4 – Kinaesthetic sensations

Another essential role in the constitution of corporeal experience is played by the *kinaesthetic sensations*, which are relative to the positions and the movement of various parts of the perceiving and agent body. In fact, according to Husserl the perceiver is always an agent, but it is so because the functional body is at the same time *sentient*, given that each corporeal movement correlates with localized sensations of movement. That is, the functional body that, for instance, moves in a certain direction to grasp an object, does so on the basis of the awareness of its position in space and of the kinaesthetic sensations that are relative to its movements (together with the “representing sensations”, which are relative to objectual properties, and sensations of tension, relaxation, pleasure, pain, etc., which also have an essential role in the constitution of a “cognitive agent”). Kinaesthetic sensations, in fact, *motivate* the course of perception, i.e., the series of experiences by means of which an object of perception, such as a table, is constituted. Each experience, through which the representing sensations relative to objectual properties of the table are given, is accompanied by kinaesthetic sensations relative to the position and the movement of the eyes, the hands, etc. This means that the functional body is essentially also a sentient body. There is always a certain “what-it-is-likeness” that is associated with the movement of the functional body.

This analysis therefore leads us to bring into question the clear distinction between functional body (which could be replicated by an autom-

aton with no sentience) and sentient body (or phenomenal body), because the functional dimension of the body is also based on sentience, which is, first of all, a *self-sentience* or *self-affectation* of the body⁴⁰. Without this sentient dimension of the body, the perceiver-agent would not be so (or it would be so in a very different way: the way of being of an automaton or a machine).

Conclusion

The above-seen analyses of corporeality have important consequences regarding the mind-body problem in phenomenology. Concerning the relation between psyche and body, Husserl claims that «the unity of man encompasses these two components not as two realities externally linked with one another but instead as most intimately interwoven and in a certain way mutually penetrating»⁴¹. What is the nature of this “interweaving” of psyche and *Leib*? In fact, the previous analyses lead us to claim that concrete consciousness subjectivity is founded in the existence of a living and lived body: the *Leib* or *flesh*⁴².

Note

- 1 Not to mention the Platonic and Christian tradition, which framed this problem in terms of the relationship between immortal soul and mortal body.
- 2 D. J. Chalmers, «Facing Up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), 1995.
- 3 C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, Routledge & Kegan Paul, London 1925; D. J. Chalmers, «Consciousness and Its Place in Nature», in *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, a cura di S. Stich, T. Warfield, Blackwell, Oxford 2003.
- 4 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Martinus Nihoff, The Hague 1983 (1913).
- 5 Ivi, p. 78 (67).

- 6 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*, cit., p. 102 (86).
- 7 Ivi, p. 113 (94).
- 8 E. Husserl, *The Idea of Phenomenology. A Translation of Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, Dordrecht: Springer, Dordrecht 1999 (1907).
- 9 Ivi, p. 17.
- 10 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*, cit., p. 58 (53-54).
- 11 As is known, Descartes avoids this outcome by relying on the innate idea of a benevolent god who guarantees the reliability of knowledge.
- 12 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*, cit., p. 116 (96).
- 13 M. Heidegger, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, a cura di T. Kisiel, Indiana University Press, Bloomington 1992.
- 14 V. E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*, cit., p. 86 (73-74).
- 15 Ivi, p. 204 (173).
- 16 Ivi, p. 203 (171).
- 17 E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, ed. A. J. Steinbock, Springer, Dordrecht 2001, p. 624 ff.
- 18 *Ibidem*.
- 19 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book* cit., p. 193 (163).
- 20 E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, ed. J. B. Brough, Kluwer, Dordrecht 1991; Id., *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein 1917/18*. Husserliana XXXIII. eds. Rudolf Bernet and Dieter Lohmar (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001); E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte (Husserliana: Edmund Husserl – Materialien 8)*.
- 21 V. F. Varela, «The specious present: A neuropsychophenomenology of time consciousness», in: *Naturalizing Phenomenology*, ed. by J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J. M. Roy, Stanford University Press, Stanford CA 1999, pp. 266-314;

- D. Zahavi, «Inner (Time)Consciousness», in *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. D. Lohmar, I. Yamaguchi, Phaenomenologica 197, 2010, pp. 319-339.
- 22 W. James, *The Principles of Psychology*, Dover, New York 1950 (1890).
- 23 E. Husserl, *Phaenomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Husserliana IX), Martinus Nihoff, The Hague 1962, p. 202.
- 24 E. Husserl, *Logical Investigations*, ed. J. N. Findlay & D. Moran, Routledge, London 2001 (1900-1901).
- 25 D. Zahavi, «Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal», in *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, ed. T. Toadvine, L. Embree, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, p. 13. Husserl's passage is taken from E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, cit., p. 112.
- 26 V. D. Zahavi, «Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness», in *The New Husserl a Critical Reader*, ed. D. Welton, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 157-180.
- 27 E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, cit., p. 448. This point is highlighted by M. Henry, *Material Phenomenology*, Fordham University Press, New York 2008.
- 28 We will see in a moment the development of these aspects of the phenomenology of corporeality in the analysis of sensations.
- 29 E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, cit., pp. 624 ff.
- 30 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XV, p. 385.
- 31 E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, cit., p. 633.
- 32 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*, cit., pp. 86 ff. (73 ff.).
- 33 This distinction between two aspects of the living body – functional and sentient – is important because one could identify the functional body with the *Körper* (the body as object). In my opinion, this happens in some forms of “new embodied cognitive science” that conceive of cognitive processes as essentially grounded in

the body that moves and acts, receiving stimuli and directly interacting with the environment. If one excludes the sentient dimension of the body from this analysis, the functional dimension is reduced to the objective body (the body of a machine or automaton).

- 34 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of the Constitution*, Martinus Nihoff, The Hague 1989, p. 160 (153).
- 35 V. R. Bernet, «The Body as a “Legitimate Naturalization of Consciousness”», in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 72, 2013, pp. 43-65; D. Zahavi, «Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal», cit.
- 36 M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston 1968, pp. 142 ff.
- 37 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*, p. 157 (150).
- 38 R. Bernet, «The Body as a “Legitimate Naturalization of Consciousness”», cit., p. 53.
- 39 *Ibidem*.
- 40 V. D. Zahavi, «Merleau-Ponty on Husserl», cit., p. 9; E. Thompson, «Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience», in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 4, 2005, pp. 407-427.
- 41 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*, p. 100 (94).
- 42 A development of phenomenology that follows this line of inquiry is Merleau-Ponty's “ontology of the flesh” (M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, cit.). I pointed out a possible metaphysical development of phenomenology that goes in this direction in Pace Giannotta A., «Autopoietic enactivism, phenomenology and the problem of naturalism: a neutral monist proposal», in *Husserl Studies*, 37, pp. 209-228. In this work, I develop a naturalistic and embodied version of phenomenology by combining Husserlian phenomenology and the enactive view of F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch (*The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge MA 1991) with a form of neutral monism.

(TRE) CORPI AL MARGINE DEL CAOS

di

ALESSANDRO PLUCHINO

Come è noto, il Tre è spesso considerato il *numero perfetto* da diversi punti di vista: dal punto di vista *matematico* costituisce la sintesi del pari (due) e del dispari (uno); dal punto di vista *esoterico* è il simbolo della Grande Triade (Cielo, Terra, Uomo); infine, dal punto di vista *religioso*, rappresenta la perfezione divina (si pensi alla Trinità del Cristianesimo o alla Trimurti induista). Pochi forse sanno, però, che allo stesso tempo il tre rappresenta anche la *soglia dell'imperfezione*, il numero magico che ha condotto la fisica moderna al confine tra ordine e disordine, in quella strana regione oggi conosciuta come "Margine del Caos", spalancando così le porte alla nuova Scienza della Complessità. E la scintilla da cui questa rivoluzione concettuale è partita riguardava un problema di corpi. Per la precisione, appunto, di tre corpi.

Tutto cominciò la notte tra il 31 agosto e il primo settembre del 1879 in una miniera di carbone di Magny, nella Borgogna francese. Alle 3.45 circa del mattino un'esplosione improvvisa scosse la miniera, ustionando e uccidendo gran parte della squadra di ventidue minatori che si trovavano al lavoro a quell'ora. Fu soltanto la perizia e l'acume scientifico di un giovane ingegnere incaricato delle indagini a permettere di risalire alla causa prima dell'esplosione: si era trattato di una lampada perforata accidentalmente che aveva lasciato uscire la fiamma da cui poi, a contatto con un'atmosfera ricca di metano come quella della miniera, aveva avuto inizio il processo che avrebbe portato alla conflagrazione. Quel giovane ingegnere, appena venticinquenne, si chiamava *Jules-Henri Poincaré*, colui che più avanti si sarebbe distinto come uno dei più grandi matematici e fisici di fine Ottocento (all'epoca si poteva essere ingegnere, matematico e fisico allo stesso tempo!) e che è considerato oggi uno dei

padri della teoria dei sistemi dinamici e il precursore assoluto della moderna teoria del Caos. Sarà lui il principale protagonista della storia che stiamo per raccontarvi.

Poincaré è spesso ricordato come l'*ultimo universalista* in matematica, vista l'ampiezza di orizzonti del suo eccezionale lavoro in questa disciplina. Partendo dalla matematica pura, i suoi contributi sono arrivati ad abbracciare, nel tempo, la matematica applicata, la fisica matematica e la meccanica celeste. Ed è proprio il suo interesse per la meccanica celeste che, in questa sede, ci servirà prendere in considerazione. L'esperienza vissuta in gioventù in occasione dell'esplosione della miniera di Magny aveva certamente lasciato dentro di lui un segno indelebile, tanto che nel suo ultimo articolo "*Les Mines*", pubblicato nel 1912 poco prima di morire prematuramente a causa di un'embolia seguita ad un intervento chirurgico, inserì la piccola immagine di una lampada simile a quella che nel 1879 aveva provocato il disastro e scrisse: "*Una sola scintilla è sufficiente ad avviare la combustione [...]; mi rifiuto di descrivere gli orrori che ne seguono*"¹. Forse, quindi, è stato proprio quell'evento a gettare le basi affinché, nella mente del giovane Poincaré, prendesse forma quell'intuizione che avrebbe messo a frutto nei suoi studi in meccanica celeste e che poi, un secolo dopo, sarebbe diventata uno dei principi cardine della Teoria del Caos e, oggi, addirittura della nuova Scienza della Complessità: il principio, assolutamente contro intuitivo, secondo cui piccole cause possono produrre, in certe condizioni, effetti anche enormi. Ma procediamo con ordine.

Nel luglio del 1885 la rivista *Nature* annunciò un concorso matematico in onore del sessantesimo compleanno del re di Svezia, per il quale bisognava presentare un lavoro entro il primo giu-



Jules Henri Poincaré

gno 1888. Il tema del concorso era il seguente:

Dato un sistema di un numero arbitrario di masse puntiformi che si attraggono l'un l'altra in accordo alla legge dell'inverso del quadrato di Newton, con l'ipotesi che non vi siano masse che collidono, cerca di trovare una rappresentazione delle coordinate di ogni massa come una serie in una variabile, che sia una funzione nota del tempo, e che per tutti i valori converga uniformemente².

Si trattava di un quesito matematico legato a quella che, in quel periodo, rappresentava una delle grandi sfide della meccanica celeste: il cosiddetto "*Problema dei tre corpi*".

Non è difficile capire di cosa si tratta e in cosa consistesse la difficoltà della sfida.

La teoria della gravitazione, formulata nel 1687 dal grande scienziato inglese Isaac Newton e pubblicata nel suo celeberrimo *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, aveva permesso di calcolare con precisione la traiettoria di un singolo pianeta attorno al Sole, a patto di trascurare l'interazione gravitazionale di questi corpi con gli altri pianeti e gli eventuali satelliti: era questo il cosiddetto "*problema dei due corpi*", del quale era possibile non solo scrivere facilmente le equazioni dinamiche ma anche ricavare, appunto, una soluzione analitica esatta in grado di prevedere, a partire da assegnate condi-

zioni iniziali, il comportamento a lungo termine del pianeta lungo la sua orbita periodica attorno al Sole. Nel caso di più di due corpi però le cose sembravano complicarsi: già con soli tre corpi le equazioni differenziali da risolvere diventavano diciotto, ma si riteneva trattarsi di una questione solo *quantitativamente* diversa da quella a due corpi, nel senso di una maggiore difficoltà matematica, ed era convinzione comune che comunque, sotto certe approssimazioni, si sarebbero riuscite a ricavare soluzioni analitiche esatte anche in questo caso.

Torniamo dunque al concorso annunciato nel 1885 da *Nature*. Nonostante avesse a quell'epoca solo 31 anni, Poincaré era già considerato uno dei più importanti scienziati del suo paese, tanto che due anni dopo venne invitato a far parte della *Académie des Sciences* francese. Non poteva quindi esimersi dal prendere parte alla competizione, anche perché quello dei tre corpi era un problema che lo affascinava già da diversi anni. La posta in gioco non era soddisfare una semplice curiosità matematica, ma era in ballo addirittura la stabilità a lungo termine del sistema solare, una delle problematiche fondamentali della meccanica celeste. Già nel 1881 scriveva infatti:

Non è forse possibile domandarsi se uno dei corpi rimarrà sempre in una certa regione del cielo o se invece potrà allontanarsene indefinitamente? Se la distanza tra due corpi aumenterà o diminuirà sempre di più, o se, invece, rimarrà compresa tra certi valori limite? Non è forse possibile porsi migliaia di interrogativi di questo genere, che avranno tutti risposta non appena si sapranno costruire qualitativamente le traiettorie dei tre corpi?³

Nella memoria che presentò nel 1887 alla commissione giudicatrice del concorso, formata – tra gli altri – da matematici del calibro di Hermite e Weierstrass, il giovane Poincaré cercava di rispondere a queste domande con un approccio diverso da quello tradizionale, meno quantitativo e formale, ma più qualitativo e intuitivo, orien-

tato verso metodi visivi. Propose infatti di studiare la stabilità dell'orbita periodica di un piccolo asteroide lanciato nel campo gravitazionale del sistema formato, ad esempio, da Giove e dal Sole, ricorrendo ad uno strumento assolutamente innovativo, oggi noto come il metodo della “sezione di Poincaré”: invece di seguire la traiettoria dell'asteroide nello spazio tridimensionale, immaginò di “tagliare” trasversalmente quella traiettoria con un piano – pensate ad esempio ad un enorme foglio di carta di dimensioni analoghe a quelle dell'orbita dell'asteroide – e di esaminare il comportamento nel tempo dei punti di intersezione della traiettoria con quel piano, come fossero dei piccoli fori prodotti dall'asteroide ogni volta che attraversava il foglio di carta mentre percorreva la sua orbita nel sistema Giove-Sole. Questa si rivelò un'idea geniale per due motivi: innanzitutto riduceva il problema dalle tre dimensioni della traiettoria originale alle due dimensioni del piano rappresentato dalla sezione scelta (il nostro foglio di carta), e questo già semplificava molto le cose; poi trasformava un problema “continuo” in uno “discreto”, nel senso che consentiva di studiare una traiettoria periodica continua nel tempo per mezzo della sequenza discreta (iterativa) dei suoi punti di intersezione con la sezione trasversale (i fori prodotti nel foglio).

La legge matematica che descrive la successione nel tempo di queste iterazioni viene oggi chiamata “Mappa di Poincaré” e rappresenta il primo esempio di “mappa iterativa”. Per mezzo di questo nuovo strumento matematico Poincaré riuscì a dimostrare che la sequenza di intersezioni della traiettoria dell'asteroide con la sezione trasversale finiva quasi sempre per convergere in un punto particolare, detto “punto fisso” della mappa, su cui si stabilizzava definitivamente: come se alla fine l'asteroide fosse costretto a passare e ripassare sempre dallo stesso foro nel nostro immenso foglio di carta. E anche se a volte poteva allontanarsi da un certo punto fisso, la sequenza di intersezioni avrebbe sempre finito per convergere verso un altro punto fisso. Era, questo, un risultato fondamentale che certamente avrebbe confortato tutti coloro che temevano per le sorti della stabilità a lungo termine del nostro



sistema solare. Inutile dire che, con un risultato del genere, Poincaré non ebbe difficoltà a vincere il concorso di Nature, con i complimenti della commissione e di tutta la comunità scientifica dell'epoca. Purtroppo però (o, col senno di poi, per fortuna!) la soddisfazione per questo meritato successo non durò molto.

Infatti, nel luglio del 1889, proprio quando la memoria con cui aveva vinto il concorso stava per essere pubblicata sugli *Acta Mathematica*, uno dei redattori della rivista, il matematico svedese Lars Edvard Phragmén, segnalò alcuni piccoli errori nella dimostrazione di Poincaré. Sebbene il direttore della rivista, il noto matematico Gösta Mittag-Leffler (colui che qualche anno prima aveva avuto il compito di selezionare la giuria del concorso), cercasse di rassicurarlo dicendo che si trattava di un problema facilmente risolvibile, Poincaré si accorse immediatamente che dietro quegli errori apparentemente banali si nascondeva invece qualcosa di molto più profondo. Così scrisse qualche mese dopo allo stesso Gösta Mittag-Leffler:

Non vi nascondo l'ambascia che mi procura questa scoperta. Anzitutto non so se giudichiate i risultati che rimangono validi, ossia l'esistenza di soluzioni periodiche, le soluzioni asintotiche [e le mie critiche dei metodi precedenti], ancora meritevoli dell'alto onore del premio di cui mi avete insignito. La revisione richiederà, inoltre, molto lavoro e non so se potrete iniziare a stampare la memoria; ho telegrafato a Phragmén. Comunque sia, non posso fare altro che confidare le mie perplessità a un amico sincero quale voi siete. Vi scriverò non appena riuscirò a vede-

re le cose più chiaramente.⁴

Il direttore della rivista rispose ovviamente che non c'era alcun rischio che questo inconveniente mettesse in dubbio la genialità del lavoro di Poincaré e il fatto che avesse meritato il premio, ma gli confessò anche che ormai la sua memoria era stata già stampata e distribuita, anche se ancora in poche copie. Si premurò però di avvertire i destinatari, tra cui Hermite e Weierstrass, del problema. Nel frattempo Poincaré lavorava per risolverlo.

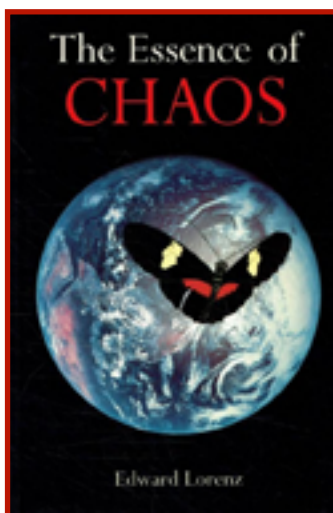
Riprendendo in considerazione la sequenza di intersezioni della traiettoria orbitale dell'asteroide con la sua sezione, una volta corretti gli errori segnalati da Phragmén, il matematico francese si rese conto che alcune delle nuove sequenze mostravano un comportamento completamente diverso da quelle che aveva ricavato in precedenza: a volte infatti, quando le intersezioni si allontanavano da un punto fisso, invece di convergere verso un altro punto fisso rimanevano intrappolate in una sequenza che continuava indefinitamente ad allontanarsi dal punto fisso originario (lungo una curva di instabilità) ma anche ad avvicinarsi ad esso (lungo una curva di stabilità), finendo per punteggiare in maniera imprevedibile tutta la sezione di Poincaré. La sequenza complessiva che veniva fuori dall'interazione tra queste curve ideali era talmente irregolare che lo stesso matematico francese rinunciò presto alla pretesa di rappresentarla graficamente, e così la descrisse successivamente nel terzo volume del suo *Méthodes nouvelles de la mécanique céleste* (1882-1889):

Tentiamo di farci un'idea della figura formata da queste due curve e delle loro intersezioni, che sono in numero infinito e corrispondono ciascuna a una soluzione doppiamente asintotica; queste intersezioni formano una sorta di reticolo, di ordito, di rete dalle maglie infinitamente fitte; ciascuna delle due curve non deve mai intersecare se stessa, ma deve ripiegarsi su se stessa in maniera assai complicata per poter intersecare un'infinità di volte tutte le maglie

della rete.⁵

Lo sconcerto di Poincaré di fronte a quella situazione non era ovviamente immotivato. Oggi sappiamo che la soluzione generale delle equazioni che descrivono l'evoluzione nel tempo di tre corpi in interazione gravitazionale reciproca esiste ed è analitica, ma non è possibile scriverne una forma esplicita che sia più semplice delle equazioni originarie. È invece possibile ricavare delle soluzioni approssimate di tipo numerico (cioè al calcolatore) o basate su perturbazioni. Ma anche in questi casi i risultati trovati sono validi solo all'interno di intervalli limitati di tempo: come aveva capito Poincaré già a fine Ottocento, prima o poi quei risultati finiscono per divergere e il comportamento a lungo termine del sistema diventa assolutamente imprevedibile. Morale della favola: nel tentativo di risolvere il problema dei tre corpi in meccanica celeste, Poincaré si era imbattuto in quello che, circa cento anni dopo, sarebbe diventato uno dei concetti più rivoluzionari della storia della fisica. Senza rendersene conto, infatti, lo scienziato francese aveva scoperto il “Caos Deterministico”.

Questa definizione può sembrare, a prima vista, un ossimoro. Per il senso comune, infatti, caos è sinonimo di imprevedibilità, mentre determinismo è sinonimo di prevedibilità. Sin da quando era nata, alla fine del Settecento, la meccanica celeste si era fondata sulla concezione deterministica della realtà elaborata da Pierre-Simon Laplace, il matematico, fisico e astronomo francese che le aveva dato quel nome nella sua opera in cinque volumi *Mécanique Céleste* (1799-1825), realizzata riassumendo ed estendendo il lavoro dei suoi predecessori (da Galileo e Keplero fino a Newton e Lagrange). Laplace considerava i fenomeni del mondo naturale come legati tra loro da precisi rapporti di causa-effetto: nella meccanica classica questa concezione si traduceva nel fatto che la conoscenza delle condizioni iniziali di posizione e velocità di un corpo o di un sistema di corpi, unite alla conoscenza delle leggi che ne descrivono il moto, consentono deterministicamente di prevedere – almeno in linea di principio – l'evoluzione futura del sistema. Per questo, in un passaggio poi divenuto celebre, Laplace scriveva:



Possiamo considerare lo stato attuale dell'universo come l'effetto del suo passato e la causa del suo futuro. Una intelligenza che, per un istante dato, potesse conoscere tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, e che inoltre fosse abbastanza grande da sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero: nulla le risulterebbe incerto, l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi.⁶

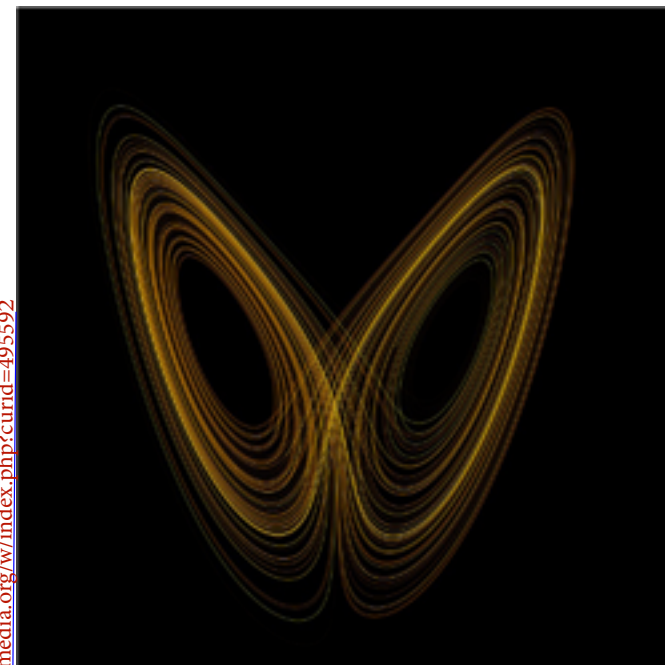
Certamente egli era consapevole del fatto che un'intelligenza di questo tipo doveva avere caratteristiche soprannaturali (è quello che viene chiamato "demone di Laplace") e che, nella realtà di esseri finiti quali noi siamo, la conoscenza inevitabilmente approssimata delle condizioni iniziali di posizione e velocità dei corpi avrebbe prodotto delle imprecisioni nel calcolo delle loro traiettorie. Ma era anche convinto che quelle imprecisioni sarebbero rimaste comunque piccole nel tempo, lasciando sostanzialmente intatta la nostra capacità di prevedere, con buona probabilità, il comportamento futuro del sistema.

Anche la trattazione matematica del problema dei tre corpi, di cui abbiamo discusso nelle pagine precedenti, si collocava all'interno di questa cornice concettuale, che legava strettamente

tra loro determinismo e prevedibilità. Ed è per questo che, ai tempi di Poincaré e del concorso promosso da Nature, era dato per scontato che, risolvendo analiticamente le pur complicate equazioni differenziali derivanti dalle leggi del moto di Newton, si sarebbe riusciti a prevedere con una certa precisione il comportamento futuro del sistema a partire da certe condizioni iniziali. L'importanza della scoperta effettuata da Poincaré nel 1889, di cui abbiamo raccontato in dettaglio la genesi, risiedeva proprio nel suo minare alle fondamenta questa convinzione: pur rimanendo perfettamente deterministica, infatti, l'evoluzione a lungo termine delle traiettorie anche di soli tre corpi gravitazionalmente interagenti era destinata a diventare, sotto certe condizioni, completamente imprevedibile e caotica.

Purtroppo però, sia perché i tempi non erano ancora maturi, sia perché in fondo lui era essenzialmente interessato alla questione della stabilità del sistema solare e non a rivoluzionare la scienza dell'epoca, una volta messo in crisi il matrimonio tra determinismo e prevedibilità il geniale matematico francese non spinse le sue conclusioni alle estreme conseguenze ma si limitò a sostituire al concetto di "stabilità assoluta" quello di "stabilità probabilistica": in pratica riuscì a dimostrare che, se era vero che esistevano infinite potenziali orbite caotiche per il suo asteroide in moto nel campo gravitazionale di Giove e del Sole, la probabilità di trovarsi su una di queste orbite rimaneva comunque molto piccola. E tanto gli bastò per tranquillizzare i suoi contemporanei sulla stabilità del sistema solare e lasciar sopravvivere la convinzione (diciamo pure il sogno) di Laplace per cui piccole cause producono statisticamente effetti altrettanto piccoli. Così si dovette aspettare ancora quasi un secolo prima che l'eredità di Poincaré venisse raccolta dalla fisica moderna e che le sue intuizioni sul caos deterministico, grazie soprattutto all'avvento dei calcolatori elettronici, producessero nei fatti quella rivoluzione epistemologica che lui era riuscito, inconsapevolmente, ad evitare. Come già anticipato, fu infatti l'avvento della Teoria del Caos, a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento, a sancire l'inevitabile e definitivo divorzio tra determinismo e prevedibilità con l'introduzione di un concetto che ormai

© Wikimol - © Dschwen - CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=495592>



è entrato a far parte dell'immaginario collettivo, grazie anche al suo nome evocativo: l'effetto farfalla.

Nel 1972 il matematico e meteorologo Edward Lorenz, considerato uno dei padri della teoria del caos, tenne una conferenza dal titolo "Può il battito d'ali di una farfalla in Brasile provocare un tornado in Texas?". In quella conferenza lo scienziato statunitense cercò di convincere l'audience dell'esistenza di un fenomeno sorprendente, di cui lui stesso si era reso conto grazie ad alcune simulazioni al calcolatore: integrando numericamente le equazioni differenziali che descrivevano un modellino semplificato dell'atmosfera nel tentativo di prevederne l'evoluzione futura, Lorenz aveva infatti scoperto che, in certe condizioni, un'imprecisione anche minuscola nelle condizioni iniziali veniva rapidamente amplificata nel tempo, fino a rendere l'evoluzione del sistema completamente imprevedibile. Questo fenomeno, noto al grande pubblico come "effetto farfalla", è tecnicamente chiamato "sensibilità alle condizioni iniziali" e rappresenta l'essenza del caos deterministico. Apparve subito chiaro, infatti, che l'effetto farfalla infrangeva definitivamente il sogno di Laplace (che ancora resisteva in ambito macroscopico, visto che in quello microscopico era già stato messo a dura prova all'inizio del Novecento dalle scoperte della Meccanica Quantistica): in un sistema caotico, cause molto piccole, lungi dal rimanere tali nel

tempo, possono produrre a lungo termine effetti anche enormi.

Il potere computazionale dei calcolatori, che aveva messo Lorenz in condizioni di toccare con mano l'instabilità dinamica intuuta un secolo prima da Poincaré nello studio del problema dei tre corpi, permise al meteorologo statunitense addirittura di visualizzare su uno schermo quello che poi divenne uno dei principali simboli della teoria del caos: stiamo parlando del famoso "attrattore caotico di Lorenz", un oggetto geometrico estremamente complesso che prende forma in uno spazio tridimensionale virtuale detto "spazio degli stati", dove un punto rappresenta l'intero sistema e una curva rappresenta la traiettoria di quel sistema al passare del tempo. Questo attrattore rappresenta, tecnicamente, "l'insieme di tutti gli stati meteorologici che il sistema può assumere dopo un tempo abbastanza lungo perché lo stato iniziale non eserciti più effetto" e a prima vista sembra composto da due superfici bidimensionali che, curiosamente, si intersecano come "ali" di una farfalla. In realtà, come scoprì lo stesso Lorenz, esso è formato da un numero infinito di superfici vicinissime e molto simili tra loro, ciascuna delle quali è a sua volta costituita da altre due superfici e così via, all'infinito. Per quanto indubbiamente strana, questo tipo di struttura – come si scoprì in seguito – possiede una geometria estremamente comune in natura, detta "geometria frattale".

Presto ci si rese conto che, per poter osservare un attrattore caotico in un sistema dinamico governato da equazioni differenziali, era necessario un numero minimo di dimensioni per lo spazio degli stati. A questo punto il lettore non sarà forse sorpreso dallo scoprire che questo numero è proprio tre! Affinché l'effetto farfalla possa manifestarsi, infatti, è necessario che le curve che descrivono le traiettorie di due sistemi che partono da condizioni iniziali molto vicine tra loro nello spazio degli stati, devono essere in grado di *divergere senza intersecarsi* e rimanere nel contempo *confinare in una regione di spazio finita* (che conterrà l'attrattore caotico). E *solo in spazi ad almeno tre dimensioni* queste condizioni possono essere simultaneamente soddisfatte. In questo senso, come avevamo anticipato in apertura, possiamo dire che il tre non rappresenta, simbolicamente, solo la perfezione, ma – almeno dal punto di vista della teoria del caos – anche la soglia dell'imperfezione.

Nell'avviarci alla conclusione della nostra storia, non possiamo non ricordare che, in realtà, lo sviluppo della teoria del caos negli anni Settanta del secolo scorso è storicamente legato, non solo al sistema dinamico di Lorenz, ma anche ad un altro sistema dinamico deterministico sulla carta ancora più semplice, forse uno dei più semplici che sia possibile immaginare, ma che ancora oggi continua a sorprendere i fisici e i matematici per la complessità del suo comportamento. E anche in questo caso troviamo lo zampino di Poincaré. Ricordate il concetto di “mappa” introdotto dal matematico francese per descrivere le intersezioni periodiche del suo asteroide con il piano trasversale immaginario? Al contrario dei sistemi dinamici descritti da equazioni differenziali, una mappa è un sistema dinamico discreto e dunque non è soggetto ai vincoli matematici che vietano l'intersezione delle traiettorie. Nel caso delle mappe non è quindi necessario avere tre dimensioni per dare vita ad un attrattore caotico: basta anche una sola dimensione per osservare l'effetto farfalla! Ebbene, all'origine della rivoluzione del caos deterministico troviamo proprio una mappa unidimensionale: la cosiddetta “Mappa Logistica”⁸.

La mappa logistica fu introdotta nel 1976 dal biologo australiano Robert May per descrivere

l'evoluzione nel tempo di una popolazione di individui (molecole, cellule, animali) in grado di riprodursi all'interno di un ecosistema con risorse limitate. Ciò di cui si accorse May fu che, al di sopra di un certo valore critico del parametro di controllo che regolava la velocità di riproduzione della popolazione, le oscillazioni del numero di individui all'interno dell'ecosistema cominciavano a diventare sempre più irregolari, fino a renderne del tutto imprevedibile l'evoluzione futura: May aveva scoperto un altro attrattore caotico, forse visivamente meno affascinante di quello “ad ali di farfalla” trovato da Lorenz (in quanto qui si trattava di un insieme di punti su una linea, essendo lo spazio degli stati a una dimensione), ma altrettanto intrigante dal punto di vista matematico. E nell'individuare quel valore critico del parametro di controllo della mappa, aveva anche introdotto un concetto che poi sarebbe diventato fondamentale anche per un'altra rivoluzione scientifica: il concetto era quello di “margine del caos” e la rivoluzione – partita a cavallo tra il Ventesimo e il Ventunesimo secolo – sarebbe stata quella della Complessità.

Oggi sappiamo infatti che un sistema complesso, che sia fisico, biologico, ecologico, sociale o economico, non è mai né completamente ordinato (regolare), né completamente disordinato (caotico). Piuttosto, vive al confine tra ordine e disordine, al margine del caos, in uno stato dinamico critico caratterizzato da forti correlazioni a lunga distanza, che fanno sì che il sistema si comporti come una totalità unitaria e non si presti a essere descritto considerando separatamente le sue diverse componenti. In un sistema complesso il tutto, insomma, è sempre maggiore delle sue parti. Non solo. Spesso i sistemi complessi si portano spontaneamente in questo stato critico⁹, senza bisogno di regolare dall'esterno alcun parametro di controllo. Ed è proprio qui, al margine del caos, che emerge la controparte spaziale di quello che era l'effetto farfalla nei sistemi caotici: nei sistemi complessi, nelle giuste condizioni, cause molto piccole possono dare luogo ad eventi di tutte le dimensioni, anche enormi, come accade per i cosiddetti “eventi estremi”, detti anche “cigni neri”. È così che, si è scoperto, funzionano i terremoti, le valanghe, gli incendi, ma anche l'estinzione delle specie, i crolli in

borsa, lo scoppio delle guerre, delle rivoluzioni, delle mode o delle epidemie. La maggior parte di questi eventi rimangono (fortunatamente) molto piccoli, insignificanti, tanto che nemmeno li notiamo, come non noteremmo un cigno bianco in mezzo a migliaia di cigni bianchi. Poi, inaspettatamente, imprevedibilmente, quando uno meno se l'aspetta, ecco arrivare un cigno nero: un terremoto distruttivo, un incendio devastante, una crisi economica globale, una guerra mondiale o anche (per rimanere nell'attualità) una pandemia che ci costringe a modificare profondamente i nostri stili di vita.

Certo, da questo punto di vista sembrerebbe controproducente vivere in un mondo complesso che si trovi nello stato critico, al margine del caos. A ben guardare, però, è proprio la permanenza in questo stato ad impedire al sistema di precipitare in uno dei due estremi a bassa complessità, rappresentati dall'eccesso di ordine e dall'eccesso di disordine. E questo, dal punto di vista socio-economico, significa ad esempio che una società complessa, finché riesce a rimanere tale, può evitare di precipitare in una dittatura o, all'estremo opposto, nell'anarchia. Ma recentemente si è scoperto che anche il nostro cervello, sistema complesso per eccellenza, per lo meno quando funziona normalmente, si trova in uno stato critico, sempre in bilico tra ordine e disordine: ed è questo il processo dinamico alla base della nostra flessibilità e creatività, senza il quale rischieremmo di restare intrappolati in ossessioni compulsive (eccesso di ordine) o di trovarci esposti a crisi epilettiche o comportamenti schizofrenici (eccesso di disordine). In questo contesto, i “cigni neri” della nostra vita interiore, gli eventi estremi della nostra attività neurale, sarebbero evidentemente le idee geniali che hanno cambiato il corso della storia e che, molto spesso, nascono quasi per caso da piccole intuizioni. Come quella che aveva portato, più di un secolo fa, Henri Poincaré ad affrontare in modo innovativo il problema dei tre corpi e a mettere in crisi la meccanica celeste.

Anche in quel caso, probabilmente, tutto era nato in quella miniera della Borgogna francese, mentre da ingegnere fresco di laurea cercava di individuare la causa dell'esplosione. “Una sola scintilla è sufficiente ad avviare la combustione”

aveva scritto. Ebbene, quella minuscola scintilla non avviò solo il processo che aveva, purtroppo, condotto alla morte della squadra di minatori. Avviò anche una sequenza imprevedibile di eventi nei circuiti cerebrali del grande scienziato francese, portandolo diversi anni dopo a gettare le basi di una rivoluzione concettuale, filosofica e scientifica, le cui ripercussioni, come abbiamo visto, sono ancora oggi più forti che mai.

Note

¹ Per le informazioni storiche su Poincaré faremo riferimento al saggio di P. Galison, *Gli orologi di Einstein, le mappe di Poincaré. Imperi del Tempo*. Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

² Fonte Wikipedia: https://it.wikipedia.org/wiki/Henri_Poincaré (consultato il 6.11.2021)

³ J.-H. Poincaré. *Mémoire sur les courbes définies par une équation différentielle (première partie)*, in “Journal de Mathématiques pures et appliquées”, Ser. 3,7, 1881, pp. 375-422.

⁴ Id., *La correspondance entre Henri Poincaré et Gösta Mittag-Leffler. Avec en annexes les lettres échangées par Poincaré avec Fredholm, Gylden et Phragmén. Présentée et annotée par Philippe Nabonnand*, Birkhäuser, Basel 1999.

⁵ Id., *New Methods of Celestial Mechanics*, “History of Modern Physics and Astronomy”, 13, 1993, a cura di D.I. Goroff. American Institute of Physics, Boston.

⁶ P.S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Courcier, Paris 1814.

⁷ Per approfondimenti sulle proprietà dei frattali e sulle loro relazioni con i sistemi dinamici si veda A. Pluchino, *La firma della complessità. Una passeggiata al margine del caos*, Malcor D'Edizione, Catania 2015.

⁸ Per approfondimenti sulla mappa logistica si veda A. Pluchino, *La firma della complessità. Una passeggiata al margine del caos*, cit.

⁹ Per approfondimenti sui concetti di stato critico e di margine del caos si veda ancora A. Pluchino, *La firma della complessità. Una passeggiata al margine del caos*, cit.

CURA E AUTENTICITÀ: DAL SOLIPSISMO HEIDEGGERIANO ALLA PREVIETÀ COMUNIONALE MAZZARELLIANA

di
FRANCESCO TOPO

Negli ultimi anni, nell'ambito dei suoi studi su Heidegger, Eugenio Mazzarella ha tentato di decostruire dalle fondamenta l'analitica esistenziale sviluppata dal filosofo tedesco in *Essere e tempo* ponendo in luce una intrinseca e strutturale contraddittorietà. A differenza delle critiche di alcuni predecessori¹ – che hanno cercato di opporre il proprio sistema teoretico a quello heideggeriano, respingendo *in toto* la sua opera nella sua stessa strutturale costituzione – quella del filosofo napoletano è piuttosto una “revisione” e “correzione” della struttura ermeneutico-fenomenologica che sta alla base dell'opera del '27.

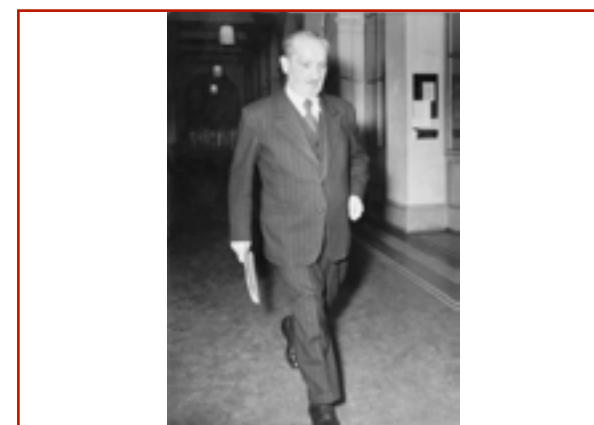
Il fulcro fondamentale su cui si basa tale revisione è l'esito solipsistico a cui giungerebbe l'analitica esistenziale in cui si evince che è solo il singolo esserci, allontanatosi dalla «pubblicità [Öffentlichkeit]» della *Mitwelt*, a poter aspirare a quell'«autenticità [Eigentlichkeit]» indispensabile a *stare* nella *verità* dell'essere. Eugenio Mazzarella vuole dimostrare che l'autenticità – intesa nei termini di pienezza veritativa dell'autocomprensione di sé della vita – non è guadagnabile solo ed esclusivamente nel solipsismo dell'angoscia essenziale di matrice heideggeriana, ma anche e primariamente nella “dimensione comunionale” dell'esserci. Tale dimensione non è introdotta dall'esterno nel discorso filosofico heideggeriano, ma è da rintracciarsi in ciò che lo stesso filosofo tedesco indica nell'ambito della sua *ermeneutica della fatticità*: «non è mai dato innanzi tutto un io isolato, senza gli altri»², «il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri»³, «l'in-essere è un con-essere con gli altri»⁴. Nonostante questi presupposti fondativi leggibili nelle pagine iniziali dell'opera, tale comunalità intrinseca all'esserci viene via via abbandonata per lasciare spazio, nelle fasi conclusive dell'analitica, ad un io privo di mondo e di legami autentici: «l'angoscia racchiude la

possibilità di un'apertura privilegiata per il fatto che isola»⁵, «ogni esser-preso ciò di cui ci si prende cura e ogni con-essere con gli altri fallisce quando ne va del poter-essere più proprio»⁶. È possibile leggere in questi passaggi una contraddittorietà radicale che il filosofo napoletano cerca di ricucire attraverso le sue analisi. In particolare, è importante richiamare il concetto di «previetà comunionale»⁷ che egli introduce nel saggio *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana*: essa è «il modo “proprio”, “autentico”, in cui la vita umana, e la *mia* vita, è sempre posta in se stessa, nella sua verità come *originarietà* del suo fenomeno»⁸. Con questa espressione il filosofo napoletano coglie quella dimensione che lo stesso Heidegger ha posto a fondamento dell'umano, in cui viene esplicitata la costituzione d'essere di ogni esserci che è costantemente e necessariamente immerso in un mondo comunitario dove vale una struttura d'essere dell'esserci come *Selbstwelt* («mondo del sé») che è sempre e contemporaneamente anche *Mitwelt* («mondo degli altri») e *Umwelt* («mondo-ambiente»).

L'idea di fondo risulta essere, quindi, quella secondo cui l'esserci umano non è mai solo, ma è sempre immerso in una solidarietà ontica che contraddice il solipsismo ontologico che il filosofo tedesco aveva innalzato a unica possibilità di “salvezza”. Mazzarella configura più genericamente quest'ultima come una delle tante aperture possibili dell'esserci nei confronti della vita, non la sola ed unica. È per questo motivo che egli scrive – riferendosi alle conclusioni heideggeriane – che «l'estasi sul mondo possibile dell'Esserci non è altro che l'*horror vacui* della sua insignificatività»⁹. La riserva mazzarelliana nei confronti di Heidegger è rivolta, fondamentalmente, al suo sminuire la vita – avendola privata della sua più intima essenza – realizzato grazie alle armi intellettualistiche dell'«angoscia

essenziale» e della «chiamata della coscienza». In altre parole, egli rivendica al filosofo tedesco la mancanza di un qualsiasi tipo di “ringraziamento” nei confronti della vita, la quale, immersa nell'insignificatività del suo affanno, non può fare altro che scoprirsi priva di senso. Il filosofo napoletano, per questo motivo, dirige la sua analisi proprio in questo spazio del “senza senso”, ovvero in quello spazio in cui deve inevitabilmente reggersi la vita se vuole avere ancora un destino. Per fare ciò egli approfondisce, amplia e sviluppa il concetto di ‘Cura’ offerto da Burdach e ripreso da Heidegger in *Essere e tempo*. Nonostante l'esplicazione del suo doppio significato – «essa non significa soltanto “pena angosciosa” ma anche “premura”, “devozione”»¹⁰ –, sembra che Heidegger abbandoni definitivamente le due ultime accezioni per l'intero corso della sua opera. La minaccia che ne deriva è inevitabilmente la totale perdita di senso dello stare al mondo dove la *Cura* collassa su se stessa e dove dell'affanno mondano rimane soltanto l'insignificanza del suo stesso affannarsi.

È per questo motivo che Mazzarella tenta di riportare il concetto di ‘Cura’ alle proprie fondamenta teoretiche e fenomenologiche. In particolare, è importante sottolineare che per il filosofo napoletano essa non è assolutamente da intendere come quella dimensione solipsistica in cui il singolo incontra la propria solitudine esistenziale, ma – fondativamente e primariamente – come quell'orizzonte in cui l'esserci nasce e *sta* nella vita. Si tratta di quella prospettiva pratica e teoretica secondo cui ogni essere-nel-mondo si trova immerso nelle cure degli altri¹¹: sia di chi lo prende in cura al momento della nascita, sia di chi farà parte della sua cura durante tutto l'arco della vita. L'ampiezza di significato della *Cura* infatti, secondo Mazzarella, è coglibile fondativamente proprio nella continua generatività umana in cui è presente un costante progetto di affidamento a cui tutti, in un modo o nell'altro, inevitabilmente sottostanno. Questo “vitalismo” mazzarelliano, che assume dignità filosofica proprio grazie alle fondamenta fenomenologiche su cui si basa il concetto di ‘Cura’ esplicitato da Heidegger, è del tutto assente in *Essere e tempo* a causa della radicale privazione di questa più ampia esperienza creaturale dovuta alla specu-



Martin Heidegger

lazione intellettualistica derivante dalla gnosi di quell'esserci chiamato per il proprio *essere-stesso* nella *chiamata della coscienza*. Antitetico a questa particolare “privazione” si pone il concetto di «appagatività comunionale»¹² mazzarelliano in cui è possibile rintracciare, in tutta la sua ampiezza, quel carattere di apertura nei confronti del contesto comunitario in cui si viene al mondo:

prima ancora di “scoprirsi”, di *sapersi* come cura di sé presso il mondo, presso gli altri e le cose di cui ha o si prende cura [esposta all'apprensione e all'affanno della lotta, e all'angoscia del venir meno dei suoi motivi, delle ragioni che la motivino], alla *Cura* [al “mondo”, all'*essere-nel-mondo*] l'Esserci, l'uomo – la vita – che viene già sempre *nelle cure degli altri*, in cui è già sempre *appagato*, “a casa propria”¹³.

Con queste parole egli indica quel «*maternage* creaturale»¹⁴ in cui, originariamente, è immerso ogni esserci: «la *Cura*, che lo terrà tutta la vita come ciò in cui è *gettato*, nel suo *imprinting* originario non è innanzi tutto *prendersi* o *aver cura*, ma *essere accolto*, *preso in cura* dell'Esserci nelle cure parentali»¹⁵. La prima vera preoccupazione della vita, per Mazzarella, riguarda proprio la perdita di questo legame – «già sempre affettivamente, e poi tematicamente saputo»¹⁶ – con coloro di cui si è la preoccupazione. L'idea di fondo è che non si viene al mondo nell'*insecuritas* della *Cura* adulta intesa solo come “affanno” e



Eugenio Mazzarella

“preoccupazione” a *là* Heidegger, ma nel «caldo sentire di un affidamento a un altro che ci cura e che ci ha in cura fin dall’inizio»¹⁷.

Questa particolare declinazione della *Cura* riporta inevitabilmente al concetto di ‘*religio*’ che Mazzarella sviluppa ne *L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, ovvero a quella strutturale necessità di coappartenenza ad altri nel contesto vitale che dà senso all’agire quotidiano. Si tratta, in altre parole, della scoperta della propria nudità creaturale che deve inevitabilmente essere affidata a *qualcosa* o a *qualcuno*: o alla figura di un dio creatore o al contesto comunionale in cui si nasce e si vive. In quest’ultimo caso egli fa riferimento a quell’ambiente umano – la «nicchia ecologica»¹⁸ dell’esserci – che per essere collocato presso se stesso deve essere già sempre collocato presso gli altri. È proprio attraverso la teorizzazione di queste radici comunionali che egli individua il limite della *Cura* heideggeriana, ovvero il suo risolversi, solo ed esclusivamente, presso la singolarità esistente. Cerca, in questo modo, di ri-fondare il retroterra antropologico – e ontologico – dell’essere di quell’esserci che noi siamo. Tale ri-fondazione avviene ad opera dell’ampliamento dello spettro di significato della *Cura* che non risulta più essere solo “affanno” e “preoccupazione” ma anche – e primariamente – “sollecitudine” e “premura”.

Grazie a queste nuove fondamenta teoretiche è possibile affermare che la prima fonte di certezza per l’esserci mazzarelliano non è di tipo cognitivo come si è pensato a partire dalla tradizione

cartesiana, ma è una certezza emotiva: «il volto e la voce della madre»¹⁹. È questo primario affidamento, insito nell’istintivo legame nativo tra genitore e figlio, che il filosofo napoletano invita a riprendere per *apprenderci* nel mondo: «tenere viva questa certezza, *ravvivarla* nella vita di ogni giorno e di ogni momento è *riprendersi* – riprendere sé – in questo originario *legame a qualcuno* che ci costituisce»²⁰. Da questo discorso si evince che la comunità, seppur contraddistinta da un carattere di massificazione e di spersonalizzazione, conserva sempre quelle fonti di affidamento che permettono all’esserci il raggiungimento di quella consapevolezza vitale che Heidegger ha definito «autenticità». Il «volto e la voce della madre», infatti, non rappresentano altro se non lo stato larvale di quella più ampia comunità umana di cui facciamo parte e che, nella sua intrinsecità, non presenta alcun tipo di distacco o isolamento come fondamento essenziale.

Attraverso questa rilettura e questa rifondazione di alcuni degli esiti teoretici di *Essere e tempo*, Mazzarella dimostra che l’unica trascendenza possibile offerta dallo strumento fenomenologico è quella inerente la generatività umana, ovvero l’affidamento della propria cura a chi verrà dopo. In questo senso l’affanno della *Cura* heideggeriana – tutta rivolta al negativo – viene mitigato grazie alla consolazione derivante dalla premura che primariamente ci accompagna nel nostro cammino di vita comunitario. Il tema nichilistico heideggeriano viene smorzato da una fondativa fiducia nei confronti del contesto ambientale che va a sostituire la totale *perdita di mondo* in cui si muove l’esserci di *Essere e tempo*. In altre parole, il filosofo napoletano viene a dire che l’esserci è sempre immerso in un contesto di significatività dove la vita assume il proprio senso di fatticità solo nella rete di legami sociali in cui da sempre si muove.

Risulta chiaro che l’originalità di tale *imprinting* è tutta heideggeriana, il merito mazzarelliano è quello di aver riportato questo pensiero alle sue radici fenomenologiche, smentendo gli esiti finali dell’analitica. Egli mette in luce questa contraddittorietà intrinseca all’opera del ’27 dimostrando che il solo fatto di aver tematizzato e divulgato l’angoscia essenziale e l’isolamento solipsistico attesta la necessità di comunicatività

e di comunionalità in cui ogni esserci – anche lo stesso Heidegger – è immerso. In questo senso si evince che solo l’orizzonte comunitario è effettivamente vitale perché un’esistenza priva di legami e priva di fiducialità non solo non esiste ma, in quanto tale, non può essere contemplata da uno sguardo fenomenologico che voglia tematizzare la fatticità di un essere-nel-mondo.

Quella di Mazzarella, riprendendo un termine heideggeriano, può essere considerata una *chiamata* alla vita. Nel caso del filosofo tedesco questa *chiamata* per la *decisione anticipatrice* si configura come un ridestamento in quella consapevolezza della propria finitezza oscurata da un ambiente comune che attraverso il *decadimento* tranquillizza l’esserci da un destino certamente saputo ma intramondanamente velato. L’unica “salvezza”, in questo caso, è di tipo gnostico, possedibile solo dal filosofo *a là* Heidegger che, isolandosi, si avvia verso una forma quasi ascetica di consapevolezza volta alla totale sfiducia nei confronti di quel mondo che prima della *decisione anticipatrice* lo aveva ingannato tranquillizzandolo. In questo modo i caratteri di quell’originario *Mitsein* teorizzato nelle fasi iniziali dell’analitica vengono inevitabilmente a decadere nell’ombra di una totale diffidenza verso ciò che sicuramente ci accompagna nel nostro cammino mondano, ma che lo fa solo sotto forma di tentazione illusoria nei confronti di una vita che oltre alle sole dimensioni dell’affanno e della preoccupazione non può offrire all’esistenza alcuna via di scampo. All’opposto è da collocare la *chiamata* mazzarelliana. Il suo è un avviso netto e radicale in cui si evince la possibilità di autenticità anche nel contesto comunitario in cui un esserci, ancor prima dell’*angoscia essenziale*, conosce già benissimo il proprio statuto. Proprio per tale motivo, trovandosi già sempre nella consapevolezza del proprio destino, per Mazzarella è necessario ricercare la “salvezza” in quei caratteri che originariamente contraddistinguono l’esserci. Essi vengono ritrovati proprio nel contesto ambientale che funge inevitabilmente da cornice fenomenologica della nostra esistenza.

Se la ‘salvezza’ (dalla radice latina ‘*salus*’) non viene a dire altro che lo stato di integrità rispetto a una condizione di sofferenza, e se la nostra situatività nel mondo è quella di una comunità di

esserci, allora la *salus* può essere ritrovata solo nel rapporto con gli “altri” che ci accompagnano nel nostro cammino mondano. L’unica “salvezza” a cui un esserci può mirare, in altri termini, è quella della riposizione della propria fiducia in *qualcosa* o *qualcuno*. Se per la ragione fenomenologica, che guida la ricerca filosofica, quel *qualcosa* soprasensibile scompare dall’orizzonte, allora l’unica ancora di salvezza per il nostro soggiorno mondano è l’affidamento del proprio cuore a *qualcuno* che lo prenda in cura. Questo *qualcuno*, però, non è da intendersi come un’entità singola, ma come quella collettività umana che funge da inevitabile presupposto fenomenologico della nostra esistenza.

Tali risvolti comunitari aprono la strada ad altrettanti interrogativi e altrettante tematiche odierne che la filosofia di inizio Novecento aveva solo in parte afferrato, ma che oggi sono il necessario presupposto analitico di qualsiasi altro tipo di ricerca che sia antropologica, politica o sociale. Già all’inizio del ventunesimo secolo l’umanità si è aperta a un orizzonte di ricerca collettivo in cui le problematiche e gli inevitabili interrogativi della vita non possono prescindere dal contesto comunitario in cui ci si trova nel mondo. Nel concetto di «notte del mondo»²¹, teorizzato da Heidegger nell’ultima fase del suo pensiero, si ritrova un primo accenno di questa nuova era della filosofia: viene abbandonato l’individualismo solipsistico per porre attenzione alla comunicabilità di un pericolo collettivo per l’intera comunità umana che, all’unisono, ha bisogno di nuovi stimoli di salvezza per non ricadere in quei rischi e in quelle minacce che l’odierno mondo della tecnica nasconde. In questa dimensione di sfacelo universale l’invito mazzarelliano è quello di restare ancora, e nonostante tutto, umani: in quanto «*animale resiliente*»²² l’esserci ha proprio il compito di *rimanere* tale in quell’ampia comunità umana in cui inevitabilmente *esiste* e in cui inesorabilmente *insiste*.

È importante sottolineare che queste analisi e queste critiche mazzarelliane sono circoscritte alla trattazione di *Essere e tempo*. L’atteggiamento heideggeriano, infatti, verrà attenuato nel tempo con l’apertura, nell’ultima fase di pensiero, a un orizzonte non meramente solipsistico in cui la parola poetica fungerà da strumento di

salvezza intellettualistica per chi una volta riconosciuto l'«abisso»²³ ha il più intimo compito di comunicarlo: «i più arrischiati sono coloro che nella mancanza di salvezza si rendono conto del nostro esser-senza-protezione. Essi apportano ai mortali la traccia degli Dèi fuggiti nelle tenebre della notte del mondo. I più arrischiati, in quanto cantori della salvezza, sono “poeti nel tempo della povertà”»²⁴. In questa fase più matura di pensiero il filosofo tedesco rivolgerà un discorso non solo al singolo esserci, ma a una più ampia comunità umana da “salvare” dalle insidie della «notte del mondo». In questo contesto i poeti hanno il preciso compito di comunicare questa salvezza, perché solo loro - «i più arrischiati» - possiedono quella capacità divulgativa che è del tutto assente in *Essere e tempo*: il mondo degli uomini, ora, è un mondo in cui l'autenticità della parola veritativa è aperta alla comprensione da parte di chi, seppur immerso in esso, ha la possibilità di cogliere quella stringente consapevolezza che prima era affidata gnosticamente solo al filosofo.

Si apre, in questo modo, uno spiraglio di speranza nei confronti della vita, nei confronti di un'esistenza che conserva quella primaria struttura di comunicabilità che porta con sé la necessaria solidarietà ontica che ne deriva. Nella chiusa del saggio, riferendosi ai poeti, Heidegger scrive: «il loro canto, al di sopra della Terra, salva»²⁵. Viene finalmente accolto il fenomeno della 'salvezza' che, pur non avendo alcun carattere tipico della fede devozionale teologica, conserva una necessità primaria dell'essere umano, quella di poggiare il proprio cuore in *qualcosa* o *qualcuno* per collocare l'orizzonte di senso della propria esistenza in una dimensione vitale affidata alla premura e alla devozione nei confronti dell'altro diverso da sé.

Note

¹ Si veda G. Lukács, *Il mercoledì delle ceneri del soggettivismo parassitario* (Heidegger, Jaspers), in Id., *La distruzione della ragione* (1954), Mi-

nesis, Milano 2011; H. Marcuse, *Contributi a una fenomenologia del materialismo storico* (1928), tr. it. di A. Marini, in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica. Tre studi 1928-1936*, a cura di G. Casarico, Unicopli, Milano 1980.

² M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, p. 147.

³ Ivi, p. 149.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 233.

⁶ Ivi, p. 315.

⁷ E. Mazzearella, *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana*, in A. P. Ruoppo (a cura di), *Essere e tempo novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, Federico II University Press, Napoli 2019, p. 232.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 233.

¹⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 232.

¹¹ E. Mazzearella, *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana*, cit., p. 237.

¹² *Ibidem*.

¹³ Id., *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 60-61.

¹⁴ Ivi, p. 148.

¹⁵ Ivi, p. 61.

¹⁶ Id., *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana*, cit., p. 237.

¹⁷ Ivi, p. 239.

¹⁸ Id., *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, cit., p. 210.

¹⁹ Ivi, p. 146.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 248.

²² E. Mazzearella, *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, cit., p. 135.

²³ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., p. 248.

²⁴ Ivi, p. 296.

²⁵ *Ibidem*.



© Maura Canepa, *Aromaticità naturalistiche* (2021), tecnica mista su carta, 100x150

OSCAR WILDE

di

ENRICO PALMA

Non doveva più credere a nessuna speranza, ma prevenire ogni dolore accettandolo e divorandolo nell'isolamento. Considerarsi sempre in carcere.¹

*[...] und gewaltet über
Den Menschen hat, statt anderer Gottheit, sie,
Die allvergessende Liebe.²*

1. La gioia come comprensione del dolore

Inizialmente questo doveva essere un testo diverso. La domanda che mi ero posto era: com'è possibile comprendere il male che subiamo e che affolla la mente sotto forma di affetti, passioni, idee confuse e scomposte, e una volta compreso trasformarlo in conoscenza per ricavarne gioia? In prima battuta bisogna anzitutto capire cosa sia questo male, forse lo scoglio più grande del problema, e trovare poi le possibili strategie che possano consentirci di compiere l'impresa. Perché tale è, un'impresa. Sin dalla riflessione filosofica antica la tradizione ci consegna il male subito come ciò che allontana dalla gioia, dalla serenità e dal gaudio di vivere. Se la vita è intimamente una cosa buona, il male è ciò che ci allontana dalla *salute*. Può essere una malattia, un insuccesso, un'aspettativa frustrata, il tradimento di una fiducia, una persona a cui ci eravamo dati, o per la quale avevamo presunto che contassimo, e che alla fine ci butta via. Quali che siano le cause, *male è ciò che ci fa soffrire*.

Due grandi pensatori hanno, tra gli altri, ragionato su questi temi chiedendosi i motivi per cui soffriamo, per cui alla lettera *stiamo male*, e come fare a trasformare il male che ci capita in bene, a rendere ogni esperienza formativa, ogni dolore utile, dotare il nostro grido di parola e quindi renderlo udibile da qualcuno, facendo della sofferenza qualcosa con un *fine*. Parlo di Baruch Spinoza e di Marcel Proust.

Spinoza ha parlato dell'uomo saggio come colui che comprende ciò che gli accade illuminandolo con il lume dell'intelligenza, riconducendo ogni *affetto* allo stato di chiarezza e distinzione



e dissolvendo le ragioni del dolore, che consistono nella confusione nella nostra mente sulla natura di tali affetti. Proust invece non redige un trattato, un *modus vivendi* al quale almeno a mio avviso si riduce tutta l'*Ethica* spinoziana, ma fornisce alcune frasi che solo la letteratura o un'indole profondamente letteraria potevano produrre, e cioè che la vita senza essere penetrata dall'intelligenza rimane tempo perduto, e che proprio l'intelligenza, preso atto dei fatti che sono accaduti e degli affetti che abbiamo provato ritornandovi con la riflessione, un po' come un medico che testa su se stesso la medicina dolorosa che dovrebbe guarire la malattia che studia, sa

trarre tutte le conseguenze dalla sofferenza subito in modo da trasformare l'esperienza negativa in gioia. Spinoza lo fa *more geometrico*, Proust *letterariamente*.

È comunque uno sforzo titanico, perché se così fosse, se potessimo ritenere con fondatezza che l'intelligenza non conosce situazioni senza vie d'uscita e riesce sempre scavando in noi stessi a dare una spiegazione a quanto ci accade, fiduciosi che quella sia la spiegazione giusta, non c'è alcun timore nella vita che possa prenderci, nessuna paura che possa attanagliarci, confidando nella capacità del nostro intelletto di ricavare gioia dal dolore per il semplice fatto di comprenderlo. Capire perché ci si è ammalati, perché non si è riusciti a finalizzare un obiettivo, perché si è stati abbandonati brutalmente senza aver avuto una spiegazione valida, sono il pane di vita per l'intelligenza. Basta solo dotarla dei denti.

Direi però che esiste un ulteriore livello. È senz'altro vero che Spinoza e Proust assegnano all'intelligenza tale ruolo e per giunta sconfinato, ma sarebbe una *cura intellettuale* ancora parziale, nel doppio senso heideggeriano e medico che può avere questa parola. Non basta tramutare il dolore in gioia per il fatto che l'intelligenza se correttamente impiegata non conosce situazioni senza rimedio? Perché a volte, anche se la gioia arriva, la comprensione è totale e le acquisizioni su quella faccenda ci sembrano definitive, la nostra immaginazione lavora incessantemente, aggiungendo motivi inesistenti, rimorsi insensati, paragoni inutili, quasi a voler ancora prolungare i desideri che quando venivano nutriti ci davano una felicità più grande della comprensione della loro successiva e inevitabile degenerazione nel dolore. Immaginiamo il futuro plasmandolo sull'impronta dei nostri desideri perché non vogliamo soffrire, e il modo per evitarlo è viverlo secondo le nostre aspettative. Talché verrebbe da pensare che l'uomo felice è non chi comprende il male che subisce ma chi tarpa l'immaginazione e vive guardando la pena dell'oggi.

Se dunque possiamo venire a capo del dolore, il quale si attenua esalando gioia al suo ultimo respiro in noi, non potremo mai guarire dalla matrice del suo sussistere, poiché il *basso continuo* della vita, per quanto vigliaccamente e anche stupidamente vogliamo essere ciechi ad esso o

voltarci come di fronte a Medusa, è proprio la sofferenza. C'è tuttavia un fine più alto, anche secondo Spinoza e Proust? Se colgo nel segno, mi sembra che entrambi hanno sviluppato, e ardisco in una definizione, un'*etica della liberazione*.

Per Spinoza colui che comprende i propri affetti rendendoli chiari e distinti alla propria mente non fa altro che amare se stesso di quell'amore che è la conoscenza di se medesimi, e dunque comprende *in pectore* l'amore di Dio che si espleta in noi in quanto esseri pensanti. Comprendere le nostre passioni ci fa capire che esse sono i modi e gli attributi di Dio. Chi comprende ama Dio e ne viene riamato, e si concepisce come parte della Sostanza eterna e incorruttibile ottenendo finalmente pace. Per Proust invece il discorso è più sottile. Non appena si capisce che è proprio l'uomo l'essere talmente mal conformato da avere bisogno di soffrire per conoscere, e che la sofferenza è la cosa migliore che ci può capitare nella vita proprio perché l'unica che ci induce a pensare *profondamente* e a provare come detto una qualche gioia, si guarda allora alla morte come a una *liberazione*.

Inizialmente mi ero proposto di approntare un breve confronto tra Spinoza e Proust su questo punto, salvo poi accorgermi che qualcun altro aveva già battuto questo sentiero³. E mi sembra inoltre che la buona sostanza sia quella che ho cercato di spiegare in queste poche righe. Sicché, avendo in mente sempre la stessa domanda, ho rivolto lo sguardo altrove, stavolta nella maniera migliore che potessi mai sperare, a una possibile applicazione di tale sentire, a ciò che è veramente *più profondo*.

2. Il vangelo secondo Oscar Wilde

Credo che il *De Profundis* di Oscar Wilde sia un libro *evangelico*. Mi sembra descrivere al meglio la vita umana a questo mondo e il suo destino di dolore, passione e resurrezione, in un modo equiparabile soltanto alla *Recherche*. E che si tratti di un'opera di Wilde, il campione dell'estetismo tardo-romantico e decadente, colui che aveva votato la propria esistenza interamente all'arte e al piacere rifuggendo con sdegno e disprezzo

ogni genere di dolore e bassezza sentimentale, non può che attribuire alla questione una spettacolarità e anche un'incisività davvero uniche.

Perché le cose più profonde a questo mondo si imparano soltanto quando si cade. E Wilde non si è solo degradato, è sprofondato nel dolore più crudele e assoluto. Costretto a scontare una pena per sodomia, in un rocambolesco processo degno di comparire in una delle sue commedie, scrisse questa lunghissima lettera a Lord Alfred Douglas, detto Bosie, l'amante indegno per il quale lo scrittore finì per rovinarsi. Per via di un biglietto diffamatorio fatto recapitare dal padre di Douglas, Wilde, istigato dall'amico che bramava di vedere il proprio genitore in prigione, lo denuncia, ma l'azione legale gli si ritorce contro con il peggiore degli esiti, finendo per essere condannato lui stesso.

Illuminato da Spinoza e Proust, Wilde prende di petto il male che l'aveva rovinato, e nel luogo per lui più malfamato e terribile in cui si fosse mai trovato, il carcere dell'abiezione e dell'assenza di ogni arte, scrive questa lettera all'amico in cui tenta di capire, ripercorrendo la vicenda, le ragioni del dolore che stava provando e la sua ultima destinazione. Munito di un'intelligenza brillante come pochi altri geni della storia dell'umanità, discende nel suo io profondo, lì dove giaceva la *dispositio* verso il riscatto, l'espiazione e la salvezza.

Scrivere questa lettera gli costerà un dolore estremo, e utilizza una metafora molto simile a quella di Proust, di uno cioè che si faccia chirurgo da sé per bruciare col fuoco della sofferenza auto-inferta la ferita che altrimenti lo avrebbe condotto alla morte. Negli anni trascorsi in compagnia di Douglas non aveva scritto una riga, la sua impudicizia artistica gli aveva prosciugato la vena creativa, ma ora che è corroso dal dolore, la sofferenza immane che sta provando gli mette la penna in mano e annerisce la pagina bianca prelevando il più nero degli inchiostri dal suo cuore compunto. Wilde era immensamente innamorato di questo giovane. La sua volontà era soggetta a quella del ragazzo, il suo sé si era trasfuso in lui, si era impossessato del suo genio, del suo patrimonio e del suo cuore. Aveva smesso di esistere. E non c'è di peggio che porre con incondizionata fiducia il proprio sé in un altro, perché, quan-



V. Van Gogh, *La ronda dei carcerati*, 1890

do questa persona si sottrae, il più delle volte in modo codardo e senza lasciare tracce, veramente con la sua *scomparsa* moriamo, divenendo l'immagine più reale della devastazione, un essere ancora in vita ma totalmente annullato.

Tra le righe è possibile cogliere da parte di Wilde sempre la stessa domanda, con qualche variazione: come ho potuto affezionarmi a tal punto a un uomo che non valeva nemmeno una parola del mio genio? Come ho potuto farmi affondare in questo modo? Come ho potuto rovinarmi? Come sono finito in questa latomia del dolore ad ascoltare i battiti del mio cuore un tempo motivati dal piacere e adesso arrugginiti dalla sofferenza?

Per chi è in carcere e ogni possibilità d'azione è assente, se non riflettere sui motivi che hanno lì condotto, l'unica compagnia è il dolore. Ed è in questa condizione che il dolore in sé può finalmente diventare comprensibile. «La sofferenza, per strano che questo possa sembrarti, è l'unico mezzo per cui diventiamo coscienti di esistere; e il ricordo delle sofferenze del passato ci è necessario come garanzia e testimonianza della nostra identità ininterrotta»⁴. Ciò che sembra dire Wilde è di un'esattezza persino sconcertante, riassumibile facendo un calco da una formula ritenuta per secoli la più originaria possibile, ma errone-

amente, e cioè *soffro, dunque sono*. Se soffro, esisto, altrimenti sarò nulla.

Racchiusi nel limite del nostro esserci che chiamiamo vita, siamo un ente divenuto compatto, e il fio di tale compattezza è appunto la sofferenza. Soffriamo perché la vita è una resistenza alla morte, alla cessazione assoluta. Soffriamo perché abbiamo una forma, perché siamo limitati spazialmente, temporalmente e intellettualmente, in questo intermezzo di cui la prigione wildiana non è altro che una metafora per renderci più facile capire questo concetto. La nostra prigione è sempre, ma viviamo nell'ignoranza perché facciamo di tutto pur di non saperlo. Il carcere di Wilde è il luogo in cui questa «Sinfonia del Dolore» può eseguirsi degnamente, come un'orchestra può suonare al meglio solo in un teatro lirico.

Tra le tante motivazioni che Wilde adduce per tentare di fare luce nel luogo oscuro in cui si trovava, ma che in realtà è la sua stessa vita intesa come una futile ma raffinatissima messa in scena del tempo sprecato nella rovina di sé, ne scelgo una che suona come un paradosso ma di cui gli animi puri e nobili finiranno per accogliere la verità: «Gli dèi sono misteriosi. Non è soltanto dei nostri vizi che essi fanno staffili per fustigarci. Ci portano alla rovina per mezzo di ciò che abbiamo di buono, di tenero, di umano e di caritatevole. Se non fosse stato per la pietà e l'affetto verso di te e i tuoi, non sarei adesso in lagrime in questo luogo terribile» (p. 25). Sono l'affetto e il buon cuore che rivolgiamo, credendo con ciò di fare la cosa migliore, a rovinarci, perché tale disposizione d'animo, oltre a essere in generale una deformazione spirituale, ci è nociva poiché consentiamo all'altro ogni tipo di libertà nei nostri confronti. Un *no* deciso sia all'altro che a noi stessi, recidendo così l'abitudine ad averlo vicino e smettendo di esasperare la vicinanza che intuiamo comunque destinata a finire molto presto, ci avrebbe risparmiato molte delle sofferenze e degli atteggiamenti dei quali non ci è fornita alcuna spiegazione, condannando la nostra immaginazione a lavorare indefessa per la loro vana ricerca.

Ecco perché Wilde si è rovinato, per eccesso di amore e di bontà. Non c'è dubbio che la pochezza d'animo negli altri sia di entità non quantifica-

bile, non essendoci crimine più grande che rovinare una creatura buona e sensibile come Wilde dice di essere, ma è veramente istruttivo, e anche ilare e grottesco, che la colpa sia della persona migliore, apprendere cioè che anche le nature così costituite e dunque nobili sono *sbagliate*, perché hanno peccato intanto di un *fuori misura* per cui vengono punite e poi perché non hanno saputo fermarsi. Ma a loro discolpa si potrebbe dire che non avevano ricevuto nessun segnale in senso contrario o che erano stati accecati dalla tenerezza e dal loro amore al punto da non riuscire a vederli.

Eppure almeno una ragione per cui essere felici della rovina in ultima analisi c'è: se non fossero stati nobili e puri, se non si fossero comportati con affetto, illusi di essersi affidati a un altro in cui credevano di essersi salvati, se non avessero esercitato quella bontà, tenerezza e carità, non sarebbero stati schiantati e non avrebbero conosciuto la regione oscura della vita il soggiorno nella quale è così prezioso per l'artista come per il teoreta, le lande desolate dell'abbandono, della colpa e sommamente del dolore.

Come giustamente sostenuto da Wilde, l'insulso Douglas non avrebbe mai imparato il vero senso del dolore che il suo amante stava provando, senso che è consentito conoscere solo alle anime elette dalla bontà e che possono trarvi il significato più profondo dell'esistenza. Soltanto sotto questo punto di vista la sensibilità, la grandezza d'animo e la purezza di cuore servono a qualcosa, soltanto queste persone riescono a soffrire in modo fecondo, perché lo fanno più di tutti gli altri e in maniera più intellettuale. Solo loro non sprecano i dolori, guardano a essi come dei dotti maestri e si incamminano dal baratro verso la luce.

Gli altri uomini poco sensibili, inetti e intellettualmente bassi non possono usare il buio e *sprigionarsi* da esso perché non soffrono abbastanza intensamente. Essi vivono in una imperdonabile superficialità, non possedendo quella forza intellettuale per poter dissodare il proprio animo inaridito dal dolore. Infatti non esiste peccato più grande secondo Wilde della superficialità, e lo ripete diverse volte in tutto lo scritto con la stessa formula: «Il vizio supremo è la superficialità. Tutto ciò che è compreso fino in fondo, è giu-

sto» (pp. 37-8). Il *De Profundis* è infatti anche la cronaca e la confessione di un'anima che ripercorre tramite l'intelligenza il male che ha subito, le ragioni che lo hanno fatto sprofondare e che da tale profondo tenta di capire, una lenta e ragionata appropriazione di ciò che si è vissuto per trasformarlo da abisso tenebroso in chiarezza. Esattamente in questo punto Wilde dimostra di essere un pensatore *post e ante litteram* tanto spinoziano che proustiano, avendo inteso che è soltanto nel dolore e nello scoramento in cui esso ci scaglia che può avvenire la vera comprensione, quella *giusta*.

Questa persona lo aveva completamente rovinato: aveva dilapidato il suo patrimonio, infiacchito il suo genio, corrotto la sua arte, illuso i suoi sentimenti, lo aveva privato dei suoi figli, gettato in prigione con nient'altro che la sua pelle e la memoria incancellabile di tutto questo. Incancellabile, certo, ma lì per essere illuminata. Nell'inutile processione di giorni persi perché privi del brio dei successi mondani e della fama, la prigione aveva annullato il suo tempo, prolungando la durata della pena in un momento sempre uguale a se stesso. «La sofferenza è un solo lunghissimo momento. Non possiamo dividerlo secondo le stagioni; possiamo soltanto registrarne i mutamenti e segnare volta a volta il loro ripetersi. Per noi, il tempo non progredisce. Esso ruota su se stesso; sembra girare su un perno di dolore». Oppure: «È un crepuscolo perpetuo nella cella, e una tenebra perpetua nel cuore» (pp. 49-50). Tenebra però che ha bisogno di essere squarciata, per dare un colore all'aria immota che il prigioniero respirava e un fuoco al suo cuore atrofizzato dal gelo della solitudine.

È a questo punto che Wilde inizia a fornire le ragioni intellettuali della sua rinascita. Il primo passo sta in un insospettabile perdono, concesso a Douglas per ritrovare serenità con il condono caritatevole dei mali di cui quel giovane avventato era il responsabile. Ma anche qui Wilde indica la *rarietà* del carattere e della natura di alcuni uomini: «Soltanto chi vive una vita senza macchia può perdonare i peccati. Ma ora che giaccio nell'umiliazione e nella vergogna, la cosa è diversa. Ora il mio perdono dovrebbe significare molto per te» (p. 61). Potrebbe sembrare un gesto sconsiderato, persino folle, perdonare piut-

tosto che vendicarsi della persona che più ci ha fatto soffrire. Ma il perdono è funzionale anche alla vendetta, essendo talvolta una persona che perdona più dolorosa di una che si vendica, poiché la bontà che ci grazia fa ancora più male di una cattiveria che ci punisce, per via del rimorso finalmente generatosi a causa del ravvedimento sull'azione che abbiamo compiuto nei confronti di qualcuno che non lo meritava, tanto che a quel punto vorremmo perdere ogni cosa e soffrire noi al suo posto.

Sulla scorta di alcuni versi di Wordsworth, per cui la sofferenza ha il carattere dell'infinità, Wilde quasi si rallegra per il fatto di provarne a dismisura e di esaudire il grande poeta. Ma se poteva sopportarne l'infinità non poteva accettare che fosse senza significato. Con una delle espressioni più importanti del testo: «Ora trovo nascosto in fondo alla mia natura qualche cosa che mi dice che nel mondo intero niente è privo di significato, e tanto meno la sofferenza. Quel qualche cosa in fondo alla mia natura, come un tesoro in un campo, è l'umiltà» (p. 63).

Non dovrà avvalersi della Morale, della Religione e della Ragione, poiché la materia da cui dovrà trarre la nuova risoluzione ha covato per anni dentro di lui senza che ne fosse minimamente consapevole. Con una straordinaria convergenza con il Proust della sezione veritativa del *Temps retrouvé*, afferma che i materiali della sua vita erano serviti a preparare questa intossicazione fatale alla quale però dover scampare, rinvenuto in un genere di salute più rigoglioso e che avrebbe dovuto usare per rin vigorire quell'arte che credeva consistesse in urne antiche, rare esenze orientali o battute di spirito. L'opera d'arte era la vita nutrita dagli eventi dolorosi che lo hanno atterrato al punto da desiderare di morire.

Alcuni dicono che gli anni in carcere debbano essere rimossi e che l'io di allora vada dimenticato. Per Wilde non c'è niente di più sbagliato: «Respingere le nostre esperienze è arrestare il nostro sviluppo. Rinnegare le nostre esperienze è costringere la nostra vita alla menzogna. È niente di meno che rinnegare l'Anima» (p. 67). Citando alcuni versi di Goethe che la colta madre di Wilde recitava spesso, ma che per il figlio erano rimasti fino ad allora inaccessibili, per comprendere le verità del mondo e della vita è necessario

masticare il pane del dolore, che altro non vuol dire che il pane della passione e della trasformazione della sofferenza in rinascita nella luce.

«I predicatori, e le persone che son solite ripetere sentenze a orecchio, parlano talvolta della sofferenza come di un mistero. In realtà essa è una rivelazione» (p. 72). In *The Happy Prince*, Wilde aveva parlato della sofferenza proprio come di un mistero⁵, e pare scontato che si stia riferendo alla favola di quasi un decennio prima, in cui tali argomenti erano in lievitazione ma a cui mancava in realtà il dolore decisivo per potersi rivelare. E difatti così dice Wilde, una *rivelazione*. Ma cosa rivela il Dolore? Direi che per Wilde, come anche per Proust, la cosa si possa sintetizzare in questo modo: se non c'è niente dietro al dolore, esso è l'ultimo dato della vita, quel dolore che affligge, consuma, nausea, rende la vita insostenibile, fa invocare la morte come un'assoluzione. Il *De Profundis* significa questo: toccare, andando nel punto più fondo in cui si possa giungere, la *superficie* della verità del nostro essere. «Perché il segreto della vita è la sofferenza. Essa è ciò che si nasconde dietro ogni cosa» (p. 74).

3. Per un'etica e un'estetica del dolore

A quest'altezza Wilde inizia una lode all'esistenza, date queste premesse, più artistica di tutte, a chi ha saputo unire la bellezza di tale verità eccelsa facendone una forma di vita. I cuori puri sono fatti per essere spezzati e per comprendere queste verità, i buoni sono fatti per essere insultati con accanimento, i giusti per essere ignorati e trattati con sufficienza e cattiveria. Tale modello di vita estetica, avendo saputo riunire la storia del dolore con quella della bellezza, compiendo così un eccezionale ribaltamento del suo stesso modello di vita, viene individuato da Wilde in Cristo. Scelgo di non commentare il meraviglioso inno di lode a Cristo, per quella che è la mia conoscenza forse le più belle pagine mai scritte su di Lui e che costituiscono la motivazione più nobile e sensata per dividerne la grandezza, il significato e la *necessità*, per cui *risorgere dalla morte non è poi un'idea così impossibile*. Aggiungo solamente che alla luce di ciò risulta

giustificabile il titolo assegnato a questo scritto, dalle profondità della prigione, del dolore e del pianto a quelle della comprensione. Ma sono del resto anche le prime due parole del salmo 130, ovvero *De profundis clamavi ad te, Domine*. È difatti anche un'invocazione, un *canto delle ascensioni*, è il grido di dolore che nella forma di una lettera indirizzata al suo amante Wilde rivolge *dagli abissi* al mondo, a Dio, all'amore tra gli uomini. Infatti: «Chi guarda alla bellezza del mondo e ne condivide il dolore e comprende la bellezza di entrambi, colui è in contatto immediato con le cose divine e si è avvicinato al segreto di Dio meglio di chiunque altro» (p. 97).

Solo ora l'enigmatica frase con cui Benjamin conclude il suo saggio sul narratore e su Leskov mi sembra finalmente acquistare un senso: «Il narratore è la figura in cui il giusto incontra se stesso»⁶. Il giusto è colui che si risolve dalla caduta illuminando intellettualmente la propria vita e innalza la sofferenza alla dignità della parola. Colui che con l'arte ritrova se stesso, il proprio dolore e la propria essenza. Poco prima Benjamin aveva scritto: «Il giusto è il portavoce della creatura e insieme la sua più alta incarnazione»⁷. Mi sembra allora possibile rintracciare una qualche dimensione dirimente e profetica, direi anche messianica, nel narratore, per cui il narratore stesso, narrandosi, si pone come testimone del dolore, *persona* di rivelazione e avvento di una verità. Questo mi sembra il Wilde di questo testo.

Chi permette che gli altri soffrano è senza dignità, chi prova piacere lo fa per il corpo ma chi è sordo al dolore e lo deride non conosce la bellezza dell'anima, essendo proprio la sofferenza il segreto dell'anima dei giusti. Quella che Wilde insegna è la stessa lezione di un formidabile Nietzsche, con una coincidenza veramente commovente e in cui credo che risieda il significato più estremo di questo testo *sulle cose profonde*, cioè i nostri dolori.

Solamente il grande dolore è il liberatore supremo dello spirito, che c'insegna il grande *sospetto*, che d'ogni U fa una X, una X vera ed autentica, e cioè della penultima lettera fa l'ultima... Soltanto il grande dolore, quel lungo e lento dolore che

si prende tempo, che ci brucia adagio come un fuoco di legne verdi, costringe noi filosofi a discendere fino alla nostra ultima profondità, a rifiutare tutta quella fiducia, quella bontà, quei veli, quella mitezza, quella moderazione in cui forse avevamo per l'innanzi posto la nostra umanità. Dubito che un tale dolore ci «migliori»; ma so che ci rende «più profondi».⁸

L'eco nietzscheana non è totalmente condivisa da Wilde, il quale non parla di sospetto e anzi insiste sull'amore che unico e solo può abbattere le pareti della prigione. Condivide senz'altro il dubbio di Nietzsche sul falso miglioramento che il dolore può comportare e concorda assolutamente sul fatto che esso ci renda più profondi. E con la frase per me decisiva della lettera, Wilde, giunto al fondo delle cose, afferma: «Ma mentre il proponimento di diventare un uomo migliore è un atto empirico e ipocrita, diventare un uomo più *profondo* è il privilegio di chi ha sofferto; e tale credo che sia il mio caso» (p. 97. Il corsivo è nel testo). La soluzione a cui Wilde perviene, lui protervo istrione, è *amare umilmente*. Questa decisione libera dai piombi, insieme alla conoscenza del male che ci è stato perpetrato e che l'intelligenza ha compreso.

Ma come si fa, una volta atterrati dalle persone che ci hanno fatto soffrire e che abbiamo proutianamente tramutato in idee ed essenze per la gloria dell'arte e della teoresi, a credere ancora che il perdono e l'amore siano concetti sostenibili? Come si fa a non nutrire una voglia pazza di schiaffare in faccia tutto il dolore che abbiamo provato per causa loro? Come si fa a rinnegare la sentenza nietzscheana che ho citato e a dismettere quella fiducia che lo stesso Wilde confessa essere stata la causa della sua sofferenza? Come si fa a non odiare chi turlupinava Beethoven, chi offendeva Nietzsche, chi abbandonava Proust, chi prendeva a calci Van Gogh? Come si fa a non odiare, sussumendo tutti questi grandi geni dell'arte sotto un unico simbolo, chi ha messo in croce un uomo come Cristo generando, stavolta sì, il più grande *mistero* della storia umana?

Forse è meglio non avvelenare gli altri per non

avvelenarsi, perché se non c'è una morale che possa rispondere a tali interrogativi, c'è un'etica più profonda e che si radica nel nostro corpo, nella nostra mente, nella nostra intelligenza, e che ci suggerisce il vero male quando soffriamo e quando percepiamo di essere in una prigione. Ho solo un sentore di riposta a tutto ciò, come del resto anche Wilde, il quale tuttavia mi sembra che non abbia insistito concettualizzando al meglio questo punto.

Posso provare a concludere con un'altra sensazione, dando la parola al già citato Van Gogh:

Sai tu cos'è che fa sparire questa prigione? È un affetto *profondo*, serio. Essere amici, essere fratelli, amare spalanca la prigione per potere sovrano, per grazia potente. Ma chi non riesce ad avere questo rimane chiuso nella morte. Ma dove rinasce la simpatia, lì rinasce anche la vita.⁹

Gli uomini citati in queste pagine hanno tutti fatto una fine orribile: morti nell'indigenza, nella malattia e nella follia, perseguitati, sparati, suicidi. Il dolore li ha resi tutt'altro che migliori. Ma ciò che è certo è che hanno imparato dalla sofferenza facendone arte e hanno creduto nell'idea di rinascita che Wilde ha espresso. Sono l'affido cristologico all'alterità di Pavese, la *Brüderlichkeit* universale di Beethoven, lo *Übermensch* come parto della crisi di Nietzsche, l'arte stellare di Proust, i girasoli di Van Gogh. Dopotutto è scritto: «La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvage» (Gv 3, 19). Ma le opere di tali martiri sono state generate proprio per resistere, per illuminare le tenebre del mondo, comprenderle e averne gioia.

Note

¹ C. Pavese, *Il carcere* (1948), Einaudi, Torino 2019, p. 57.

² F. Hölderlin, *An die Madonna*, in *Le liriche*, a cura di E. Mandrizzato, Adelphi, Milano 1993, vv. 24-26, p. 714. «E regnò sugli uomini / in luogo d'altre Divinità / lui, l'Amore che sa / tutto

dimenticare», ivi, p. 715.

³ «Baruch Spinoza e Marcel Proust, nella loro infinita distanza sia storica sia stilistica, si incontrano proprio in questo punto, dimostrando di vivere con pari intensità il problema della connessione fra l'universo degli affetti e l'attività conoscitiva», in S. Sandreschi, *Spinoza e Proust. Breve indagine sugli affetti nel primo genere di conoscenza*, in «InCircolo», IV, 8, dicembre 2019, p. 212. Ringrazio l'autrice del saggio per il confronto avuto e per aver discusso alcune intuizioni poi confluite in questo testo.

⁴ O. Wilde, *De Profundis*, trad. di C. Salvago Raggi, Feltrinelli, Milano 2021, p. 19. D'ora in avanti le citazioni da questo testo saranno accompagnate dal numero di pagina inserito tra parentesi tonde.

⁵ «“Cara piccola Rondine” disse il Principe, “tu mi racconti cose meravigliose, ma più meravigliosa di tutto è la sofferenza di uomini e donne. Non c'è *Mistero* più grande della Sofferenza”»,

in Id., *Il Principe Felice e altre storie* (*The Happy Prince*, 1888), trad. e introd. di M. d'Amico, Mondadori, Milano 2010, p. 11. Il corsivo è mio.

⁶ W. Benjamin, *Il Narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov* (*Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, 1936), in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2014, p. 274.

⁷ Ivi, p. 268.

⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882), a cura di A. Romagnoli, Lorenzo Barbera Editore, Siena 2007, p. 13.

⁹ V. Van Gogh, *Lettere a Theo* (*Brieven aan zijn broeder*, 1914), trad. di M. Donvito e B. Casavecchia, Ugo Guanda Editore, Parma 2013, p. 105. Il corsivo è mio.

In una convergenza per me impressionante, anche Wilde in modo adamantino su questo punto: «Non vi è prigione al mondo in cui l'Amore non possa aprirsi un varco. Se non comprendi questo, non capisci niente dell'Amore» (p. 129).



©Maura Canepa, *Abbraccio notturno* (2016), tecnica mista su tela, 100x100

CORPI, ENTI, REALTÀ NELLA ONTOLOGIA ORIENTATA AGLI OGGETTI

di
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

Corpi, enti, oggetti, cose. In questi e in altri modi è possibile definire ciò che emerge dal tutto. Per una forse comprensibile ma in ogni caso implausibile e bizzarra abitudine e tendenza, gli esseri umani ritengono che nell'enumerabile insieme di corpi, enti, oggetti e cose uno di essi occupi un luogo speciale, possieda un'ovvia centralità, sia il parametro del *significato* e del *valore* di tutti gli altri enti. Tale tendenza intride soprattutto le religioni monoteistiche ma anche varie altre filosofie e culture. È in particolare dal pensiero cartesiano in avanti che ha preso forza «la strana convinzione moderna secondo cui la nostra specie umana, pur essendo alquanto minoritaria, meriti di occupare un buon cinquanta per cento di tutta l'ontologia» (p. 68). Convinzione strana, triste e anche un poco patetica «visto che esiste un numero infinito di composti che non hanno al loro interno nemmeno una componente umana» (85).

Anche per questo sono stati numerosi nel corso della storia i momenti e le forme nelle quali la tendenza antropocentrica è stata in vari modi de-costruita. La *Object-Oriented Ontology* si pone su questa linea con argomenti originali, alcuni evidenti e altri più complessi. La prospettiva generale è un solido *realismo* teso a superare le debolezze di ogni idealismo possibile, soprattutto di quello che definisce se stesso idealismo assoluto, da Hegel a Gentile. La collocazione storica della 'OOO' è dunque così riassunta:

Un ritorno a quella tendenza segretamente orientata agli oggetti, ri-emersa a fasi alterne nel corso del tempo [...] che ha avuto, tra i suoi momenti chiave, le sostanze di Aristotele, le monadi di Leibniz, le cose in sé di Kant, le ontologie piatte



Graham Harman

Ontologia Orientata agli Oggetti

Una nuova teoria del tutto

(*Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Penguin Books, 2018)

Trad. di Olimpia Ellero

Prefazione e cura di Francesco D'Isa

Carbonio Editore, Milano 2021

Pagine 234

delle entità e degli attori rispettivamente di Whitehead e di Latour, e lo slancio verso gli oggetti che si ritrova nelle opere di Husserl (oggetti intenzionali) e Heidegger (la Cosa). Ma c'è un altro modo di interpretare la OOO: ha imboccato la strada opposta a quella che, dopo Kant, aveva intrapreso l'idealismo tedesco (Hegel, Fichte, Schelling), eliminando la cosa in sé kantiana mentre affermava il pregiudizio in base al quale la filosofia deve parlare principalmente dell'influenza reciproca tra pensiero e mondo, lasciando ai metodi matematici delle scienze naturali tutte le interazioni tra gli oggetti che avvengono a prescindere dagli esseri umani (213).

Il *realismo* si può dire in molti modi. La sua tesi di fondo, molto chiara, è che il mondo esiste autonomamente da ogni possibile sguardo, pensiero, interpretazione che di esso si possa dare; che il mondo sia esistito e continuerà a esistere anche dove e quando non ci sono state e non ci saranno menti a osservarlo e a decifrarlo (praticamente dappertutto nell'universo); che la *densità* delle cose sia indipendente da qualunque *consapevolezza* delle cose.

Peculiare alla OOO è tuttavia il disaccordo con «qualsiasi forma di realismo che ritiene di poter arrivare direttamente all'oggetto reale o alle sue qualità reali» (143). La OOO concorda invece con l'ontologia kantiana che ritiene che gli enti esistano in sé e che la mente umana non possa coglierli per quello che sono. La mente infatti esperisce sempre le proprie costruzioni del reale, che dal punto di vista ontologico sono delle semplificazioni della profonda complessità del mondo, sono delle «pure finzioni: modelli esemplificati degli oggetti ben più complessi che continuano a esistere anche quando allontanano il mio sguardo da loro, per non parlare poi di quando sto dormendo o di quando non sarò più in vita» (42). Non solo: gli enti sono autonomi gli uni rispetto agli altri, ciascuno costituisce un 'io' perché essere qualcosa di individuale e separato non ha come condizione esserlo in modo consapevole.

La parola chiave -oggetto- ha dunque in Harman un significato assai ampio poiché nella OOO «'oggetto' indica semplicemente qualsiasi cosa che non può essere ridotta né verso il basso né verso l'alto; e ciò significa qualsiasi cosa dotata di un surplus maggiore delle parti che lo compongono e inferiore alla somma totale dei suoi effetti sul mondo» (56). Quindi l'essere di un oggetto è indipendente dalle parti che lo compongono e dagli effetti che produce: «un oggetto è più dei suoi componenti e meno dei suoi effetti» (58).

Per quanto riguarda le parti, l'oggetto può benissimo essere un composto ma in quanto oggetto è irriducibile a ciò che lo compone, *emergendo* in modo da costituire un oggetto, appunto, e non una sua parte. La OOO tende dunque a superare lo *smallism*, il 'piccolismo', che riduce un oggetto alle sue componenti microscopiche, atomiche, molecolari. E tende a superare la riduzione operazionistica e pragmatistica di un ente al suo agire, agli effetti che produce su altri enti.

Vive qui un rispetto veramente profondo e radicale verso le cose, verso tutte le cose. Rispetto che prende il nome assai plastico di *flat ontology*; un'«ontologia piatta» convinta che la filosofia debba partire (non rimanere) dall'aspirazione a parlare di tutto, ponendo ogni ente sullo stesso piano di consistenza e di valore, senza gerarchie precostituite da uno di tali enti, senza cedere «alla tipica ipotesi modernista secondo cui il pensiero umano possiede una natura completamente diversa da tutte le migliaia di miliardi di entità non umane che esistono nell'universo» (98). Se questa è l'identità piatta di tutti gli enti, si deve poi lavorare per cogliere le differenze tra di essi, senza che queste differenze costituiscano delle gerarchie che pongono inevitabilmente al centro di tutto l'entità che istituisce tali gerarchie. È la feconda dinamica di identità e differenza: «Ci aspettiamo che la filosofia ci parli delle qualità che caratterizzano *ogni cosa*, ma vogliamo anche che ci dica quali differenze ci sono tra i diversi *tipi* di oggetti» (59).

Gli oggetti sono *reali* e sono *sensuali*. I primi sono gli oggetti a sé stanti, gli oggetti di per sé. I secondi sono gli oggetti come correlati della nostra mente e della nostra esperienza. La fiamma che brucia è un oggetto reale, la fiamma

percepita dai nostri sensi è, appunto, un oggetto sensuale. Gli oggetti hanno qualità reali e a loro intrinseche, il cui variare modifica l'oggetto in sé, e qualità sensuali le cui modifiche -di luce, di prospettiva, di contesto, di grado e diversità della percezione- variano con il modificarsi del contatto percettivo. L'oggetto reale e le sue qualità reali esistono indipendentemente dalla percezione, l'oggetto sensuale e le qualità sensuali esistono in relazione alle modalità percettive, come correlati degli stati di coscienza.

Per Harman la fecondità della fenomenologia sta nella straordinaria ricchezza delle analisi che Husserl conduce sull'oggetto sensuale e sulle sue qualità; il limite consiste invece nel ritenere che l'oggetto non possieda autonomia ontologica rispetto a tali percezioni. La fecondità dell'ontologia di Heidegger sta anche nel riconoscere piena autonomia alla *Ding*, alla Cosa, oggetto di alcune tra le analisi più feconde di questo filosofo. Il libro conduce una analisi molto accurata e tecnica del quadrato ontologico ed epistemologico che scaturisce da tali prospettive: Oggetto Reale; Qualità Reali; Oggetto Sensuale; Qualità Sensuali (p. 79), i cui risultati provo a riassumere.

Tutti gli oggetti sono eventi. Harman non condividerebbe affatto tale formula e preferirebbe dire che tutti gli eventi sono oggetti ma si tratta di una questione in gran parte nominalistica; entrambe le definizioni scaturiscono da una affermazione come questa: «La maggiore o minore durata nel tempo non è un buon criterio per dividere le cose in due gruppi: quello che risponde al nome di 'oggetti' e quello che risponde al nome di 'eventi'» (58). Il mondo è infatti composto da *oggettieventi*, dove il flusso -contrariamente a quanto sembra temere Harman- non indebolisce per nulla la densità ontologica degli oggetti ma al contrario è garante di una costanza che scaturisce dalla tensione e dalla dinamica tra l'oggetto e le sue qualità,

tra un oggetto sensuale duraturo e una lunga serie di qualità che cambiano da un momento all'altro. Tale tensione si può definire *tempo*, nel senso della nostra *esperienza* del tempo, non quello che scorre oggettivamente su un orologio. Proprio come lo spazio presuppone sia la prossimità che la distanza, il tempo implica sia la durata che il cambiamento; se incontrassimo soltanto un caleidoscopio stroboscopico di proprietà in costante variazione, l'esperienza che proveremmo sarebbe quella di un caos totale, non del tempo. Ciò che ci offre il tempo, invece, è l'esperienza del continuo cambiamento che balugina davanti ai nostri occhi su uno sfondo che muta più lentamente, fatto di oggetti sensuali duraturi (141-142).

A questa tensione, la OOO aggiunge quella tra Oggetto Sensuale e Qualità Reali, che Harman come Husserl chiama *eidōs*, le qualità costanti *in sé* al di là della costanza della percezione che una mente ha dell'oggetto. Il riferimento più empatico non è quindi a Husserl ma a Heidegger. Esattamente all'intuizione che l'essere non è soltanto presenza, che l'essere non si esaurisce nella presenza. Non si esaurisce non soltanto nella presenza alla mente ma nella presenza in se stessa. Insieme e oltre l'ente c'è infatti lo sfondo dal quale l'ente emerge, che è semplicemente l'essere: «Perorerò questa causa in modo diverso da Heidegger, anche se sono d'accordo con la sua fondamentale linea di pensiero: la realtà delle cose è sempre ritratta o velata, anziché direttamente accessibile, e di conseguenza qualsiasi tentativo di cogliere tale realtà attraverso un linguaggio diretto e letterale fallirà inevitabilmente» (45).

Quest'ultima affermazione apre a uno degli elementi più originali e radicali della OOO. Esso consiste nell'ammissione che la conoscenza delle cose in sé è preclusa alla mente umana, proprio perché si tratta delle cose in sé. Cogliere la loro natura non è possibile con gli strumenti della gnoseologia e delle scienze dure. Lo è invece con le modalità estetiche, con il linguaggio, le prospettive e la profondità delle arti. Il secondo capitolo del libro ha come titolo «L'estetica alla radice di tutta la filosofia», formula che viene così giustificata:

Al giorno d'oggi, intere branche

della filosofia sono ossessionate dal bisogno di smascherare l'assurdità o l'approssimazione di chi parla in maniera evasiva, anziché in modo diretto e verificabile. Eppure esiste una lunga tradizione intellettuale pienamente consapevole dell'importanza del fatto che il contesto delle cose passi inosservato e sia persino insondabile; una tradizione che forse è culminata proprio in Heidegger, che si domandava quale fosse il significato dell'essere al di là di tutti gli enti individuali visibili. Lo stesso Aristotele ha contribuito non poco a questa tradizione oscura, in una serie di modi che spesso finiscono per essere nascosti dalla sua caratteristica opposta: quella di essere il padre della logica occidentale (87).

La metafora, modalità non letteralista del discorso, diventa quindi non un'espressione più o meno piacevole e intrigante ma una vera e propria modalità di conoscenza di ciò che di più complesso e profondo sta negli oggetti, di ciò che gli oggetti sono. È chiaro, ormai, che nella OOO la parola 'Oggetto' ha un significato e un orizzonte assai più ampi rispetto a quelli del linguaggio comune e non si contrappone al 'Soggetto' proprio perché tale dualismo è uno degli elementi del moderno che la OOO intende oltrepassare, ritenendo del tutto sterile e ingiustificato il dualismo tra «il pensiero umano da un lato e ogni *altra cosa nell'universo* dall'altro» (60). Non è necessaria alcuna relazione originaria tra la mente e gli enti. Gli enti esistono in modo indipendente da qualunque mente possibile. Esistono. E basta.

Bisognerebbe dunque, coerentemente, oltrepassare anche il dualismo che ancora permane in una delle affermazioni riassuntive e conclusive del libro: «*Gli oggetti agiscono perché esistono, anziché esistere perché agiscono*» (217). Gli oggetti agiscono esistendo e la filosofia è la comprensione di questa loro modalità d'esserci, la comprensione vale a dire della struttura temporale degli oggettieventi. Comprensione che si fonda anche sul dissolvimento di una delle

modalità più nascoste ma più operanti del moderno, che Harman fa emergere con chiarezza: l'occasionalismo. Se nessuno oggi prende sul serio l'ipotesi che la corrispondenza tra la mente, le cose e gli eventi sia garantita ogni volta dall'intervento divino, la tendenza soggettivistica e idealistica sostituisce semplicemente al Dio cristiano (o islamico) la mente umana, che diventa la garante della corrispondenza tra il pensiero e la cosa. Ad esempio, Kant e Hume «hanno in comune con l'occasionalismo l'idea che la causazione abbia luogo in *una specifica entità in particolare*: vale a dire, la mente umana» (146).

La OOO di Graham Harman, di Ian Bogost, di Levi R. Bryant, di Timoty Morton e in parte anche di Jane Bennett e Tristan Garcia, ha delle debolezze ma ha soprattutto grandi meriti, tra i quali l'assenza di qualunque complesso di inferiorità verso le scienze dure. Essa presenta la OOO come una 'teoria del tutto' molto più coerente e plausibile rispetto a un'altra teoria che rivendica per se stessa la formula di 'una teoria del tutto', vale a dire l'ipotesi cosmologica delle stringhe di Brian Greene e di altri. Vera o no che sia, la teoria delle stringhe non può presentarsi come una 'teoria del tutto' a causa dei suoi presupposti riduzionistici, del presupposto per il quale «*tutto ciò che esiste dev'essere necessariamente di natura fisica*». Un'efficace teoria delle stringhe riuscirebbe a riassumere tutto ciò che sappiamo sulla struttura e sul comportamento della materia fisica. Ma questo la rende comunque una 'teoria del tutto' solo a patto che quel 'tutto' sia di natura fisica» (34-35). E invece, ad esempio, la Compagnia Olandese delle Indie Orientali «non è stata un pezzo di materia, per quanto complesso nell'aspetto, bensì una *forma* che è durata più o meno 193 anni, nonostante il costante mutamento dei suoi componenti materiali» (37).

A tale presupposto invalidante se ne aggiungono altri: che tutto ciò che esiste sia semplice (il 'piccolismo' al quale ho accennato prima); che esista o sia esistito occupando un luogo nello spazio, quando il tutto è invece composto anche da Odisseo, da Sherlock Holmes, dalla giustizia, dall'amicizia, dal numero 318 (e non dal modo in cui è scritto), da tutti gli enti insomma che non occupano un luogo. Se aggiungiamo che ogni

pensiero è una finzione tesa a interpretare il mondo, «qualsiasi ‘teoria del tutto’ che rifiuti la realtà delle finzioni, o le passi sotto silenzio, già solo per questo non è in grado di raggiungere il suo obiettivo di essere onnicomprensiva» (43). Altrettanto debole è il presupposto che tutto ciò che esiste si possa e debba predicare con un linguaggio proposizionale. Basta riflettere un poco sulle esperienze psicologiche, estetiche ed esistenziali per rendersi conto che moltissime conoscenze sono inespri-mibili con il linguaggio della fisica e diventano invece predicabili con altre forme di linguaggio.

Il maggior elemento di fecondità dell’Ontologia Orientata agli Oggetti sta dunque nel rivendicare la natura metafisica del discorso e dell’indagine filosofica, la natura metafisica del mondo.



© Maura Canepa, *Fuoco della caverna* (2018), tecnica mista su tela, 100x90

TITANE METAMORFOSI DI CARNE E METALLO PER L'OLTRE-UMANITÀ

di

SILVIA CIAPPINA

Perché *Titane* al femminile? I Titani nella mitologia greca appartengono alla generazione precedente le divinità dell'Olimpo, nati da Urano e Gea, erano le forze pulsionali e primordiali del cosmo, esiti del *χάος* prima del *κόσμος* regolatore, che tuttavia continuava a consentire qualche vitale e divina trasgressione a danno degli umani vieppiù puniti per la loro *ὕβρις* a differenza degli dèi. Ebbene la protagonista del film non è una semplice appendice, una *Titanide*, come venivano chiamate le mogli, sorelle, compagne dei Titani; non è nemmeno umana, perché ancora priva di contorni, di forma, di perimetro in grado di contenerne le pulsioni. La femminilizzazione della placca di titanio che riveste parte del suo cranio dopo un incidente dà per metonimia il titolo al film.

Titane di Julia Ducournau è un film visionario, temerario, privo di compromessi, non è irrilevante che abbia anche vinto la selezione come miglior film al Festival di Cannes tra polemiche e incomprensioni. Da un lato la vittoria scandalosa della favola noir, horror, futurista (dove emerge la fragile nudità dei corpi) ha ripagato in termini di titoli e notizie, dall'altro ha rivestito di più membrane la verità del racconto attraverso diversi strati di lettura e interpretazione. Da questo approccio di ideazione e di regia viene letteralmente partorita una creatura cinematografica ricca di contaminazioni (dal genere *freaks* al *body horror*), simile a una freccia che afferra il *καρπός* in modo da non mancare l'obiettivo e da non imbattersi nell'*ἀμαρτία* o errore.

Sin dall'esordio del film siamo spettatori di una narrazione per immagini fluida ed esplosiva, che inietta letteralmente benzina, quindi pura energia al racconto cinematografico con dosi di Carpenter, Cronenberg e Tarantino come citazioni e pretesti dinamici, non meramente autoriali. È anche



TITANE
Regia e sceneggiatura di Julia
Ducournau
Con Agathe Rousselle, Vincent
Lindon

presente l'archetipo della donna-robot di *Metro-polis*, qui figurativamente incarnato sin dalle prime scene dopo l'incidente automobilistico di cui è vittima la protagonista Alexia: la rabbia fredda e implacabile di una bambina incastonata e imprigionata in un dispositivo post-chirurgico che fissa una placca di titanio nel suo cranio, un mostro agli occhi di se stessa e del padre (indenne e indifferente, Urano dei nostri giorni).

Anche *Raw. Una cruda verità*, primo lungometraggio di Ducournau, presenta quale prologo un misterioso incidente, per poi staccare improvvisamente su un altro viaggio in auto. Qui l'acerba protagonista Justine (eponima sadiana, preda



che diventa predatrice) viene accompagnata dai genitori verso la futura destinazione di studi in veterinaria come vuole tradizione di famiglia. Sebbene le due pellicole siano in continuità, come confermato dalla regista, a una lettura posteriore sono di segno inverso: *Raw* affronta e lascia poi da parte l'amore disfunzionale familiare (tra genitori e figli, tra sorelle cannibali) a favore dell'individuazione della protagonista; *Titane* prende di petto il tema dell'amore e del riconoscimento (che non è prerogativa esclusiva della famiglia genetica) andando oltre l'apparente sacrificio della protagonista Alexia, la quale – vedremo – non si salverà da sola, riuscirà confusa e per qualche breve momento ad amare corrisposta. Alla fine di *Raw* la giovanissima protagonista Justine vince le pulsioni cannibali di origine familiare e genetica (ben mascherate da una famiglia di veterinari vegani), riuscendo a entrare consapevolmente nel regno del νόμος: assume sul proprio debole corpo il carico di responsabilità della propria genealogia e riesce sì a spezzare la catena, ma rimanendo in parte obbligata a una forma di amore che rischia di castrare il proprio sé. Al contrario l'Alexia di *Titane* (omonima della sorella irridimibile di Justine di *Raw*) trasgredisce ampiamente la legge e non può tornare più indietro, se non reinventandosi, in transizione verso una nuova entità oltreumana o transumana (qui il secondo aggettivo è più appropriato senza rivelare il finale).

L'ispirazione di *Titane* nasce da un incubo ricorrente della regista, figlia di medici, avvezza a un peculiare sguardo e linguaggio meccanici-

stico nei confronti dei corpi; tale vissuto ha alimentato le sue ossessioni visive concepite infine in cinematografia. Ducournau avrebbe più volte sognato di partorire elementi slegati di un motore, senza che questi dessero vita a un qualcosa di unitario simile a una macchina. Il film non è altro che la realizzazione sublimata di quell'incubo, di quel sogno perturbante, ma ne forza e vira l'epilogo in direzione insolitamente ottimistica, un'opera al nero che trasmuta alchemicamente e futuristicamente la protagonista nel segno della continuità oltreumana della specie¹.

Al centro il corpo di una bambina che prima ha patito l'indifferenza dei genitori (ciò trapela dagli sguardi assenti del padre verso la figlia e dall'inerzia della madre), poi, già più o meno gravata da un vissuto psichico di deprivazione, subisce un trauma, una violenza fisica ulteriore a seguito di un incidente. Quest'ultimo si può interpretare come effetto paradossale di un bisogno, infantile e rabbioso, di attenzione da parte del padre distratto che le nega il dovuto riconoscimento.

Certo di qui a diventare serial killer come Alexia il percorso non è di norma immediato e causale, interviene a un certo punto la sospensione dell'incredulità, ma la protagonista ci riserverà sorprese nel male e nel bene; non sarà condannata dalla Necessità, dalla stessa divina Ἀνάγκη che governava incontrastata il mondo delle pulsioni degli eroi e delle eroine tragiche. La Necessità può trovare un limite nell'Alterità, nella scoperta dell'altro da sé, in grado di restituirci quell'amore privo di categorie, giudizi e ruoli

che contraddistinguono il mondo dell'intelletto e del pensiero, mentre il corpo (alludo al binomio corpo-anima, sinolo di materia-forma) è indiscutibilmente pulsionale, un dato di materia vivente, destinato infine all'evoluzione in un accrescimento di potenza e consapevolezza, in tensione verso l'immanenza spirituale.

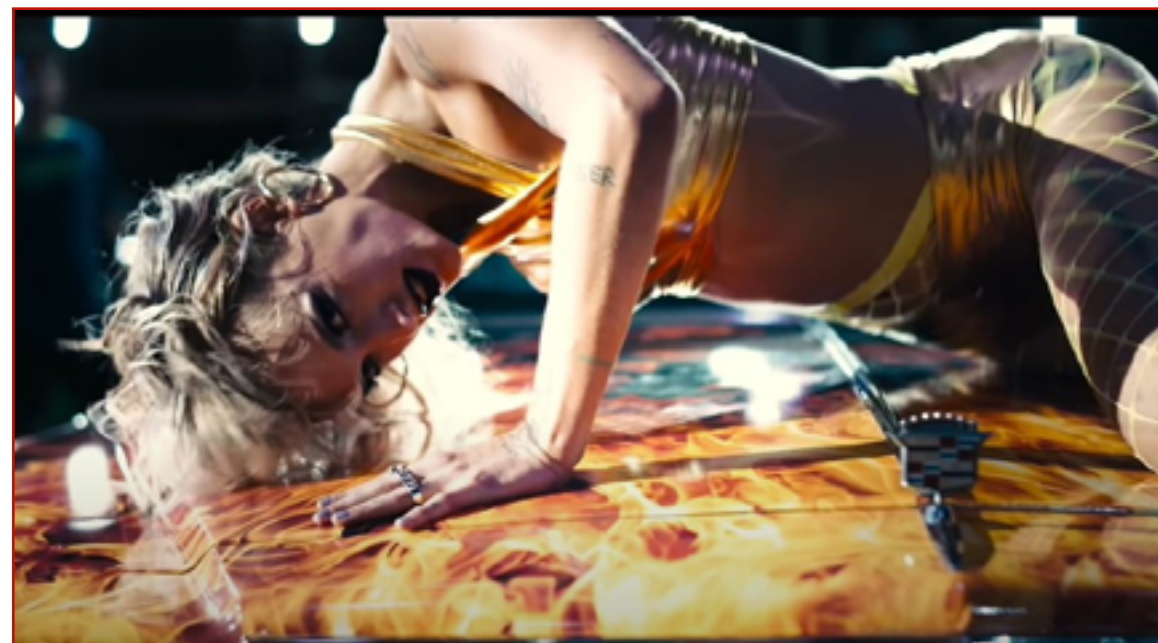
La tecnologia è un prodotto della mente umana, quindi forma che può contenere e dare struttura al corpo. Possiamo condividere o meno il progetto transumano, ma le sollecitazioni estetiche che ne scaturiscono sono suggestive per tutte le forme di arte, del resto le radici sono nell'*Übermensch* di Nietzsche (anche nel femminile mitologico di Arianna e biografico di Lou Andreas-Salomé), qui innervato da una tecnologia consustanziale al corpo, all'essere umano in evoluzione.

Il corpo di Alexia, nonostante la placca di titanio che è il marchio, l'etichetta della ricostruzione post-operatoria, cresce flessuoso e inquieto, il suo sguardo freddo e insieme rabbioso sono una calamita per l'attenzione sessuale, eppure questi occhi maschili (e femminili) ancora una volta non sono rivolti verso di Lei, quanto piuttosto verso le sue esibizioni come ballerina in saloni per automobili che alimentano vacui fanatismi, fantasie feticiste e narcisismi. Il caos è all'origine di tutte le sue azioni per la prima metà del film, la nostra *anti-eroe* (preferiamo questa definizione per contesto e non per moda grammaticale) è una serial killer come funzione del racconto, ma è anche una creatura sostanzialmente incapace di

contenere le proprie pulsioni che declina in modalità aggressiva e mortifera poiché non riesce a comprendere i codici dell'affettività e li interpreta come invasioni del proprio spazio, limite del corpo. Il metallo sembra essere l'unica forma in grado di contenerla, definirla.

Alexia all'inizio non desidera, evidentemente perché questo desiderio di riconoscimento non era mai stato nutrito da alcuno in famiglia, quindi non può sapere come identificare e riempire questo vuoto. L'unica attrazione fatale sin dalle prime scene è, appunto, verso le macchine e il metallo dei telai che la accolgono e la contengono. Finalmente la seduzione esiziale viene perpetrata al termine del primo atto da una scintillante Cadillac (le macchine non sono forse antropomorfe perché progettate da umani e per umani?) di cui Alexia rimane letteralmente e allegoricamente gravida, non senza aver prima portato a compimento una serie di omicidi seriali, in un crescendo fiammeggiante e funambolico, accompagnata ironicamente dalla colonna sonora di *Nessuno mi può giudicare*.

La macchina che poteva essere tomba nell'infanzia è ciò che le dà forma, diventando luogo di rinascita e metamorfosi; Alexia si trasforma così in *Titane* non senza aver assunto prima un'identità maschile di transizione per sfuggire alla cattura. Infatti per non essere scoperta e incriminata quale omicida seriale (anche della propria amante), viene costretta a spacciarsi per Adrien, un bambino scomparso anni prima, legando il





proprio destino a un'altra solitudine, quella di Vincent, il padre. Alexia diventa così una strana creatura, fino a autoinfliggersi sofferenze e deturpazioni di ogni genere per nascondere il proprio essere donna e in un anormale stato di gravidanza, non di sangue e latte, ma di benzina e metallo. Vincent finge di credere a questa lucida follia che gli restituisce il figlio perduto e lenisce, in parte, le sofferenze di una vecchiaia incombente e di un corpo che vuole rimanere tonico e giovane a tutti i costi; sa la verità, eppure accoglie questo essere umano smarrito, riconosce la possibilità di salvare se stesso e l'altra attraverso l'amore, mostrando e provando la dedizione a un lavoro di cura degli altri (è a capo di una caserma di pompieri), cercando di educare a dispetto di tutti questa creatura silenziosa, paurosa e spaurita. È un riscatto della figura maschile, contro il politicamente corretto e il mito della sorellanza, che anche nel film precedente veniva messo in discussione nella rappresentazione dell'ambiguo e complementare rapporto tra sorelle cannibali. Il personaggio di Vincent attraversa un percorso di evoluzione, da una mascolinità stereotipata a una piena assunzione della paternità.

Singolare che la cinematografia di questi ultimi anni, di là dalle mode fluide più o meno pubblicizzate, abbia la forza di trattare maternità e paternità come accoglienza del diverso, del mostro, del *freak*, scelta non priva di errori e di rifiuti iniziali, ma rispondente infine a un atto intenzionale di volontà rispetto alla fondamentale responsabilità nei confronti della specie (che dovrebbe corrispondere alla genitorialità più profonda)².

Dettaglio altrettanto rivelatore che la macchina, intesa come nido, diventi il *segno* per un dialogo più profondo tra esseri umani e solitudini

apparentemente eteronome, come in *Drive My Car* del regista giapponese Ryûsuke Hamaguchi, film del 2021, premiato a Cannes come miglior sceneggiatura. Film diversissimi *Titane* e *Drive My Car*, il primo fondato su immagini potenti e sui silenzi dei protagonisti, il secondo molto più scarno ed essenziale in cui le parole e i non detti scaturiscono meccanicamente dalla lettura di un testo teatrale di Čechov, *Zio Vanja*, dramma dei rimpianti e delle illusioni perdute. I due film, partendo da un discorso di genere e con cifre stilistiche opposte, presentano un percorso comune di autentica *παρησία* e di universale sentire, di elaborazione della perdita e del lutto, scevro di facili sentimentalismi e idealistiche indulgenze. Vedremo chi, tra questi candidati agli Oscar, riuscirà a rappresentare in modo più convincente, coraggioso e visionario l'elaborazione del lutto insieme al film di Paolo Sorrentino.

Note

Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=3OLncOz3lt0>. La regista, intervistata al New York Film Festival, chiarisce l'ispirazione del film – il riferimento si trova a partire dal minuto 5 – ma in seguito definisce anche l'approccio esistenzialista della propria cinematografia, come passaggio dai molti all'uno e tensione verso un'essenza di verità e autenticità (ultima visita 13 novembre 2021).

² *As boas maneiras*, un film del 2017 diretto da Marco Dutra e Juliana Rojas, parte dal rapporto tra due donne e due solitudini, ingabbiate in ruoli sociali differenti, eppure riesce a sviluppare il tema della licanthropia in modo assolutamente originale, con un parto cruento di un bambino-lupo vegetariano; questa favola horror riesce a cambiare registro più volte, con innesti di flashback animati e di musical, trasformandosi in fiaba dura e commovente sull'amore che implica responsabilità e rispetto.

I CORPI DI CATTELAN

di

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

Lo Hangar Bicocca di Milano, esempio chiarissimo di archeologia industriale trasformata in spazio artistico, è diviso in quattro grandi luoghi, tre dedicati alle mostre temporanee e uno che ospita *I sette palazzi celesti* di Anselm Kiefer.

I tre luoghi sono denominati *Piazza*, *Navate* e *Cubo*. Si tratta di spazi enormi, che di solito vengono riempiti in parte con opere e installazioni di ogni genere. Stavolta, però, possono essere goduti nel loro vuoto. Rarefatto è lo scandire del cammino (varie centinaia di metri), impassibile il silenzio, quasi sacro il misto di luci e ombre, che diventa esplosione di chiarore soltanto nel terzo luogo, il Cubo.

Quasi al centro della Piazza una scultura *-Respiro / Breath-* in marmo di Carrara vede distesi a terra e l'uno di fronte all'altro un umano dalla indefinita identità e un cane. Dormono, respirano, stanno. L'umano in posizione fetale. È ignoto se si conoscano o se qualche caso li ha condotti l'uno accanto all'altro. È il marmo che respira dentro il vuoto dentro il buio.

Le Navate sembrano completamente vuote. Ma via via che l'occhio si è abituato all'ombra e al chiaroscuro, si vede che vuote non sono affatto. Le alte colonne d'acciaio, i ponti che collegano il muro esterno al muro divisorio interno, gli angoli che le strutture architettoniche formano, sono pieni di abitatori immobili e dinamici, silenziosi e loquaci, familiari e inque-



MAURIZIO CATTELAN

Breath Ghosts Blind

(<https://pirellihangarbicocca.org/mostra/maurizio-cattelan/>)

Hangar Bicocca - Milano

A cura di Roberta Tenconi e Vicente Todolí

Sino al 20 febbraio 2022

tanti. Migliaia di piccioni in tassidermia riempiono ogni anfratto, lo abitano, lo rendono altro dall'imponente struttura di partenza. Quest'opera si intitola *Fantasm / Ghosts* ma non sempre ha avuto questo nome. Nel 1997 alla 47 Biennale di Venezia si chiamò *Tourists*, nel 2011 sempre a Venezia 54 Biennale venne denominata *Others*. Da visitatori di Venezia, da *Altri*, gli uccelli sono diventati i fantasmi nei quali si incarnano probabilmente gli innumerevoli viventi che nel corso della storia biologica della Terra sono stati e ora più non sono. Non dunque fantasmi soltan-



to nel senso dei piccioni che abitano le nostre città e che sembra nessuno veda. Forse anche questo ma nel battere e scandire silenzioso delle Navate di Milano questi corpi non più viventi ma ancora presenti, a me sono sembrati i fantasmi della vita che continua in flebile eco dopo essere stata squillante dolore.

Dalle Navate ci si avvicina lentamente al Cubo. Il quale è invece del tutto illuminato e da lontano sembra un monolite enorme e simile a quello di 2001. *Odissea nello spazio*. E invece una volta entrati per intero dentro il Cubo il monolite di resina che arriva sino al tetto appare una sola cosa con la sagoma di un aereo che in esso è penetrato. *Blind / Cieco* è il titolo dell'opera. Ciechi a che cosa? Forse all'accadere, alla storia, ai suoi significati, probabilmente così diversi da quelli che l'esplosione urbana di quel 11 settembre subito accreditò e che invece saranno resi più chiari dopo che la luce accecante di quell'evento sarà stata diradata dai decenni, dai secoli, dal tempo.

La struttura compatta e monumentale di *Blind* va comunque oltre il riferimento immediato che inevitabilmente suscita. E può indicare invece l'antica cecità sull'essere che l'unione originaria di matematica e tecnica ha generato nell'Occidente, nelle nostre terre. La forma più radicale di conoscenza, la filosofia, è stata sin quasi dall'origine (*quasi* con il pitagorico Platone) la coniugazione di una autentica fede nella struttura regolare del cosmo leggibile in simboli matematico/geometrici e della dimensione fattiva e trasformatrice della $\pi\alpha\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ umana, della tecnica.

L'affermazione heideggeriana per la quale «su questa terra noi rimaniamo insediati nel relativo»¹ può significare che su questa terra noi rimaniamo sempre insediati nella cecità ed è anche per questo che «la

tecnica non si lascerà mai padroneggiare, né in termini positivi né negativi, da un fare umano basato solo su se stesso. La tecnica, la cui essenza è l'essere stesso, non si lascia mai superare dall'uomo, poiché ciò significherebbe che l'uomo è il padrone dell'essere»².

Se il pensare, se la teoresi nella quale siamo nati e cresciuti come singoli e come continente ha avuto sin dall'inizio una struttura tecnologica, la dismisura stessa di questa pretesa potrebbe costituire la conferma che l'irrazionale «rimane sempre e soltanto il figlio nato morto del razionalismo» e «ciò che vuole soltanto rilucere non illumina»³. È a partire da un'altra luce – da Heidegger chiamata *Lichtung*, radura che si apre nell'oscuro di un bosco – che è opportuno osservare il divenire. Avvicinandosi a *Blind* dalle Navate dello Hangar Bicocca sembra proprio che rispetto al buio degli spazi precedenti si apra una radura, la cui luce percuote e ironicamente, alla fine, fa sorridere.

Note

¹ M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, (*Bremer und Freiburger Vorträge*. 1. *Einblick in das was ist* 2. *Grundsätze des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994; volume LXXIX della «Gesamtausgabe», a cura di P. Jaeger); edizione italiana a cura di F. Volpi; trad. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 218; il corsivo è di Heidegger.

² Ivi, p. 98.

³ Ivi, pp. 176 e 125.

I CORPOLORI DI MAURA CANEPA

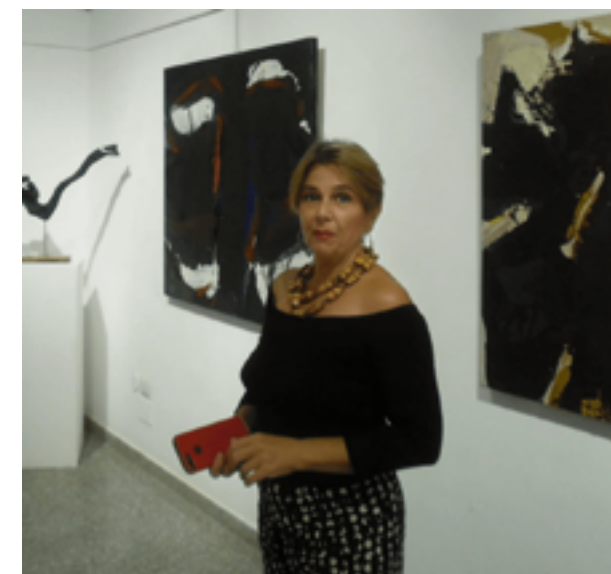
di

GIUSY RANDAZZO

Stendersi, alzarsi, muoversi, volgersi, fermarsi, trattenersi, slanciarsi, unirsi. Assembrarsi. Verbi che necessitano di un corpo che vive. Riflessivi che hanno bisogno di un soggetto che è *in un qui* che non può essere *Flatlandia*. L'immaginario mondo ideato da Abbot in cui si vive a due dimensioni, in una sorta di grande tela in cui la grammatica dei verbi è confinata a uno spazio piatto. Il mondo che diviene pittura. Con Canepa c'è un rovesciamento. Nella pittura i suoi colori vivono la quadridimensionalità della realtà. La tela non basta, infatti. Diviene un basamento, non uno spazio su cui dipingere, ma un luogo in cui porre in essere il dinamismo temporale dei corpi. A ogni mondo però il proprio soggetto: nella realtà gli esseri viventi, nelle tele i colori. I colori si fanno corpo. Sono *corpolori*. Chi meglio di un artista che nasce figurativo ma che poi passa all'astrattismo per approdare infine all'informale, può poi comprendere l'essenza più propria del colore che vive? Tuffarcisi dentro per afferrarne la matericità e restituircela in tutta la sua sorprendente vitalità? A Maura Canepa quei colori – che raffiguravano i soggetti delle sue tele, che stendeva per tratteggiare lo spazio, che combinava per rappresentare autenticamente la realtà – dicevano di più: pretendevano e proclamavano la loro propria autonoma esistenza.

Sicuramente, alla domanda «Che cosa significano 'rosso', 'blu', 'nero', 'bianco'?» potremmo indicare immediatamente certe cose che hanno quel colore. Ma questo è anche tutto; più oltre, la nostra capacità di spiegare i significati non va¹.

Che cosa è il colore? «Non vogliamo trovare una teoria dei colori (né una teoria fisiologica né una teoria psicologica), bensì la logica dei concetti di colore. E questa riesce a darci ciò che,



MAURA CANEPA

spesso a torto, ci si è aspettati da una teoria»². L'invito di Wittgenstein spinge a un primo interrogativo: il colore può essere causa di bellezza in sé, per dirla con Eco?³

Burri vivificava qualsiasi oggetto, spingendolo a trasudare vita, a narrarla, a urlarla, anche quando era un semplice sacco di plastica. Canepa no, benché si avverta da lontano l'eco del grande maestro. Lei si muove verso il colore stesso, punta su di esso, strappandolo dalla sua stessa irrealtà per guardarlo, per osservarlo, con una brama che diviene mania e che chirurgicamente obbliga la luce a far apparire ciò che non c'è. E quando l'afferra cerca di rinchiuderlo, di trattenerlo, di mostrarlo, di agghindarlo. E lui si ritrae e fa l'amore con altri colori e sfugge e scompare e riappare. E lei, come un'amante che non si arrende, tenta di educarlo, di addomesticarlo, di tradurlo in un mondo che lo rifiuta pur amandolo nel più totale dei modi. Perché il colore non è mai solo. Non ci basta. È sempre il colore *di* qualcosa. Con Canepa esso stesso è *qualcosa* e le tinte sono sfumature del corpo che esso è. Come dar vita all'inesistente. Come vedere il tempo in



© Maura Canepa, *Ardesite* (2013), tecnica mista su tela, 120x120

sé.

Soltanto lo stolto osserva il dipinto e cerca la forma nel colore. Chi invece comprende la passione di Canepa, si trattiene sul colore e lo vede nella sua pura essenza, nel suo *incarnato*. Quella sì è la forma del colore, il suo carattere irruento, inquieto e inquietante, malinconico, passionale, primitivo, viscerale. Dionisiaco. Pura *ἐνέργεια* (*enérgeia*). Caos. Non c'è parvenza, non c'è apparenza, non c'è espressione, c'è sempre intensità. Così qualsiasi cosa, persino il cartone, può diventare luogo privilegiato. Per osservare le opere di Canepa bisogna difendersi dunque anche dalla deriva pareidolica della nostra percezione. Non c'è alcuna intenzione formale. Il suo scopo non è questo perché semplicemente è senza scopo. Ricorda molto la volontà schopenhaueriana. L'energia pura, che è materia, che è corpo, non necessita né di ordine né di proporzione. Vuole vivere. Inconscia, cieca, arazionale, unica, senza scopo, incausata. Ma è costretta a farsi mondo. Materia. Corpo. Come il colore.

La volontà, di cui la vita umana,

come ogni fenomeno, è l'oggettivazione, è un aspirare senza meta e senza fine. L'impronta di questa infinità, la troviamo impressa anche su tutte le parti dell'intero suo manifestarsi, dalla forma più universale di esso [...] fino al più compiuto di tutti i fenomeni, la vita e l'aspirare dell'uomo⁴.

Il colore si oggettiva nella realtà, certamente, in modi finiti e particolari, ma è sempre incompiuto e gli enti sono sempre inadeguati a restituirne l'essenza più propria. Canepa lo sa e per tal motivo ha abbandonato il figurativo. Lo ha compreso fino in fondo. Tutti i suoi lavori lo urlano. Così con la sua pittura coglie in modo metafisico quest'oggettivazione dell'energia infinita nella realtà finita e ce ne racconta lo scontro, la sofferenza, l'inadeguatezza, la radicale incompiutezza. Il colore che essa è nella sua polivocità. È questa la logica dei concetti di colore, che proponeva Wittgenstein? Il colore però, in tal modo,

è in sé *ἄλογος* (*álogos*), arazionale e irragionevole e inverosimile e inesprimibile. Siamo noi a confinarlo in un'esistenza reale, razionale e comprensibile.

Nei prati in cui noi vediamo margheritine bianche tra l'erba verde, le mucche vedono invece presumibilmente margheritine bianche tra l'erba gialla, e le api erba gialla e sgargianti margheritine verdazzurre. Quali sono i veri colori dell'erba e delle margheritine? Il fatto che lo stesso mondo appaia in tinte diverse a creature diverse rende chiaro che questa domanda non ha senso. *Gli oggetti non sono colorati*. Il colore è un'esperienza puramente soggettiva che dipende da due cose: la luce che gli oggetti riflettono e le proprietà del sistema visivo di chi guarda. Se eravate convinti che il colore fosse un'indissolubile proprietà dell'oggetto siete in buona compagnia, visto che fino a poco più di tre secoli fa della stessa cosa erano convinti anche tutti gli altri⁵.

Paola Bressan nel *Colore della luna* spiega la complessità della visione tricomatrica che ci consente di percepire 150 tinte differenti che, moltiplicate per i valori possibili di chiarezza e di saturazione, possono giungere a 7 milioni e mezzo di colori percepibili. Senza la luce però nessun colore esisterebbe e modulando la luce lo stesso colore subirebbe un cambiamento persino radicale, non in sé ma per la nostra percezione. Eppure che i colori abbiano una ricaduta reale sul nostro umore e sulla percezione che gli altri hanno di noi è ormai noto. Non è dunque un'esperienza puramente soggettiva. Il colore è un evento suggestivo che trascina altrove l'orizzonte ordinariamente noto della nostra percezione. Lo ancoriamo all'oggetto, alla cosa, all'ente ma in realtà lo *nientifichiamo* senza comprenderlo, per rimanere nella nostra zona di *comfort*.

Provi invece l'osservatore a porsi di fronte a un'opera di Canepa, di fronte alla potenza euforica della sua presenza reale. Provi l'osservatore a divenire un semplice *tu* che usa la vista nel-

la sua più naturale *intenzionalità*, un *tu* che sospende il giudizio, che opera una vera e propria *epoché*. E accade lo straniamento, ci si ritrova avvolti nell'*Unheimliche*.

Una mano viene fuori e ti prende per il colletto trascinandoti dentro. Il coinvolgimento emotivo è totale. Non devi pensare. Non devi chiederti che cosa Canepa voglia dire, rappresentare, fare, illustrare. Nulla. Rimani in ascolto. Sii solo corpo e lascia che il tuo *Io* tronfio si dimeni incatenato. Lascia che il rosso e il nero e il giallo e il marrone e il grigio e il bianco e il viola si stendano, si alzino, si muovano, si volgano, si fermino, si trattengano, si slancino, si uniscano. Si assemblino. Lascia che ti costringano a fermarti, a interrompere la fuga dal quotidiano, dal tempo umano del dover fare, del dover essere; lasciati costringere a sentire la deriva, la paura. A sentirli mentre ti attraversano. Lascia che ti costringano a guardare nel fondo oscuro della tua irrazionalità, ad abbandonare l'eco molesta della tua soggettività, a osservare nel pozzo vermiglio dei tuoi desideri, a bere dal calice delle tue nascoste verità. Lascia che essi si prendano cura della tua più autentica inquietudine, scuotendoti come un fusto sradicato. Non fuggire dalla paura di chi non vuoi essere ma sei. Tu sei questo. Corpo. Null'altro. E sei niente. Come il colore che è corpo ed è niente.

Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito. Sempre il Sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è signore anche dell'io. Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua migliore saggezza? Il tuo Sé ride del tuo io e dei suoi balzi orgogliosi⁶.

Così l'uomo che sembra ai margini dell'opera

di Canepa finisce per divenire il centro. La sua ricerca artistica è tensione essa stessa. Ciò che dipinge è il colore come energia, forza pura, puro desiderio. Diviene in tal modo espressione della volontà di vivere dell'uomo, che qui si traduce in volontà di apparire (non è forse la stessa volontà?). È infatti nella natura dell'umano un inesauribile desiderio che lo rende sempre inappagato. Una tensione che si traduce in continua attesa, alimentata costantemente dalla volontà pura del corpo che fortissimamente vuol continuare a esserci. Una tensione inarrestabile che si alimenta della speranza di una compiutezza che non arriverà mai. Nessun ente mondano può rappresentare questa forza tracimante che abitandoci ci fa essere puro desiderio. Nelle opere di Canepa invece le diamo un volto o semplicemente le togliamo un velo. E ci vediamo. Siamo corpo che vive. E in quanto tali siamo colore. Anzi *corpo-colori*.

Note

¹L. Wittgenstein, *Osservazione sui colori (Remarks on Colour)*, Biblioteca Einaudi, Torino 2000, § 102, p. 52.

²Ivi, § 22, p. 9. In questo passo vi è un chiaro riferimento alla *Teoria dei colori* di Goethe (il riferimento diverrà esplicito nel prosieguo del te-

sto), il quale riteneva – attaccando direttamente Newton che aveva indagato i colori in *Opticks* – che bisognasse andare al di là degli aspetti semplicemente matematici e fisici nello studio dei colori. Per il poeta tedesco una vera scienza dei colori dovrebbe tener conto che la loro esistenza in natura è strettamente collegata alla visione e alla soggettività umana, mentre, a parere di Goethe, Newton non aveva costruito la sua teoria a partire dal fenomeno percepito. Il poeta coinvolse il giovane Schopenhauer nella sua ricerca, il quale definì una sua teoria dei colori ne *La vista e i colori* distaccandosi in parte dal maestro ma rimanendo convinto dell'errore newtoniano. Di fatto Goethe non tenne a battesimo l'opera di Schopenhauer come questi avrebbe sperato e con sua grande delusione.

³Cfr. U. Eco (a cura di), *Storia della bellezza*, Bompiani, Milano 2018.

⁴A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione (Die Welt als Wille und Vorstellung)*,

trad. it. S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, Libro IV, § 58, I 379, p. 627.

⁵P. Bressan, *Il colore della luna. Come vediamo e perché*, Editori Laterza, Bari 2009, pp. 53-54.

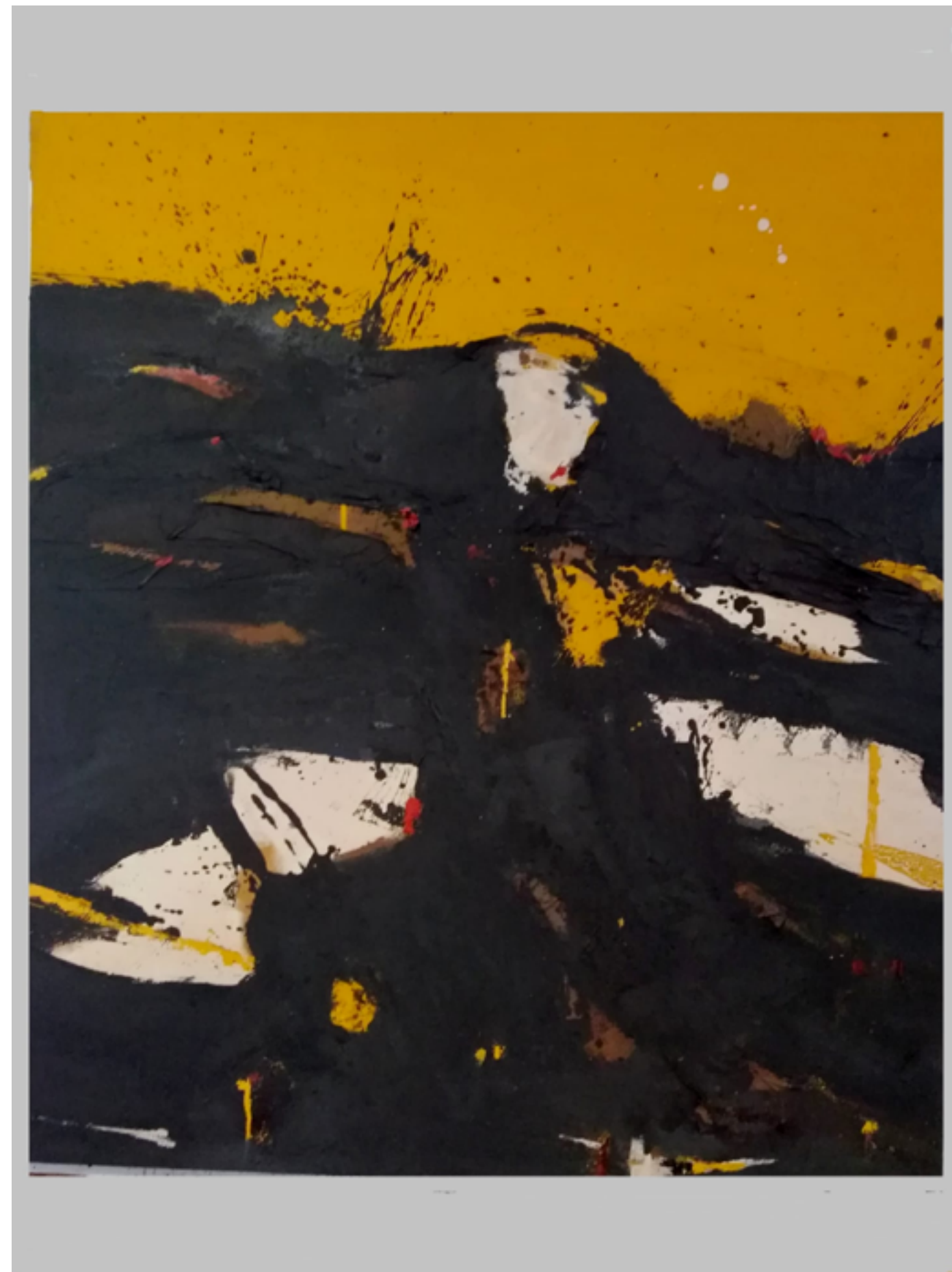
⁶F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2008, «Dei disprezzatori del corpo», pp. 33-34.



© Maura Canepa, *Solitudine della sabbia* (2014), tecnica mista su tela, 120x120



© Maura Canepa, *Senza titolo* (2021), tecnica mista su carta, 120x100



© Maura Canepa, *Risveglio* (2021), tecnica mista su tela, 140x130



© Maura Canepa, *Senza titolo* (2021), Tecnica mista su carta, 150x100



©Maura Canepa, *Senza titolo* (2018), tecnica mista su tela, 50x50



© Maura Canepa, *Sogno ed azione* (2016), olio su tela, 130x150



© Maura Canepa *Senza titolo* (2021), tecnica mista su carta, 100x150



© Maura Canepa, *Senza titolo* (2013) tecnica mista su carta, 30x30



© Maura Canepa, *Ballada pour Adelina* (2021), tecnica mista su tela, 120x130



© Maura Canepa, *Dittico Senza titolo* (2020), tecnica mista su tela, 200x100



© Maura Canepa, *L'anima del caos* (2019), tecnica mista, 80x80



© Maura Canepa, *Ritratti di un'emozione* (2016), tecnica mista su tela cm 120x150



© Maura Canepa, *Luce di Giugno* (2016), tecnica mista su tela, 90x100



© Maura Canepa, *Arte spezzata* (2017), composizione in contenitore plexiglass, 30x30x10

Maura Canepa nasce a Sestri Levante (Ge) nel 1958.

Inizia il suo percorso artistico dedicandosi alla ricerca dell'uso del colore applicato ai temi del paesaggio e del ritratto. Ben presto sente il bisogno di esprimersi in modo diverso: si confronta dapprima con l'espressionismo per confluire poi verso l'astratto-informale.

Inizia a esporre alla Galleria *Il Salotto* di Chiavari (1987), proseguendo con una personale alla *Torre dei Doganieri* di Sestri Levante nel 1989.

Espone al *Castello Pasquini* di Castiglioncello (1993), in tale occasione le viene assegnato il 1° premio nazionale *Riviera degli Etruschi*.

Nel 1998 espone alla Galleria *C. Busi* di Chiavari, con la quale inizia una lunga collaborazione.

L'anno successivo partecipa alla mostra collettiva *Finché c'è morte c'è speranza* al *Flash Art Museum* di Trevi, alla quale partecipano illustri artisti tra i quali Gino De Dominicis, Mimmo Paladino, Gertrudio Alviani.

Nel 2000, alla Galleria *Satura* di Genova si svolge la personale dal titolo *Sentieri del colore*, a cui segue l'esposizione al *Laurin* di Santa Margherita Ligure.

Nel 2003, in occasione di *ARTEDONNA*, l'artista è presente al *Castello di Terrarossa* con alcune opere.

Nel 2004, Canepa espone alla Galleria *Del Carbone* di Ferrara; nel 2007, inizia un percorso espositivo in Francia. La prima mostra avviene negli spazi di *Maison Gautier* a Montellimar. Seguono, rispettivamente, l'esposizione nel 2008 al SIAC di Marsiglia (*Contemporary Art Fair*) e nello stesso anno all'Espace Chambert di Parigi. Sempre nel 2007, l'artista espone alla Galleria *Athena* di Milano.

Nel 2009, si svolge la personale alla Fondazione *Garaventa* di Genova. Nel 2010, Canepa espone opere di grandi dimensioni al *S. Erasmo* di Bonassola.

Nel 2011, si svolge la personale alla Galleria *Gnaccarini* di Bologna e sempre nello stesso anno espone alla Galleria *Brandi* di La Spezia. Successivamente, con la collaborazione del critico d'arte e collezionista Ferruccio Battolini, vengono esposte alcune opere al *CAMEC* di La Spezia, una delle quali è tuttora presente nel museo. Nel 2012, l'artista espone alla Biblioteca Berio di Genova e ad *ARTEGENOVA*.

Nel 2013, Canepa è presente al *Palazzo della Borsa* di Genova; nell'anno 2014 inizia la collaborazione con la Galleria *Artestudio* di Genova e partecipa a una collettiva insieme col pittore Piero Ruggeri. Nello stesso anno, presso gli spazi di *Sala Bo* a Sestri Levante, si svolge la mostra intitolata *Corrosioni* e l'artista partecipa a *START* con la Galleria *Artestudio* di Genova. Nel 2016, Canepa espone al *Pollio & Associati* di Genova; sempre nello stesso anno partecipa a due collettive, rispettivamente a Genova al *Centro Basaglia* e al Galata Museo del Mare, e in seguito espone al Castello di Rapallo con la mostra *Ritratti di un'emozione*. Nel 2017, Canepa partecipa a una collettiva all'*Hirtmuseum* di Hersbruck e, nello stesso anno, la Galleria *Artestudio* di Genova adibisce uno stand personale per l'artista in occasione dell'*ARTE-FIERA* di Genova. NEL 2018, Canepa espone alla Galleria *Gulliarte* di Savona con la mostra *L'anima del Caos* e nel 2020 si svolge la mostra *Materia strappata* alla *Cella arte&communication* di Santa Margherita Ligure.

Contatti: mauracanepa58@tim.it

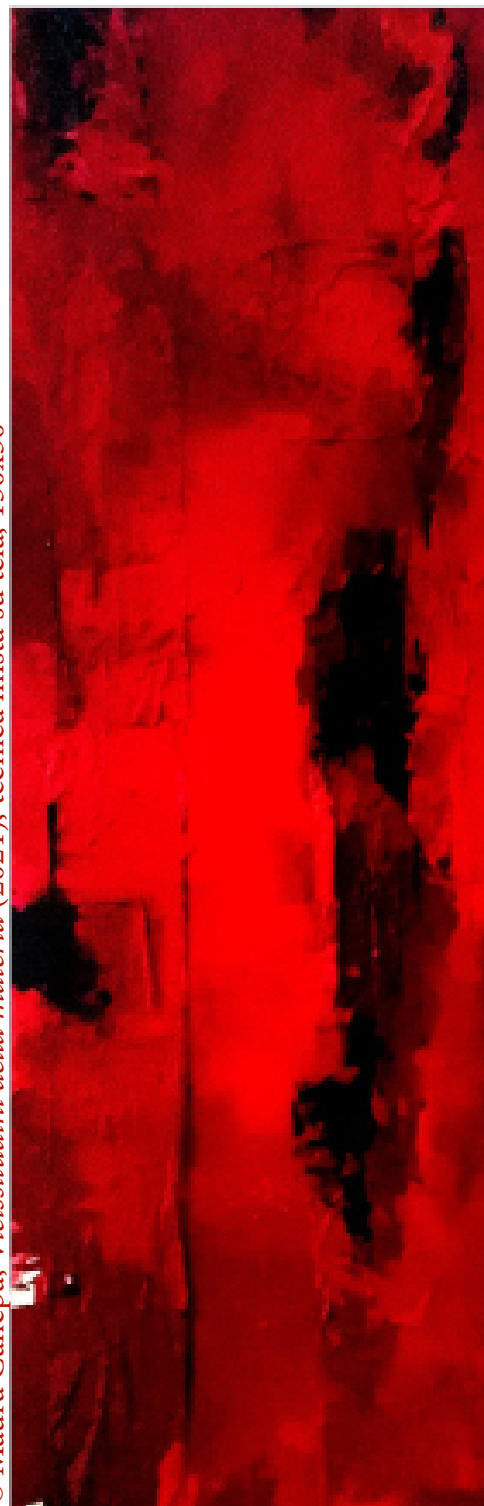


© Maura Canepa, *Pittura a metri* (2019), tecnica mista su tela, 500x150

CORPOREA
STARE NEL CORPO
di
EUGENIO MAZZARELLA

Sesso. Anche noi abbiamo fatto questo.
Ora non so più se è bisogno o desiderio.
Un modo di tenere in ordine i tendini.
Vedere se ancora turgide le vene.
Se pulsa la carotide il circolo del cuore...
La testa non se ne va
Resta ferma a guardare
Il groviglio, il gesto, la spinta a sollevarsi
L'inarco delle reni, lo svuotarsi.
Finirà.
Ci siamo stati. Poteva essere diverso.
Nessuna piccola morte.
Solo l'attesa di quella grande, e vera
Unica estasi nel niente.
Quasi da chiedere scusa a chi ci crede.
Bisognerebbe fosse
Una cosa da professionisti, meno vile.
Metto qui quanto vale tutto questo.
Mi alzo, vado via.
È tutto uno scontento,
Una nuda chimica di cose.
Ma almeno lei rimedia, non offesa,
La giornata. Forse bisognerebbe
Smettere quando ancora sei costretto dal cuore
Che ci crede, che accelera
Quando cerchi gli occhi
La bocca, l'anima confusa nel respiro.
Non adesso che è pura biologia.
E pure tutto venne da lì.
Da un battito un impulso,
Anche questo scontento.
Ma forse c'era amore.

© Maura Canepa, *Vicissitudini della materia* (2021), tecnica mista su tela, 150x50



© Maura Canepa, *Oscillazioni tra differenze* (2018), tecnica mista, diam. 50 cm

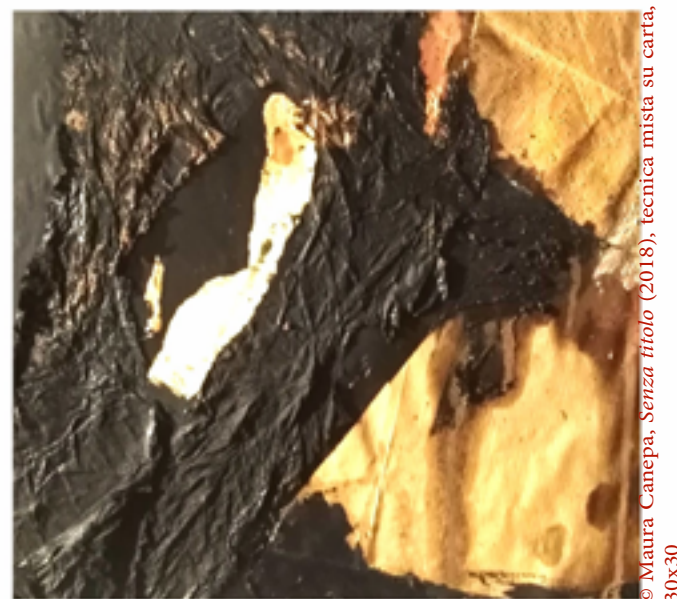


La ragazza che aveva in fronte
La luna e una piccola croce sotto gli occhi,
L'alto e il basso del senso delle cose.
Non toccata, solo vista.
Un attimo, di passaggio.
Forse una festa.
Un vestito leggero aperto sulle forme.
Tremendamente vero tutto.
Un altro mondo, non tuo.
Sei uscito a un altro giro della ruota.
Caduto lontano, in un fuoco di coda
Di cometa.
Brucia più avanti
Questa biglia lanciata nello spazio
L'eone cui appartieni,
Tutto si consuma.
Non ti scegli la fiamma dell'accanto,
Bruci dove bruci.
Sarebbe stato meglio non vedere.



© Maura Canepa, *Senza titolo* (2021), colore e materia, diam. 10 cm

È la mia età che va via.
 Girano le ruote di Saturno.
 Scrivo. Resto fermo.
 Poggio i pensieri.
 Mi alzo. Passo ad altro.
 Ascolto le notizie. Il più non buone.
 Per il resto, solo qualcosa che si vend
 Sorveglio l'andamento della casa.
 La notte chiudo le porte.
 Tocca ancora a me. Do sicurezza.
 Fronteggio l'assalto della cenere



© Maura Canepa, Senza titolo (2018), tecnica mista su carta, 30x30

Era un addio al mondo delle cose.
 Mani strette. Carne che ancora sa di esistere.
 Qualcosa sulla pelle che si sente.
 Ora solo pugni. Chiusi.
 Come noce a nascondere il gheriglio
 Il seme che è l'ultima cosa.
 Che non sa chi potrà addentare la speranza.
 Vorrebbe solo un'ultima carezza.
 Prima di essere guscio di frantumi.
 Buono per la cenere.
 Per la gran legna del mondo.



© Maura Canepa, Senza titolo (2021), tecnica mista su tela, 50x150



© Maura Canepa, Senza titolo (2018), tecnica mista su tela, 30x30

Non posso è troppo tardi.
 Sono circondato di cose.
 Dureranno. Dopo il dormiveglia.
 Più di me.
 Sono le cose l'essenza della casa.
 Fatte per questo. Ho contribuito.
 Lo stipite. Il battente.
 Il solido marmo. Il legno caldo.
 Il tavolo. Il bicchiere.
 Dove bevo, dipanato il filo
 Dell'eterno conosciuto.
 Dove celebriamo il cuore nella mente.
 Il senso della sera.

Conosco la materia del dolore
 L'eterno girare delle cose.
 Le parole non dette.
 Il frutto amaro. Il nodo del silenzio.
 La vena che aperta non dissangua
 Che faccia finire la sostanza.
 Perché non paghi pegno chi non c'entra.
 Mentre ancora batte a terra la mia ombra.

Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo redazione@vitapensata.eu, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

I testi non devono superare le 25.000 battute, compresi gli spazi e le note; devono essere composti in carattere TNR, corpo 12, margine giustificato, interlinea singola.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: lvi, p. 11.

Quando - sempre fra due note immediatamente successive - l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»¹.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, «Titolo», *Vita pensata*, Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.



COLLABORATORI DEL NUMERO 26

Giovanni Altadonna	Lucrezia Fava	Davide Miccione
Daria Baglieri	Lucia Gangale	Andrea Pace Giannotta
Maura Canepa	Dario Generali	Enrico Palma
Maria Teresa Catena	Luca Grecchi	Alessandro Pluchino
Silvia Ciappina	Eugenio Mazzearella	Francesco Topo
Sarah Dierna		

GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Vita Pensata Producer

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista:
www.vitapensata.eu. Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

“La vita come mezzo della conoscenza” - con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.
 (Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

Anno XII N. 26 - **Gennaio 2022**

REDAZIONE

[AUGUSTO CAVADI](#), DIRETTORE RESPONSABILE

[ALBERTO GIOVANNI BIUSO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

[GIUSEPPINA RANDAZZO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

La filosofia come vita pensata

