

S&F_n. 25_2021



scienzaefilosofia.it

S&F_n. 25_2021

ISSN 2036_2927

COMITATO SCIENTIFICO

PAOLO AMODIO	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GUIDO BARBUJANI	Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara
EDOARDO BONCINELLI	Docente di Biologia e Genetica _ Università “Vita-Salute San Raffaele” di Milano
ROSSELLA BONITO OLIVA	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli - L'Orientale
BARBARA CONTINENZA	Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”
MASSIMILIANO FRALDI	Docente di Scienza delle costruzioni _ Università degli Studi di Napoli Federico II
ORLANDO FRANCESCHELLI	Docente di Teoria dell’evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma “La Sapienza”
ELENA GAGLIASSO	Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma “La Sapienza”
GIANLUCA GIANNINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
† PIETRO GRECO	Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste
GIUSEPPE LISSA	Professore Emerito di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GIUSEPPE O. LONGO	Docente di Teoria dell’informazione _ Università degli Studi di Trieste
ROBERTO MARCHESINI	Centro Studi Filosofia Postumanista_Direttore della Scuola di Interazione Uomo Animale (SIUA)_Docente di Scienze Comportamentali Applicate
DAVIDE MAROCCO	Docente di Psicometria _ Università degli Studi di Napoli Federico II _ Già Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK
MAURIZIO MORI	Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino
DIETELMO PIEVANI	Docente di Filosofia delle Scienze Biologiche _ Università degli Studi di Padova
VALLORI RASINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
† STEFANO RODOTÀ	Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma “La Sapienza”
SETTIMO TERMINI	Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo
NICLA VASSALLO	Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova, Alumni King’s College London, Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova, Ricercatore Associato _ Isem-CNR

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

DAVID BANON	Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au département de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem
RENAUD BARBARAS	Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne; Membre de l'institut universitaire de France; Grand prix de philosophie 2014 de l'Académie Française
MYLENE BOTBOL-BAUM	Professeure de philosophie et bioéthique, facultés de Médecine et des Sciences Philosophiques; Professeure à l'Unité d'éthique biomédicale - UCL (Université Catholique de Louvain), Bruxelles, Belgique
COLAS DUFLO	Professeur de Littérature française et d'histoire des idées du dix-huitième siècle, Université Paris-Nanterre, France
EDWARD K. KAPLAN	Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts
NEIL LEVY	Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne
ANNA LISSA	Maitre de Conférence Littérature juive et hébraïque Département d'Etudes hébraïques Université Paris-8, France
DIEGO LUCCI	Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria
MAX STADLER	Professur für Wissenschaftsforschung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich

REDAZIONE

PAOLO AMODIO (DIRETTORE)	Università degli Studi di Napoli Federico II_ Dipartimento di Studi Umanistici_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582 fax +390812535583 email: paamodio@unina.it
LUCA LO SAPIO (COORDINATORE DI REDAZIONE)	Università degli Studi di Napoli_Federico II
VIOLA CAROFALO	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
DIDIER ALESSIO CONTADINI	Università degli Studi di Milano_Bicocca
MARIO COSENZA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
CRISTIAN FUSCHETTO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
FABIANA GAMBARDILLA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
DELIO SALOTTOLO	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
ALESSANDRA SCOTTI	Università degli Studi di Napoli_Federico II
ROSA AKA VITTORIA SPAGNUOLO VIGORITA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
ALDO TRUCCHIO	Université du Québec à Montreal

INTRODUZIONE

Scienza&Filosofia primo numero del 2021. Ancora in pandemia.

S&F_ sempre online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quasi trent'anni dalla sua nascita la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua mission di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È nostra convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Il nostro obiettivo è quello di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica e, al contempo, il potenziale d'innovazione scientifica prospettato dalla riflessione filosofica.

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero conterrà perciò le tipiche sezioni:

DOSSIER Il vero e proprio focus tematico scelto intorno al quale andranno a orbitare

STORIA Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza con intenzione sostanzialmente divulgativa;

ANTROPOLOGIE Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

ETICHE Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

LINGUAGGI Questioni di epistemologia;

ALTERAZIONI Dalla biologia evuzionistica alla cibernetica, temi non direttamente "antropocentrati";

COMUNICAZIONE La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini: quanto la

comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

ARTE Intersezioni tra scienze e mondo dell'arte;

RECENSIONI Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti.

In questo numero ospitiamo anche un'Appendice su *Antimeccanicismo e neovitalismo*, perché è ricco, stimolante, insomma ci piace.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Le immagini d'apertura ai singoli articoli - coperte da copyright - che appaiono in questo numero, sono di MARTÍN MALAMUD cui va il nostro ringraziamento (www.martinmalamud.com.ar)

In rete, giugno 2021

La Redazione di [S&F_](#)

S&F_n. 25_2021



INDICE

- 1 Introduzione
- 4 Indice

Dossier

- 7 Sars-CoV-2: riflessioni e spunti di indagine su un evento epocale
- 12 Marcello Boemio *L'eccezione normale. La sovranità in Giorgio Agamben: violenza e salvezza*
- 25 Ben Bramble [Luca Lo Sapia] *Covid-19: some thoughts about the ethical issues dealing with the pandemic crisis*
- 29 Liliana Cori *Comunicazione virale*
- 40 Mario Cosenza *Pensiero e strategia. Su di alcuni legami tra teoria e azione politica al tempo del covid-19*
- 57 Valeria Gammella *«È una vergogna vincere la guerra». Le insidie della liberazione in tempo di pandemia*
- 67 Maurizio Mori *Sul significato etico e filosofico del "Green Pass" o "Passaporto Vaccinale": un contributo alla riflessione*
- 82 Demetrio Neri *Questioni bioetiche nella pandemia da Covid 19: cooperazione al male, appropriazione del male, obiezione di coscienza*
- 102 Luigi Pellizzoni *Cronopolitica dell'eccezione. Pandemia e tardo capitalismo*
- 123 Telmo Pievani [Luca Lo Sapia e Delio Salottolo] *SARS-CoV-2 sotto la lente di ingrandimento evolutivista*
- 132 Viola Carofalo - Delio Salottolo *Il neoliberalismo vuole la pandemia? Giorgio Agamben, Byung-Chul Han e la crisi sanitaria*
- 169 Mauro Van Aken *Perturbante nell'aria. Il dentro/fuori nella crisi ambientale*
- 187 Andrea Zhok [Mario Cosenza] *Conversazione sull'oggi. Scienza, filosofia e politica per tempi difficili*

Appendice

- 204 Antimeccanicismo e neovitalismo
- 207 Marina Paola Banchetti-Robino *L'influenza del vitalismo rinascimentale sulla spagirica paracelsiana*
- 218 Fabrizio Baldassarri *Before Vitalism: Libertine Botany and the non-Obscure Life of Plants*
- 232 Charles T. Wolfe *Vitalismo e metafisica della vita: comprendere il vitalismo settecentesco*
- 252 Delio Salottolo *Vitalismo come esigenza: Claude Bernard e l'indecisione epistemologica della tarda Modernità*
- 269 Alessandro Minelli *From Hans Driesch's neovitalism to Hans Spemann's organicism and beyond*
- 278 Luca Guidetti *Meccanicismo e realtà fenomenica nel mondo degli esseri viventi. Ernst Mach e Jakob von Uexküll*
- 299 Rocco Ronchi *"L'errore del determinismo e l'illusione dei suoi avversari". L'antimeccanicismo "megarico" di Bergson*
- 316 Vallori Rasini *Anti-Mechanismus und Neovitalismus in Helmut Plessner's Theorie des Lebenden*



Storia

328 Francesco Parisi *De la chronogénèse de Gustave Guillaume au sens-événement de Gilles Deleuze*

Antropologie

341 Vallori Rasini *Menschliche Natur und Ausdruck. Helmuth Plessners Standpunkt*

Etiche

354 Angelo Papi *Il dolore nella coscienza, tra stoicismo e filosofia analitica*

Linguaggi

381 Howard Waitzkin *Un punto di vista marxista sulla sanità*

Alterazioni

429 Cristian Fuschetto *Salverà il mondo? Anche no. Darwin e la rivincita della bellezza*

Comunicazione

438 John Corcoran *L'inseparabilità di logica ed etica*

Arte

453 Ugo Locatelli *Migrazione Areale*

Recensioni&Reports

recensioni

466 Giorgio Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020
(Roberto Corso)

474 Carmine Di Martino, Roberto Redaelli, Marco Russo (a cura di), *Trasformazioni del concetto di umanità*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2020
(Claudio Davini)

480 Helmuth Plessner, *Sul rapporto di mondo e ambiente nell'essere umano*, a cura di Vallori Rasini, ETS Edizioni, Pisa 2020
(Fabiana Gambardella)

484 Alessio Musio, *Baby Boom. Critica della maternità surrogata*, Vita e Pensiero, Milano 2021
(Cecilia Della Torre)

488 Marco Pavanini (a cura di), *Lo spazio dell'umano. Saggi dopo Sloterdijk*, Kaiak Edizioni, Pompei 2020
(Giovanni Battista Armenio)

494 Eleonora Severini, *Etica ed evolucionismo*, Carocci editore, Roma 2020
(Giovanni Altadonna)

502 Giovanni Fornero, *Indisponibilità e disponibilità della vita. Una difesa filosofico giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria*, Utet, Milano 2020
(Matilde Botto)

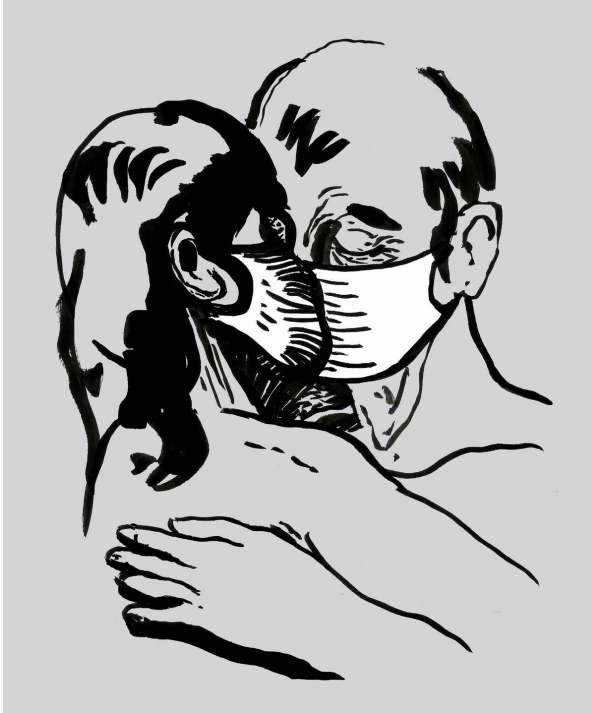
522 Vincenzo Cuomo, *Wozu Heidegger? L'arte nella (lunga) crisi del neolitico*, Aracne, Gioacchino Onorati Editore, Roma 2020
(Romano Gasparotti)

S&F_n. 25_2021



DOSSIER

Sars-CoV-2: riflessioni e spunti di indagine su un evento epocale



ABSTRACT: SARS-CoV-2: REFLECTIONS ON AN EPOCHAL EVENT
In December 2019, the city of Wuhan in Hubei became the epicenter of an unprecedented health crisis. SARS-CoV-2 is marking a watershed moment for sapiens. On the one hand, we are facing the most serious health emergency of the 21st century, on the other hand we are beginning to experience the negative effects of our development models that do not take into account the welfare of non-human animals and the systemic effect that our actions have on the balance of the biosphere. In the contributions hosted in this Dossier, the plurality of issues raised by SARS-CoV-2 comes to light clearly and distinctly. From bioethical questions to biopolitical issues, including an in-depth examination of the effects that the pandemic is having on society and on the capacity for self-perception of sapiens, we try to shed light on the countless consequences that this pandemic is bringing with it

Ogni malattia può capitare in qualunque stagione, ma alcune sono più facili a verificarsi e ad aggravarsi in determinate stagioni.

Ippocrate di Cos

Gli uomini delle società più complesse spesso sperimentano sé stessi come creature il cui "io interno" è totalmente distaccato da questo mondo "esterno".

N. Elias

L'idea insolita, per non dire illecita, di incontrare mia moglie e i miei figli in carne e ossa mi era venuta in mente tre mesi prima (...)

A quel tempo né io né nessun altro avevamo mai pensato che fosse possibile incontrarsi di persona.

J. G. Ballard

Nel dicembre 2019 la città di Wuhan, nella provincia dello Hubei, è diventata l'epicentro di una crisi sanitaria senza precedenti negli ultimi cento anni. Vengono denunciati alcuni casi di "polmonite atipica", forse collegati alla frequentazione di un wet-market. Dopo una prima fase in cui le autorità cinesi sembrano minimizzare l'accaduto, il 7 gennaio, proprio dalla Cina, arriva la notizia che un nuovo coronavirus (poi denominato SARS-CoV-2) era stato isolato. A partire da gennaio 2020 casi di infezione vengono registrati al di fuori della Cina, in Thailandia, Giappone, Corea del Sud, Stati Uniti, Vietnam e Singapore. Il 21 febbraio in Italia si registra il primo caso autoctono di infezione: Mattia, il paziente 1 di Codogno. Al momento si contano al mondo oltre 180.000.000 milioni di contagi (censiti) e quasi quattro milioni di decessi.

È sempre più chiaro che la pandemia di SARS-CoV-2 stia segnando un momento spartiacque per *sapiens*. Da un lato, ci troviamo di fronte alla più grave emergenza sanitaria del XXI secolo, dall'altro cominciamo a toccare con mano gli effetti *negativi* di modelli di sviluppo che non tengono nella giusta considerazione il benessere degli animali non umani e l'effetto sistemico che le nostre azioni hanno sugli equilibri della biosfera.

SARS-CoV-2 non è *solo* un evento sanitario. Gli svantaggi socio-economici che ha sollevato o acuito, le problematiche etiche di fronte alle quali ci ha posto sono il precipitato inevitabile di un evento che, nel tempo e nello spazio, ha coinvolto miliardi di persone.

Nei contributi ospitati in questo Dossier la pluralità di questioni sollevate da SARS-CoV-2 viene alla luce in modo chiaro e distinto. Nelle parole del professor Telmo Pievani, che ha concesso alla Rivista un'intervista, c'è la consapevolezza di un momento di potenziale trasformazione per *sapiens*, un'occasione per rivedere in profondità modelli di sviluppo e soluzioni ai problemi sistemici che attanagliano il pianeta. L'idea di fondo è che siamo entrati in

una nuova *era pandemica*, la quale esige un'etica della lungimiranza e della non prossimità, nonché di un'immaginazione capace di costruire nuovi modelli anche in vista della crisi ambientale che, volente o nolente, occorrerà affrontare.

Ed è proprio sulla questione dell'immaginario che si posiziona l'intervento di Mauro Van Aken. Centrale è quello che viene definito come una sorta di *cortocircuito delle nostre strutture simboliche* attraverso la polarizzazione dentro/fuori e il dualismo natura/cultura, quest'ultimo amplificato, nell'immaginario ambientale, dalla dissociazione tra cielo e terra. La necessità di una rinnovata prospettiva culturale della relazionalità, fondata su interdipendenza e co-vulnerabilità, diviene compito per il pensiero.

L'impiego di dispositivi di bio-potere, attraverso i quali controllare la diffusione del virus sono, poi, oggetto di alcuni contributi, da quello di Marcello Boerio che mette a fuoco il tema della sovranità in Giorgio Agamben a quello di Valeria Gammella che ragiona su alcuni aspetti della pandemia a partire dalla lente di ingrandimento del romanzo di Curzio Malaparte *La pelle*, passando per l'analisi di Mario Cosenza fino ad arrivare all'intervista al professor Andrea Zhok. Questi due ultimi interventi sono accumulati da una "preoccupazione" rispetto agli scenari politici e geopolitici aperti dalla pandemia: sono ancora possibili una mobilitazione e un'organizzazione strategica? Quale la differenza o l'identità tra elaborazione teorica e tentativo di creare una catena di lotte sociali? E cosa ci mostrano in controluce gli accadimenti pandemici riguardo la ragione neoliberale e il suo pieno dispiegarsi?

D'altro canto, Viola Carofalo e Delio Salottolo, nel loro contributo, partono da una domanda volutamente provocatoria, se il neoliberismo possa volere davvero la pandemia. La lettura del presente come una fondamentale "impotenza del politico" (connessa a un'invisibilizzazione dell'economico nella sua forma strutturale) è analizzata a partire dai processi di costruzione dell'identità

che si determinano sempre più, in maniera ideal-tipica, intorno ai paradigmi della “resilienza” e della “vittimizzazione”.

Luigi Pellizzoni, invece, cerca di delineare una genealogia del dibattito sul Covid-19 a partire dalle due posizioni dominanti, quella che considera le misure eccezionali come legalmente fondate e quella che vede in esse un processo di normalizzazione dello stato d'eccezione. Prendendo le distanze da entrambe le posizioni, l'idea è che a essere in gioco sia un'ontologia e una politica anticipatorie. Centrale diviene l'analisi della specifica politica del tempo del tardo capitalismo.

Demetrio Neri, Maurizio Mori e Ben Bramble si occupano, poi, di alcune questioni bioetiche sollevate dalla pandemia. Neri si sofferma sull'atteggiamento delle gerarchie cattoliche rispetto all'uso di vaccini che utilizzano linee cellulari di feti abortiti, mentre Mori esamina l'impatto che il cosiddetto Green Pass avrà nella costruzione di un nuovo modello di salute e del ruolo sociale che la scienza avanzerà per i prossimi anni.

Ben Bramble, infine, nell'intervista che ha concesso alla Rivista, ha evidenziato che SARS-CoV- 2 è stata il detonatore delle criticità che attraversano le nostre società e che, auspicabilmente, potrebbe rappresentare l'occasione per ripensare a fondo categorie e modelli di sviluppo che per troppo tempo abbiamo accettato acriticamente. Ad arricchire la discussione – soprattutto per quanto concerne la dimensione della comunicazione e della cosiddetta *infodemia* – è l'intervento di Liliana Cori, che ragiona a partire dalle dinamiche di disinformazione sulle auspicabili pratiche di partecipazione e condivisione democratica.

Considerando quanto sono comuni le malattie, quale tremendo cambiamento spirituale implicano, quanto sorprendenti, una volta che si spengono le luci della salute, siano i paesi sconosciuti che allora si scoprono, quali desolazioni e deserti dell'anima un leggero attacco di influenza porta alla luce, quali precipizi e prati cosparsi di fiori colorati svela un minimo aumento di temperatura quali querce antiche, tenaci si sradichino dentro di noi nella malattia, come sprofondiamo giù, nel pozzo

della morte, con le acque dell'annichilimento che si richiudono sulle nostre teste e come al risveglio crediamo di trovarci in presenza di angeli e arpisti quando ci estraggono un dente e ritorniamo alla superficie nella sedia del dentista e confondiamo il suo «si sciacqui la bocca - si sciacqui la bocca» con il saluto della divinità che dal pavimento del cielo si inchina per darci il benvenuto - quando pensiamo a tutto questo e a molto altro ancora, e siamo frequentemente costretti a farlo, allora diventa davvero strano che la malattia non abbia preso lo stesso posto dell'amore, della guerra, della gelosia tra i più grandi temi della letteratura.

V. Woolf

D.S., M.C., L.L.S.

MARCELLO BOEMIO

L'ECCEZIONE NORMALE.**LA SOVRANITÀ IN GIORGIO AGAMBEN: VIOLENZA E SALVEZZA**

1. Il popolo senza luogo
2. Il sovrano biopolitico e la moltitudine
3. Diritto e violenza
4. Agamben e l'emergenza sanitaria

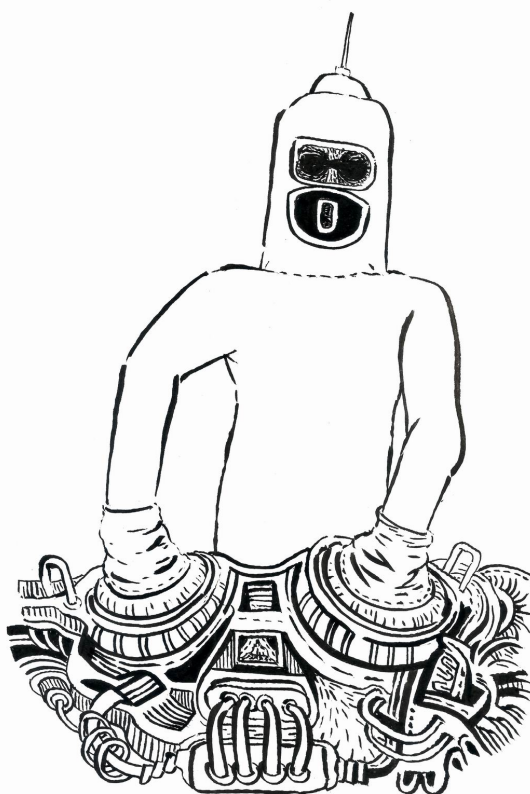
ABSTRACT: THE NORMAL EXCEPTION. SOVEREIGNTY IN GIORGIO AGAMBEN: VIOLENCE AND SAFETY

The article examines the positions of Giorgio Agamben about the political and legal management of the pandemic crisis, trying to trace the theoretical assumptions in Agamben's biopolitical reading of Hobbes and of the exception as a legal device used with increasing frequency. This reading finds its theoretical core in the denunciation of an indistinction between law and violence that leads to a confusion between normality and exceptionality, and disposes bare life to the grip of a biopolitical sovereign.

1. Il popolo senza luogo

Il frontespizio del *Leviatano* presenta un enigma in forma di due piccole figure nere. La città che viene rappresentata è deserta, non è presente

alcun uomo; solo militari in esercitazione – al di fuori del perimetro abitato – e due piccole figure nere in basso, nei pressi di una Chiesa. Francesca Falk nel suo *Eine gestische Geschichte der Grenze* rileva come le due figure indossino delle *Schnabelmasken*, ovvero delle maschere a becco, tipiche dei medici della peste del XVII secolo. Questo particolare le fa dire che qui siamo in presenza di una connessione tra: «epidemia, sanità e sovranità»¹.



¹ F. Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Fink, Paderborn 2011, p. 73.

La sua lettura di Hobbes è chiaramente biopolitica: «con la politica della peste furono istituite nuove strutture urbane e statali»². Giorgio Agamben, nel suo testo *Stasis*, la segue lungo tale percorso, facendo notare come sia proprio della sovranità includere ed escludere, tracciare linee di demarcazione e operare selezioni. D'altra parte, il filosofo italiano sviluppa proprio tale discorso lungo tutta la sua opera *Homo sacer*, insistendo sul tema foucaultiano secondo cui il vero problema politico sia la vita biologica, la sua sussunzione e la sua presa in carico da parte del sovrano. La grande immagine del Leviatano che campeggia sulla città – ma tenendosi ben al di fuori di essa – formata dall'insieme dei cittadini, spiega, allo stesso tempo, sia il perché della città vuota, sia il fatto che lo Stato stia al di fuori della città stessa.

Il concetto di popolo è infatti di natura ambigua e scivolosa. Se è vero che il popolo è l'insieme dei cittadini che compongono l'unità, *unum quid*, titolari in quanto tali della volontà politica, è anche vero che tale unità non è mai immediatamente presente. Esiste piuttosto una rappresentazione dell'unità, in virtù della quale la pletora dei singoli si costituisce come popolo ed è pensata come tale. Già in Hobbes è all'opera tale frattura e dialettica popolo/moltitudine. Il popolo sovrano si rappresenta come unità e proprio per questo non esiste di fatto nella città; esiste solo come trascendentale dello Stato. Nella città è presente piuttosto la moltitudine e tale moltitudine, essendo sostanzialmente priva di unità, è di fatto irrepresentabile. Ecco perché la città è vuota. Vista così non può che essere un deserto. La moltitudine è rappresentabile solo attraverso: «le guardie che ne sorvegliano l'obbedienza e i medici che la curano»³. Qui ritorna la dicotomia *demos/plethos*, come lo stesso Agamben fa notare. In questo senso,

² *Ibid.*

³ G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 56.

mentre il *demos* è rappresentabile nella figura del gigante che domina la città – il cui corpo è composto dai cittadini stessi –, la moltitudine è invece irrepresentabile se non come passività che viene “presa in cura” dai maggiori strumenti del Leviatano stesso: medici e polizia.

La moltitudine, in quanto momento impolitico, non può che mostrare la propria assenza, alla stregua della spaventosa dissoluzione operata dalla peste di Atene di cui racconta Tucidide ne *La guerra del Peloponneso*, che tanto aveva colpito l'immaginazione di Hobbes. Il popolo, di fatto, non è da nessuna parte, in nessun luogo. Qui è presente un'eco che rimanda alla stessa riflessione novecentesca che, a ben guardare, si muove proprio all'interno di tale orizzonte, al di là delle tante differenze specifiche. Hans Kelsen ha parlato del popolo come di un'unità logico-formale, mentre ciò che concretamente abita le città è piuttosto una massa di individui atomizzati che deve però costituirsi come comunità. Così come per Carl Schmitt il popolo è una finzione che vive all'ombra di una decisione, nella misura in cui è dalla decisione che si dà un popolo, non prima⁴.

La moltitudine, in quanto corrispettivo passivo del concetto di popolo, è, per Agamben, ciò su cui si esercita la sovranità del popolo-re, inteso, invece, come momento attivo, cioè come potere titolare della decisione politica. Secondo tale lettura il popolo trasferendo la sovranità allo Stato – e vivendo in esso come corpo inteso in senso logico-formale – si dissolve automaticamente in una moltitudine passiva e impolitica. Secondo tale lettura, l'unità del popolo è, allora, allo stesso tempo, dissoluzione nella moltitudine. Anzi, ciò che abita la sovranità è proprio la dissoluzione. Per questo motivo Agamben può sostenere che «il popolo regna in ogni città, ma senza poterla abitare»⁵.

⁴ La riflessione di Carl Schmitt si muove su molte ambiguità, rilevate costantemente da molti suoi interpreti, ma si può dire che questa è la sua posizione sia in *Teologia politica* che in *Dottrina della costituzione*.

⁵ G. Agamben, *Stasis...*, cit., p. 55.

Se il popolo svanisce nel sovrano, nella città non può restare che un'irrapresentabile moltitudine impolitica alla mercé della decisione sovrana.

2. Il sovrano biopolitico e la moltitudine

A questo punto, per comprendere il suo discorso, bisognerebbe chiedersi di quale decisione si parla. È ovvio che, quando si tira in ballo la *decisione politica*, il riferimento obbligato sia Carl Schmitt. Ma qui siamo in un orizzonte molto diverso da quello del giurista tedesco che, sebbene citato da Agamben, si muoveva nell'ottica secondo la quale la decisione fosse orientata all'ordine. Quello che, invece, viene fuori dalle pagine di Agamben è che non esiste alcun orientamento ordinativo ma, piuttosto, una natura arbitraria del potere che ha come fine, e come *ratio* interna, la presa diretta della vita. In altre parole, qui siamo di fronte a un sovrano biopolitico che si serve dell'eccezione come istituto giuridico e che, dosando diritto e violenza, ne disarticola il rapporto, rendendoli di fatto la stessa cosa. Si spiega proprio così come Agamben resti un pensatore della sovranità – anche se del tutto al di fuori rispetto ai suoi luoghi classici, e in forme del tutto deformate e ripensate –; perché la sovranità c'è e resta un momento fondamentale per la comprensione delle società complesse contemporanee – qui è oltre Foucault – ma deve essere letta come un dispositivo che rende del tutto indistinguibili vita e morte, ordine e disordine.

Salus populi suprema lex scriveva Hobbes. Ma è proprio la decisione su cosa sia tale *salus populi* a istituire un arbitrio a disposizione del sovrano, che trova di fronte a sé una moltitudine irrelata di individui. E ciò a partire dal fatto che la struttura stessa della sovranità si trova nell'ambiguità di una “unità dissolvente”. Qui Agamben pensa che non sia mai realizzabile la traduzione dell'uomo in cittadino, nella misura in cui la *dissoluta multitudo* nasce con lo stesso atto fondativo che istituisce la sovranità stessa e dunque

persiste come fondo perpetuo a cui lo schema sovrano fa costantemente riferimento.

Mentre in Carl Schmitt è all'opera una teologia politica cattolica, che tiene assieme eccezione e sovranità – in cui tra l'altro il filosofo italiano vuole rintracciare una strutturale ambiguità –, la teologia politica a cui Agamben si richiama significa, invece, che l'eccezione è a disposizione del sovrano, che se ne serve per esercitare una presa diretta sulla vita⁶. In questa direzione la vita è, allo stesso tempo, qualcosa da decidere e dunque da sussumere. Non a caso egli ritiene che in Hobbes il sovrano emerga proprio in seguito a una richiesta del *lupus*, cioè dell'uomo dotato di *lex naturale*, d'avere salva la vita. Insomma, qui Agamben vede la salvezza del corpo singolo nella posizione del grande corpo artificiale del sovrano. Seguendo il suo discorso la posta in palio diviene chiaramente biopolitica. Il sovrano, in altre parole, si appropria dell'eccezione e la utilizza per poter tracciare linee di demarcazione, di pertinenza, di discriminazione, tra ciò che è salute e ciò che non lo è, tra ciò che è ordine e ciò che non lo è, tra ciò che rientra nella *salus populi* e ciò che ne è escluso. Tratta il proprio corpo, sebbene artificiale, come un corpo naturale. Ogni biopolitica della moltitudine è allora identica alla cura degli appestati, sottostà alle medesime logiche ed è inscritta nelle medesime strategie di governo della vita e della morte. Nella città, se così stanno le cose, non possono che esserci unicamente medici della peste a rappresentare l'azione di sorveglianza e di cura, che il grande corpo del sovrano mette in atto.

Appropriandosi dell'eccezione come di un dispositivo, che utilizza in vista della sussunzione della vita, il sovrano abita, alla lettera, uno spazio anomico in cui il diritto e la violenza non esistono più come ambiti distinti, ma si riconoscono come indistinzione originaria in cui sopravvive unicamente una «zona di

⁶ Si veda in particolare G. Agamben, *Stato d'eccezione* (2003), Torino, Bollati Boringhieri, 2017.

anomia, in cui agisce una violenza senza alcuna veste giuridica»⁷. In questo luogo, diritto e violenza sono tutt'uno, ed è proprio il dispositivo dell'eccezione a segnare lo spazio di tale indistinzione.

Se il fine del sovrano, per sua stessa costituzione, è quello di prendere la nuda vita, allora, sebbene in una situazione di normalità funzioni un diritto e in situazioni abnormi funzioni invece una violenza di fatto, questi non sono che due momenti ugualmente a disposizione di un apparato nichilistico che si muove secondo scale d'intensità. Non è un caso che Agamben ritenga essenziale un pensiero della violenza «come cifra dell'azione umana» e in quanto oggetto specifico della politica⁸. Sta provando a leggere Hobbes sostenendo la tesi che il punto centrale non stia tanto nel patto che viene istituito – in cui è all'opera una razionalità, e pertanto rientra in uno schema inerente alla razionalità politica moderna –, ma che la natura biopolitica del sovrano ci dice che già agli albori della razionalità politica moderna è piuttosto all'opera un governo sovrano della vita, in cui la vecchia dicotomia *bios/zoe* non può più funzionare e in cui l'unica posta in palio è la pura esistenza. Se così stanno le cose, tutto finisce per ruotare radicalmente attorno al corpo, inteso sempre più come fatto politico veramente decisivo.

È evidente che Agamben legge Hobbes con le lenti di Foucault, come è oltremodo evidente che qui Agamben va ben oltre le intenzioni di Hobbes, il quale invece, come ha notato Carlo Galli, resta per forza di cose all'oscuro di ogni discorso biopolitico. Pertanto, risulta quantomeno complicato interpretare la sua lettera in senso sanitario, cioè come difesa del corpo biopolitico del sovrano, determinato secondo un'omologia col corpo naturale biologico⁹. In questo senso, invece, per Agamben, sovrana risulta essere proprio

⁷ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁹ Cfr. C. Galli, *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Bologna, il Mulino 2020.

quella sfera in cui l'uccisione non è omicidio¹⁰ e, pertanto, la vita nuda può essere iscritta nella sfera della sovranità, a difesa del corpo politico. Si è insomma posti nel diritto nella modalità dell'abbandono, cioè si è sempre "a disposizione di": è questa la natura della macchina biopolitica occidentale. Agamben ritiene, in aggiunta, di poter andare in questo modo oltre Foucault – che aveva invece estromesso la centralità del giuridico –, mostrando come sia, in fin dei conti, la struttura stessa della sovranità a spiegare la possibilità della biopolitica attraverso l'eccezione.

3. Diritto e violenza

Proprio qui il filosofo italiano crede di trovare il proprio superamento del discorso schmittiano – in quanto quello del giurista tedesco è visto come del tutto sbilanciato nella disperata salvezza di un sovrano che sia in grado di costruire unità e stabilità, per altro irraggiungibili –, ignaro dell'autentico discorso che, secondo Agamben, è invece lo smarrimento di una forma-di-vita pensata come irrinunciabile, e la sua riduzione a nuda-vita progressivamente sempre più biologizzata. Siamo dunque di fronte a una violenta riduzione dell'esistenza a una sorta di "grado zero esistenziale", in cui la vita si dà nella posizione di uno sfondo di mero corpo sopravvivate, al quale poi, solo in un secondo momento, si connettono modi d'esistenza. Siamo, dunque, di fronte a uno schema che prevede una nuda-vita che sarebbe la base dei modi di vita che somigliano ad accidenti separabili e in definitiva removibili. Partendo da siffatto impianto diventa conseguente il modo in cui il filosofo italiano legge l'utilizzo sempre crescente e selvaggio dello stato d'eccezione come procedura giuridico-politica sovrana predisposta a catturare proprio tale residuo biologico fondamentale. È proprio questa indefinibilità, in linea decisiva – che coincide con uno stato d'illegalità –, ad avere la

¹⁰ Tema ampiamente sviluppato in G. Agamben, *Homo sacer* (1995), Einaudi, Torino 2005.

vera *forza di legge* in grado di conferire forza alla legge ordinaria.

Se così stanno le cose allora la normazione si regge sulla forza di ciò che non è legge. Il sovrano possiede al proprio arco la freccia della difesa della vita, pertanto è in possesso di una potenza che puntualmente attualizza nella violenza, e che – una volta sospeso l’ordinamento – può scatenarsi come pura intensificazione massima del diritto che trova di fronte a sé una pura passività disposta alla presa. Ed è qui, in questa prassi, che il sovrano mostra, sempre più apertamente, secondo Agamben, la propria indistinguibilità con l’illegalità più radicale. A questo punto, il cuore di qualsiasi ordinamento giuridico non può essere altro che l’illegalità sovrana. Tale anarchia del potere, costruisce, di contro a essa, una società in cui il potere arriva fin dentro il cuore della vita stessa, potendola prendere, afferrare, decidere. Il volto autentico delle nostre società, lette da questa prospettiva, è il campo di concentramento¹¹. Da una prospettiva di questo tipo Agamben non può che leggere lo stato d’eccezione generalizzato, attuatosi in conseguenza della crisi pandemica, che come la più logica e consequenziale prassi posta in essere da una società che non è riuscita a pensare nulla al di fuori di un paradigma ontologico e politico che fa convergere, fino a sovrapporre, violenza e diritto. Come ama ripetere più volte, citando Benjamin: «La tradizione degli oppressi ci insegna che lo stato d’eccezione in cui viviamo è la regola».

4. Agamben e L'emergenza sanitaria

L’eccezione e la regola tendono sempre più a sovrapporsi in modo tale da dare vita a una “normalizzazione dell’eccezione”. In questo modo il continuo ricorso all’emergenza diviene il paradigma normale

¹¹ Agamben ritorna diverse volte su tale luogo teorico, tanto da configurarsi come uno dei perni della sua argomentazione generale. Cfr. soprattutto G. Agamben, *Homo sacer*, cit.

di governo. È questo il discorso che Agamben ha riproposto su vari quotidiani a seguito delle misure eccezionali prese dal governo per il contrasto della diffusione del contagio da COVID-19, tenendo a precisare come le sempre più frequenti situazioni di emergenza che si presentano nella prassi politica degli ultimi anni – insieme al ripetuto ricorso a uno stato di emergenza – siano oramai la regola, al di là di ogni dettato costituzionale. Tenendosi strettamente su questa linea, peraltro del tutto coerente col proprio impianto teorico, nei diversi interventi succedutisi a mezzo stampa – e con a dire il vero pochi ripensamenti – è partito col sostenere che le misure di emergenza legate alla diffusione del virus fossero «frenetiche irrazionali e del tutto immotivate»¹² e che «la supposta epidemia dovuta al virus corona» – un virus sovrano fin nel nome – fosse inventata per attivare il dispositivo d'emergenza e comprimere significativamente le più elementari libertà. Queste affermazioni hanno sollevato una levata di scudi da più parti, da quella più morbida di Jean-Luc Nancy che si rivolge «all'amico Giorgio» invitandolo a non sbagliare bersaglio, e a tenere conto che, per quel che riguarda il rapporto tra virus ed eccezione, «i governi non sono che dei tristi esecutori e prendersela con loro assomiglia più a una manovra diversiva che a una riflessione politica»¹³, a quelle più marcatamente scienziste e denigratorie tipo Flores d'Arcais, che in un impeto «neoilluminista» – disconoscendo *in toto* qualsivoglia nesso problematico e identificando *sic et simpliciter* sapere e scienza –, definisce quelle di Agamben «elucubrazioni para o post teologiche»¹⁴. Adesso, – al di là delle volgarità espresse nell'articolo su *Micromega* contro la persona di Agamben – perché il

¹² Tutti gli interventi di Agamben sui vari quotidiani da quello oramai celebre sul Manifesto del 26 Febbraio 2020 a quello del 24 Maggio 2020, sono stati raccolti nel libro G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.

¹³ J.-L. Nancy, *Eccezione virale*, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/> [ultima consultazione 26.05.2021].

¹⁴ Cfr. P. Flores d'Arcais, *Filosofia e virus. Le farneticazioni di Giorgio Agamben*, 16 Marzo 2020.

filosofo italiano è divenuto oggetto di critiche tanto pesanti, soprattutto a sinistra, tacciato di oscurantismo e di essere insensatamente contro il «potere della ricerca [scientifica]» come ha scritto tra gli altri la rivista *Left*? «La scienza è diventata la religione del nostro tempo [...] i virologi ammettono di non sapere esattamente cos'è un virus, ma in suo nome pretendono di decidere come devono vivere gli esseri umani». Con un'affermazione del genere Agamben rivolge l'accusa di «parateologia» contro i suoi accusatori, secondo una linea di continuità che si potrebbe definire *teologico scientifica*, secondo cui a decidere dello stato d'eccezione sarebbe un sovrano (biomedico) che non sa di cosa parla.

Tutto questo certamente interroga la filosofia. Le questioni aperte sono a mio avviso due: da un lato, c'è un problema di verità. I saperi medici, che disciplinano sempre maggiormente le società – tendenza che già Foucault aveva individuato in più luoghi della sua opera – e interferiscono in linea crescente con le scelte dei governi, si configurano come *supposte verità* di cui il sovrano si serve per disciplinare restrittivamente le esistenze, sfuggendo peraltro a ogni tipo di controllo “democratico”? Oppure sono saperi che permettono una notevole estensione delle garanzie a tutela dei cittadini? E dall'altro, un problema più specificamente giuridico: si possono sospendere tutta una serie di diritti fondamentali in nome della salute, senza opporre a tale disciplina la minima resistenza? Cosa che ha fatto dire ad Agamben di essere oramai giunti in un regime di «biosicurezza», in cui è attiva una sorta di “Governo emergenziale degli scienziati”. Il diritto di voto, di libera circolazione, di soggiorno, di lavoro, di libera riunione, la libertà religiosa, il diritto all'istruzione e alla cultura, tutti questi, infatti, sono stati ritenuti secondari rispetto al sovraordinato diritto alla salute. Salute, è bene precisarlo, come “salute del corpo pubblico”, e solo in un'accezione secondaria, se non marginale, privata. Così come è vero che l'atto amministrativo al quale si è ripetutamente fatto ricorso durante lo stato di

emergenza (DPCM) sfugge a qualsiasi controllo da parte del potere pubblico e costituzionale, configurandosi come perpetuo governo dell'eccezione sanitaria¹⁵. È anche vero però che Agamben qui si va a chiudere in un *cul de sac* teorico, secondo le cui premesse, per esempio, ed estremizzando il discorso, la gestione Bolsonaro in Brasile – di rinuncia a oltranza di misure restrittive –, sarebbe maggiormente rispettosa di una “pienezza di vita” rispetto alla decisione per l'emergenza presa nella maggioranza dei Paesi. Questa sembra una tesi difficile da difendere, soprattutto se si tiene conto che nel solo mese di aprile del 2021 in Brasile ci sono stati 100.000 morti, registrati soprattutto tra le comunità più povere mentre in Paesi con un piano vaccinale più solido il numero delle vittime decresce oramai molto significativamente.

Rispetto a ciò sarebbe utile riprendere, contro Agamben, una questione schmittiana: se cioè sia necessaria la sospensione temporanea di qualche articolo per parlare di sospensione della costituzione, come se la costituzione coincidesse con qualche articolo costituzionale, cosa questa difficilmente sostenibile. In questo senso, detto nel linguaggio di Roberto Esposito, la comunità si difende con meccanismi immunitari. In questo caso, fino a quando sono misure temporanee siamo nella normalità¹⁶. Qui Agamben risponderebbe di certo che l'aggettivo *temporaneo* andrebbe eliminato e che la fusione di normalità ed eccezione è sempre più pericolosamente compiuta, peraltro in nome della vita stessa. In questo senso, seguendo il filo del suo pensiero, il nazismo avrebbe perso la Seconda guerra mondiale, ma avrebbe vinto la vera battaglia culturale: la fusione di politica e biologia, di governo e saperi medici. In fondo, il regime hitleriano non è stato altro che 12 anni di stato d'eccezione in nome della “pulizia biologica”.

Certo, la lettura di Agamben può sicuramente avere forza polemica

¹⁵ Cfr. A. Celotto, *Necessitas non habet Legem?*, Mucchi Editore, Modena 2020.

¹⁶ Cfr. R. Esposito, *IL coronavirus rafforzerà i sovranisti*, https://www.huffingtonpost.it/entry/il-coronavirus-rafforzerà-i-sovranisti_it_5e774fccc5b6f5b7c545fa2f [ultima consultazione 30.05.2021].

rispetto allo stato presente, può illuminarne degli angoli, rintracciare delle linee interpretative non scontate, soprattutto se si tiene conto delle disattese garanzie costituzionali evidenziatesi nella gestione dell'emergenza pandemica¹⁷. Restando però anche solo sul versante giuridico, risulta problematico accettare nella totalità la ricostruzione agambeniana. Siamo davvero in un regime d'indistinzione di violenza e diritto in cui i saperi sul corpo danno vita a un regime di «biosicurezza»? Siamo ritornati, *mutatis mutandis*, al terrore giacobino e nazista della «salute pubblica»? o peggio ancora non ne siamo mai usciti?

A mio avviso, sebbene Agamben colga delle linee tendenziali di profonda trasformazione delle nostre società, e al di là dei suoi meriti - la sua pagina è sempre ricca di suggestioni -, sia la lettura biopolitica di Hobbes - affascinante ma difficilmente riconducibile all'intenzione dell'autore del *Leviatano* -, sia leggere l'indistinzione di diritto e violenza come cifra totale dell'impianto metafisico occidentale - in grado di pensare la sovranità unicamente come struttura includente attraverso esclusioni - sembrano una forzatura che furiosamente e ciecamente risucchia tutto nel dispositivo biopolitico, che diviene così, a tutti i livelli, l'ossessione inaggirabile dello spirito occidentale. Allo stesso tempo, resta però a mio avviso valida l'operazione volta a far emergere come sia in atto un progressivo slittamento convergente di eccezione e normalità, e come la democrazia da panacea di tutti mali rischi sempre più di fungere da maschera - anche se non credo possa essere applicata, in senso tecnico, la categoria di *anomia sovrana* alla seppur problematica ed eccezionale gestione emergenziale, come invece fa Agamben. Non si è, cioè, data, almeno non ancora, a mio avviso, una sospensione

¹⁷ Basti pensare al fatto che il DPCM in quanto fonte normativa secondaria eccede il proprio ambito di validità nel momento in cui interviene in merito alla sospensione di diritti fondamentali. A differenza del decreto legge, che è invece un atto con valore di legge adottato dal Governo nei casi di straordinarietà e urgenza.

totale delle garanzie tale da rovesciare in *necessitas est lex* la massima, del drammaturgo romano Publilio Siro, *necessitas non habet Legem*.

Marcello Boemio ha conseguito la Laurea Magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

mar.boemio@hotmail.com

BEN BRAMBLE
[LUCA LO SAPIO]

COVID-19:

SOME THOUGHTS ABOUT THE ETHICAL ISSUES DEALING WITH THE PANDEMIC CRISIS

ABSTRACT: *COVID-19: SOME THOUGHTS ABOUT THE ETHICAL ISSUES DEALING WITH THE PANDEMIC CRISIS*
Covid-19 outbreak raised a lot of interesting ethical issues. How can we conciliate the respect for citizens' freedom with the urge to mitigate the spread of the virus? What should we do in order to rearrange our lifestyles? These and other questions are addressed with the guiding aid of Ben Bramble whose insightful thoughts about Covid-19 could be very fruitful for reflecting deeply about the pandemic consequences with regard to social and ethical facets.

S&F: Dear Professor, Do you think that lockdown is an effective strategy to cope with the spread of the virus in the long run?

B.B.: *Lockdowns won't be necessary in the long run, due to the vaccines. Ideally, so many people will get vaccinated that many countries can reach herd immunity. But even if we don't reach herd immunity, there will be enough people getting vaccinated that we won't need lockdowns anymore. What if we hadn't developed vaccines so quickly? Then lockdowns in various degrees, from time to time, would continue to be part of our lives. The example of Australia has shown that strict lockdowns, accompanied by excellent testing, contact-tracing, and quarantine processes, can more or less eliminate this particular virus and allow us to go back to normal.*



S&F: Do you think that the pandemic could be a turning point to enhance humanity's moral abilities?

B.B.: *I'm writing a new book on exactly this topic. I'm arguing that our experience of the pandemic gives us a prime opportunity to understand the need for improving our social welfare systems. My biggest hope is that we will begin to take climate change more seriously and act on it decisively. But I must say, I am not hugely optimistic about this.*

S&F: Don't you think that the origin of this pandemic should invite us to think about our relationship with the non-human animals and the environment as well?

B.B.: *You are certainly right. The virus seems to have come from a wet market in China, where animals are treated very badly indeed. For this reason, the pandemic has shone a light on the dreadful conditions in which many animals are farmed today. We need to learn from this and improve our practices here. Ideally, we should stop farming animals entirely. Animal farming is clearly one of the great moral challenges of modern times.*

S&F: What do you think about the allocation of medical supplies in a pandemic context? Is it good enough to cope with the challenges of the modern world?

B.B.: *Wealthy countries are failing to adequately assist people in poorer countries. This is true in normal times, but it is especially so now. We must urgently send vaccines and other medical assistance to poorer countries. This is a no-brainer. As for allocations within wealthy countries themselves, treatment options for COVID-19 should*

be strictly equal among all citizens. Money should not be able to buy one better treatment or faster access to vaccines. In my book, I argue that this shows that in normal times, treatment options should be far more equitable as well.

S&F: Could you express your opinions about the current vaccine policies? Is it fair enough to produce vaccines through the strategies of the private market?

B.B.: *Governments contributed a lot of funding toward the research that resulted in these vaccines. For this reason, and for others, the vaccines should be freely available to anyone in the world who needs them. The companies that helped develop them should be compensated for their efforts, and we should be grateful to them for their involvement, but they should not greatly profit from these vaccines. I'd like to see governments play a much bigger role in medical research in the future. It is a lousy system where research agendas are being dictated by where the biggest private profits can be made. Some of the most valuable medicines won't necessarily be profitable for companies to develop and manufacture at all.*

S&F: What is the role of Ethics within our societies? In particular, what is its role in the face of health emergencies?

B.B.: *That's a big question! In normal times, ethics requires more of us than we typically realise. But in health emergencies like this one, it can require much more still. Just going shopping or to visit friends during the pandemic can put others' lives at risk—especially if one doesn't wear a mask—and so we need to rethink everyday actions, and consider our obligations to others.*

S&F: Do you think that the apps of contact tracing pose a moral problem? What kind of moral trouble do they pose?

B.B.: *I am concerned about companies and governments knowing too much about individual citizens. Clearly, we want to avoid a surveillance state. But the amount that these particular apps will contribute to our heading in that direction seems pretty minor. And certainly, the benefits of them right now are well worth the costs. But we must remain vigilant in this regard.*

S&F: Do you think that the moral agenda would have a sort of reassessment due to the coronavirus pandemic?

B.B.: *The pandemic is a huge wake-up call. We are failing our poorest citizens, we are failing the environment, and we are failing non-humans animals. If we don't heed this wake up call, and radically restructure our societies, we might not get a second chance.*

BEN BRAMBLE è Lecturer in Philosophy presso L'Australian National University
Ben.Bramble@anu.edu.au

LILIANA CORI

COMUNICAZIONE VIRALE

1. *Comunicazione alla radice* 2. *Rischio infodemia* 3. *Comunicare per bene*
 4. *Cura o guerra* 5. *L'ambiente che ci contiene*

ABSTRACT: VIRAL COMMUNICATION

Starting from the concept of infodemia, on which the WHO issued a global alert already in February 2020, we analyze the specific risks represented by information and communication. They are seen as risky by those who hold "power" (and/or knowledge) and are unwilling or unable to share knowledge. They are indeed risky due to misinformation and disinformation. They finally represent the heart of problem solving, if revisited and used in a participation/sharing/democracy key. What must be analyzed to understand what it means to do proper information and communication without trivializing? In order to exercise communication that meets ethical requirements (linked to accountability and democracy), the following must be considered: fears, for oneself and for others; the perception of risk, at a collective and individual level; the problems of risk governance; the actors in the field.

A reflection on the place of COVID-19 in the environmental crisis makes us think about the possibility of taking charge as responsible and proactive actors, capable of acting by producing networks of meanings and positive actions.

**1. Comunicazione alla radice**

La comunicazione è stata un

elemento fondante dell'esistenza delle comunità umane fin dal loro costituirsi, ed è stata studiata dalle discipline più diverse, perché lo "scambio di informazioni" non riguarda solo la dimensione verbale e umana ma va dall'infinitamente piccolo delle cellule che per funzionare attivano scambi, all'immensamente grande dell'universo in movimento.

La comunicazione è certo imprescindibile nella vita di ciascuno e in particolare nell'era che stiamo vivendo, l'Antropocene, che per parte della popolazione del mondo è diventata l'era della *disintermediazione*. Ciò significa che esiste la possibilità di

comunicare senza quelle mediazioni che tradizionalmente sono stati i mass media (giornali, televisioni e radio). In un recente passato una vera e propria disciplina – l'*agenda setting* – studiava il modo in cui i media possono influenzare le priorità a livello dei governi fungendo da vero e proprio filtro della realtà per la comunità in generale: questi “equilibri” ampiamente studiati sono stati completamente sovvertiti, così come è successo per la comunicazione in generale.

Il più recente aggiornamento degli strumenti, dei fondamenti e delle logiche della comunicazione è avvenuto attorno agli anni Ottanta dello scorso secolo nel momento in cui, a partire dal mondo della cultura occidentale, si è diffuso l'accesso a internet, uno strumento a basso costo che ha offerto la possibilità di trasmettere grandi quantità di informazioni eliminando le distanze e comprimendo i tempi. La possibilità di un ulteriore salto verso il superamento del filtro dei mass media si è creata quando i fruitori stessi hanno cominciato ad avere la capacità di produrre da soli i propri contenuti e di diffonderli, utilizzando i *social media*.

È quindi cambiato il ruolo di lettura della realtà che tradizionalmente possedevano i media e apparentemente oggi ciascuno può comunicare con tutti; non solo, ma spesso i media tradizionali raccontano la realtà attraverso i social media, come in un gioco di specchi¹.

Non solo rimane importante interrogarsi ancora sul ruolo di filtro della realtà di questi strumenti, ma diventa oggi più complesso identificare le vie di costruzione delle conoscenze e di apprendimento dei fatti quotidiani – quando i fatti stessi diventano materia di aspra contesa, come spiega bene la teoria della scienza post-normale². Dentro e attorno a un mondo di comunicatori disintermediati si stanno evolvendo le teorie, i diritti, i valori,

¹ R. Stella, C. Riva, C.M. Scarcelli, M. Drusian, *Sociologia dei new media*, UTET Università, Torino 2018.

² S.O. Funtowicz, J.R. Ravetz, *Science for the Post-normal Age*, in «Futures», 25, 1993, pp. 739-755.

le pratiche delle persone e delle comunità, con rilevanti implicazioni sociali, culturali, economiche e politiche³.

2. Rischio infodemia

In questo vortice è piombato il contagio globale del Covid-19, e l'*infodemia* che l'accompagna, che offre l'opportunità di riflettere in profondità sui meccanismi della comunicazione, della *governance* e dei loro impatti. L'Organizzazione Mondiale della Sanità, OMS, ha lanciato l'allarme *infodemia* il 2 febbraio 2020, più di un mese prima della dichiarazione ufficiale della *pandemia* (11 marzo 2020)⁴. Il comunicato OMS dice letteralmente: «L'epidemia e la risposta al 2019-nCoV sono state accompagnate da una massiccia *infodemia* – una sovrabbondanza di informazioni – alcune accurate e altre no – che rende difficile per le persone trovare fonti credibili e una guida affidabile quando ne hanno bisogno. A causa dell'elevata richiesta di informazioni tempestive e affidabili sul 2019-nCoV, i vari team di comunicazione dell'OMS lavorano a stretto contatto per rintracciare miti e voci ingiustificate e rispondere in modo sistematico»⁵.

Man mano che cresceva la consapevolezza della dimensione dell'emergenza si cominciava a capire il pericolo rappresentato dalla diffusione di informazioni false o manipolate. Da una parte l'impatto può essere direttamente sulla salute, con false misure di prevenzione, voci su cure o su sintomi non confermati, che possono indurre comportamenti sbagliati. Ma sono preoccupanti e ancora più difficili da identificare gli impatti psicologici, a livello individuale e collettivo degli allarmi che creano panico sociale,

³ A. Cerase, *Rischio e comunicazione. Teorie, modelli, problemi*, Egea, Milano 2017.

⁴ L. Cori, F. Bianchi, E. Cadum, C. Anthonj, *Risk perception and Covid-19*, in «Int J Environ Res Public Health», 17, 2020; L. Pellizzoni, The time of emergency. On the governmental logic of preparedness, in *Sociologia Italiana-AIS Journal of Sociology*, 16, 2020, pp. 39-54.

⁵ Il documento può essere consultato liberamente al seguente link: <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200202-sitrep-13-ncov-v3.pdf>.

le corse all'accaparramento di cibo nei negozi, lo stigma sociale verso determinate persone, categorie o etnie, come è rischiato succedesse con le comunità cinesi in una prima fase. Ma il meccanismo dello stigma sociale verso i malati, o verso categorie di persone specifiche, è tutt'altro che scongiurato⁶.

Esistono quindi *rischi specifici* rappresentati direttamente da *informazione e comunicazione*, che sono effettivamente rischiose quando diventano *disinformazione (disinformation)*, cioè la circolazione volontaria di informazioni false, per creare paura, identificare nemici, distrarre l'attenzione, nascondere altre notizie, o *misinformazione (misinformation)*, cioè la circolazione di informazioni false per difetti di comprensione, per notizie che sembrano perfettamente credibili, soprattutto al pubblico meno preparato che quindi le diffonde senza cattive intenzioni. Queste ultime sono innumerevoli e talvolta entrano nel discorso comune diventando verità per trasmissione... virale! Questi meccanismi proliferano in un periodo che è stato definito l'era della post-verità, dove le notizie vengono accettate come vere principalmente sulla base di emozioni e sensazioni, senza verifica della veridicità dei fatti riportati⁷.

Nel 2016 l'*Oxford English Dictionary* ha eletto parola dell'anno *Post-truth*, post-verità. «*Post-truth* definisce circostanze in cui i fatti oggettivi sono meno influenti, nella formazione dell'opinione pubblica, in favore del richiamo alle emozioni e alle convinzioni personali», hanno spiegato gli esperti inglesi. Essa fiorisce in un contesto politico in cui i cittadini diffidano delle notizie trasmesse dalle autorità, pensando che dietro ad ogni fatto ci sia un complotto, un'intenzione nascosta, e non si preoccupano,

⁶ A. Baldassarre, G. Giorgi, F. Alessio, et al., *Stigma and Discrimination (SAD) at the Time of the SARS-CoV-2 Pandemic* in «Int J. Environ. Res. Public Health», 17, 2020.

⁷ Sulla questione cfr. <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/viviamo-nellepoca-della-postverit%C3%A0/1192>.

o non hanno la possibilità, di verificare la veridicità delle affermazioni che vengono messe in circolo.

Ma informazione e comunicazione sono vissute come rischiose proprio dalle istituzioni o dalle persone che detengono e difendono un “potere” e non vogliono o non sanno dividerlo. Il potere che dà la conoscenza – dei fatti, delle ricerche, della politica a livello locale e internazionale – è incommensurabile in situazioni come quella della pandemia che stiamo sperimentando. Le scelte che si fanno in materia di comunicazione hanno una rilevanza politica di prima grandezza, e conseguenze di lungo respiro. Le autorità hanno creato meccanismi molto codificati di trasmissione delle informazioni, si sono limitate a trasmettere direttive sui comportamenti da adottare e informazioni sull’andamento dei contagi che ribadivano la necessità dell’isolamento, confermando in continuazione la validità delle misure adottate.

Il ruolo di informazione e formazione delle opinioni è stato lasciato alla circolazione delle notizie, con un grande affollamento di esperti e “scienziati” spesso auto-definiti, di solito senza alcuna attenzione ai conflitti di interesse, che sono ampiamente presenti nel campo della medicina. Il panorama delle trasmissioni d’intrattenimento-informazione appare un po’ caotico, e alla distanza abbastanza ripetitivo. È sorprendente come una notizia continui a rimanere sulle prime pagine, in testa alla comunicazione social e sui media per mesi in maniera costante: fa parte delle novità di questo periodo e si aggancia alla forte preoccupazione del pubblico e alla vera e propria paura⁸, che non si placa ma muta nelle sue forme di espressione.

⁸ L. Cori, O. Curzio, F. Adorni, et al., *Fear of COVID-19 for Individuals and Family Members: Indications from the National Cross-Sectional Study of the EPICOV19 Web-Based Survey*, in «Int. J. Environ. Res. Public Health», 18, 2021.

3. *Comunicare per bene*

In questa situazione avanzo l'ipotesi che *informazione* e *comunicazione* possono e devono rappresentare la soluzione dei problemi dell'*infodemia*, nello stesso tempo in cui costituiscono il problema. Uno dei pochi "insegnamenti" in materia di comunicazione che rimarranno in piedi (immaginando il periodo post-pandemia) è che *la comunicazione esiste, punto*. Cioè che comunicazione è tutto ciò che circola, compresi i contesti, i modi e le forme attorno ai discorsi e ciò che gli attori che comunicano fanno. E anche il silenzio comunica, soprattutto il silenzio di chi ci si aspetta dovrebbe parlare.

D'altra parte nel 2005 John Barry pubblica un libro che descrive la temibile influenza spagnola e afferma: «Nella prossima pandemia che sia vicina o lontana, provocata da un virus più o meno aggressivo, l'arma più importante contro la malattia sarà un vaccino. Ma la seconda sarà la comunicazione»⁹.

Informazione e comunicazione, declinate in chiave di partecipazione, condivisione delle conoscenze e democrazia, arricchite dalla responsabilità di chi comunica con l'esplicito fine dell'interesse pubblico, possono mirare a rispondere alle esigenze del pubblico. Uno dei risultati cui contribuisce una comunicazione responsabile è quello di formare una memoria collettiva, di creare metafore condivise, "narrazioni" che aiutino a convivere con la situazione attuale di lunga-emergenza senza negarla o rifiutarla.

Per capire cosa significa fare bene informazione e comunicazione senza banalizzare vanno comprese le paure, per sé e per gli altri, e la percezione dei rischi più in generale. Le paure possono essere usate in direzione di una difesa identitaria e per affermare uno stile di potere autoritario oppure all'opposto si può adottare un

⁹ J.M. Barry, *The Great Influenza*, Penguin Books, London 2005.

atteggiamento di cura, condivisione, solidarietà, che cerca di coinvolgere e far esprimere le potenzialità delle persone¹⁰.

Gli elementi che aumentano o mitigano la paura e la percezione del rischio sono stati ampiamente esaminati e discussi¹¹. Innanzi tutto la volontarietà: se il rischio è assunto volontariamente, viene percepito come meno grave. Questo è applicabile al fumo, alla guida di auto veloci e alla pratica di sport pericolosi. Se il rischio è imposto da altri (forze esterne) viene percepito come maggiore. Il rischio di COVID-19, come di tutte le pandemie, non è solo involontario ma solo parzialmente controllabile da parte degli individui e difficile da controllare anche da parte delle autorità sanitarie e dei governi. Poi viene la conoscenza: un rischio insolito viene percepito come più spaventoso e il nuovo Coronavirus circolante in questi tempi è stato presentato come un virus sconosciuto, senza cure efficaci. Un rischio di origine naturale provoca meno paura e le teorie della cospirazione aumentano la sensazione di disagio e paura. Un rischio reversibile provoca minore ansia rispetto a un rischio irreversibile. Un rischio che comporta benefici potrebbe anche essere accettabile, come nel caso delle tecnologie/industrie che creano posti di lavoro o forniscono servizi mentre incidono sulla giustizia sociale o sulla salute. Nel caso del nuovo Coronavirus, possiamo vedere come gli individui, le comunità e i paesi subiscono forti svantaggi, e la paura del tasso di letalità è altissima. C'è poi l'elemento della visibilità: un fattore di rischio invisibile viene percepito come più pericoloso di uno visibile (ad es. un impianto chimico, un inceneritore o stazioni radio base). Infine l'elemento chiave: la fiducia. Se si ha fiducia in chi gestisce il rischio, non lo si percepisce così alto. Nel caso di COVID-19, molti individui alzano la voce, anche in modo opportunistico, per minare la credibilità delle istituzioni

¹⁰ L. Cori, O. Curzio, F. Adorni, et al., *Fear of COVID-19...*, cit.

¹¹ P. Slovic, *Perception of risk: Reflections on the psychometric paradigm*, in *Social Theories of Risk*, a cura di S. Krimsky, D. Golding, Praeger, Westport 1992; pp. 117-178.

sanitarie. Una volta persa la fiducia, è molto difficile riconquistarla. Le divergenze nella comunità scientifica in una situazione di emergenza possono avere effetti devastanti se non si ottiene un consenso. Le autorità pubbliche devono prestare particolare attenzione alla condivisione delle conoscenze, alla ricerca di alleanze nella società e alla costruzione della fiducia, che a sua volta ridurrebbe la paura.

La paura è quindi una caratteristica intrinseca di COVID-19 e non è completamente gestibile, tanto meno con richiami generici a dominare la paura, così come non è evitabile che ci sia preoccupazione per la gestione di un problema così complesso.

4. Cura o guerra

Ma ciò che è anche opportuno notare qui è il linguaggio di tipo bellico, che in questo periodo viene dato quasi per scontato, e che le autorità pubbliche hanno deciso di adottare a livello globale. La medicina possiede nel proprio linguaggio un costante accenno alla guerra, che trova le proprie radici nella storia, ma che è già stato messo in discussione in diversi contesti, ad esempio nell'affrontare la diffusione dell'AIDS e del cancro. I limiti e le conseguenze di un discorso basato sulla guerra contro un nemico invisibile, su armi, attacchi, trincee di difesa vanno ben considerati. Non solo si limitano le soluzioni, che diventano senza sfumature, dirompenti e risolutive o non esistono, ma vengono ridotte anche le capacità di osservare le sfumature, le diverse reazioni e potenzialità, i modi in cui si possono costruire sistemi di anticorpi, inclusa la cultura, e non solo rimedi che attaccano in modo violento e reattivo. Di fatto le numerose esperienze creative in diversi ambiti - sanità, educazione, volontariato, organizzazione del lavoro - non vengono valorizzate e sono trattate come eccezioni, nel caso vengano scoperte, invece di farne motore di cambiamento e responsabilizzazione. Ci sono invece rischi insiti nel domandare ai cittadini di ubbidire con disciplina militare

(senza contribuire, senza ragionare tanto non ce n'è bisogno): non si fa leva sul ragionamento, sulla solidarietà, sulla costruzione comune ma sull'obbedienza. E diventano più comprensibili così i comportamenti di collettività che si ribellano, tipicamente i giovani, che fin dall'inizio sono stati meno consapevoli dei rischi e sono sembrati anche per un certo periodo esenti da problemi di contagio o malattia da COVID-19.

C'è bisogno di esercitare una comunicazione che risponda a requisiti etici, che la legano a responsabilità e democrazia, considerando anche i problemi di *governance* del rischio nella loro dimensione sociale. La *governance* definisce le competenze, le responsabilità, gli obiettivi, i principi che sono alla base delle azioni da intraprendere, le regole e procedure in modo che il sistema abbia una coerenza e possa essere valutato. I principi di base proposti nel Libro bianco sulla *governance* dell'Unione Europea sono: apertura, partecipazione, responsabilità, efficacia e coerenza¹². Di fronte a rischi causati da eventi naturali o da attività antropiche e alle decisioni da prendere per governarli, la sostanza e i principi fondamentali di *governance* si traducono nella *governance* del rischio¹³, caratterizzata da *complessità*, per la molteplicità dei fattori in gioco, *incertezza*, che esiste per la maggior parte delle conoscenze sugli effetti dei fattori ambientali sulla salute delle persone e sull'ecosistema, *ambiguità*, perché diversi soggetti attribuiscono valori differenti ai fenomeni e alle loro conseguenze.

Le attività di comunicazione nel percorso di *governance* del rischio devono tenere conto dei principi etici di riferimento, a partire da quelli utilizzati nella ricerca che vede coinvolti soggetti umani¹⁴.

¹² Cfr. Libro bianco sulla *governance* europea, approvato dalla Commissione Europea nel 2001, liberamente consultabile al seguente link: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=LEGISSUM%3A110109>.

¹³ T. Aven, O. Renn, *Risk Management and Governance: Concepts, Guidelines and Applications*, Springer, Hiedelberg 2010.

¹⁴ Cfr. The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, United States Department of

Il *rispetto* implica l'obbligo di produrre informazioni comprensibili a tutti, utilizzando un linguaggio appropriato. Per il comunicatore il primo principio etico è garantire la comprensione all'interlocutore, cioè capire il linguaggio, le competenze specifiche degli interlocutori, i bisogni informativi. La trasparenza e l'uso pubblico delle evidenze sono parte dei requisiti che contribuiscono alla validità e riproducibilità della ricerca. La dichiarazione dei conflitti di interesse è requisito etico fondamentale per la trasparenza e l'uso delle evidenze da parte dei decisori e dei cittadini. L'approccio scientifico richiede imparzialità nel disegno e nella conduzione degli studi, nella gestione dei dati e nella produzione e comunicazione dei risultati, tanto più in un settore come quello ambiente e salute in cui le conseguenze in termini di decisioni sono di interesse individuale e collettivo.

Come corollario di questi requisiti, va fatta uno specifico riferimento a chi lavora come amministratore pubblico o come operatrice o operatore di enti pubblici: questa posizione presuppone una scelta di campo, che colloca il proprio operato nel campo della tutela della salute pubblica. Chi opera negli enti pubblici sarà quindi imparziale ma non neutrale, proprio perché sceglierà di mettere al centro l'interesse pubblico e la protezione dei cittadini, sostenere la democrazia, e riconoscere le diverse responsabilità nella gestione dei rischi.

5. *L'ambiente che ci contiene*

In conclusione è opportuno non dimenticare i rapporti tra Coronavirus e ambiente. Il COVID-19 è una malattia infettiva o trasmissibile, basata sul passaggio di un agente infettante da un portatore a un ospite che a sua volta può trasmettere il virus ad

Health, Education, and Welfare, April 18, 1979. Il rapporto è liberamente consultabile al seguente link: <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>.

altri soggetti. Rientra tra i fattori ambientali che influiscono sulla salute perché ha le sue origini e si manifesta in un contesto di intensi mutamenti climatici e di sconvolgimento degli ecosistemi, in cui si sono create le condizioni favorevoli per passaggi anomali di virus tra animali e persone e sono aumentate nel tempo le probabilità di contagio. Anche se la pandemia nasce in un contesto molto specifico le attuali modalità di allevamento animale, anche quelle adottate nel nostro paese e in Europa, sono foriere di pericoli che vanno ben al di là della mera salute degli animali e dei consumatori, ma investono l'ambiente nel suo complesso con effetti diretti sulla salute, per l'inquinamento di aria, suoli e acque e indiretti perché contribuiscono ai cambiamenti climatici. Nell'origine e nella diffusione della malattia si mescolano in modo inscindibile fattori sociali, determinanti di salute e fattori ambientali, quali l'inquinamento che genera popolazioni più vulnerabili all'attacco della malattia. Poiché le cause di malattie di tipo sociale e di tipo ambientale sono collegate servono anche nuovi paradigmi d'interpretazione¹⁵.

È possibile, e alcuni auspicano, che tra gli effetti nefasti della pandemia si riesca a rimettere in discussione e migliorare il modo in cui le persone si rapportano al proprio ambiente. Anche in questo caso sarà importante capire quali conoscenze maturano e filtrano nella società, e come le persone riescono ad assumersi responsabilità in modo diretto e possono contribuire a disegnare soluzioni diverse e creative.

LILIANA CORI è Ricercatrice dell'Istituto di Fisiologia Clinica del Consiglio Nazionale delle Ricerche, Sezione di Epidemiologia

liliana.cori@ifc.cnr.it

¹⁵ L.N. Allen, A.B. Feigl, *Reframing non-communicable diseases as socially transmitted conditions*, in «The Lancet Global Health», 5, 2017.

MARIO COSENZA

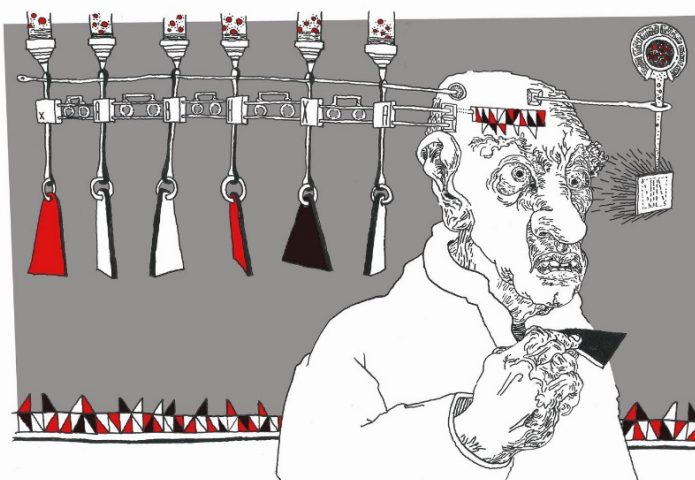
PENSIERO E STRATEGIA.

SU DI ALCUNI LEGAMI TRA TEORIA E AZIONE POLITICA AL TEMPO DEL COVID-19

1. Nota pandemico-filosofica 2. Pensare globale, agire locale
 3. Covid-19. Un ingranaggio nelle maglie della riproduzione sociale 4. Le parole dis-azionate?

ABSTRACT: THOUGHT AND STRATEGY.
ON SOME LINKS BETWEEN THEORY AND
POLITICAL ACTION IN THE TIME OF
COVID-19.

This article aims to illustrate some potential approaches to the social crisis due to the pandemic: through highlighting some "basic" differences between the philosophical thought and the ambition of the political strategy, it analyses the theoretical prerequisites of a purely political program as the one that has been advocated in France by a theorist and a politician such as Jean-Luc Mélenchon. It is likely that it will be noticed that the two approaches – the long range reflection and the political strategy – are neither equal by themselves nor forcedly opposite, neither in contradiction nor necessarily incompatible, neither impossible to be put together nor actually really in a dialogue.

**1. Nota pandemico-filosofica**

Breve avvertenza introduttiva. La crisi pandemica in corso non ha mostrato solo le fragilità evidenti o nascoste di una società fondata su catene di valore e scambio ampie e allo stesso tempo immensamente fragili: ha anche messo alle corde il pensiero teorico stesso. La crisi da Covid-19 è anche la crisi delle capacità del pensiero di interrogarsi "in diretta" sulle cose del mondo. Il volo della nittola di Minerva è continuamente rimandato; il pensiero si strugge, e, aspettando i notiziari, è costretto a smentirsi due volte al giorno. Lo sviluppo dell'articolo in corso si vuole, in

questo, integralmente fallibile e necessariamente sottoposto allo *stress-test* del futuro.

Un così radicale mutamento delle più radicate abitudini di vita delle società occidentali ha scatenato un effluvio di scritti filosofici, di differente taglio ed estremamente diversificati tra loro¹. Un dibattito per fortuna ampio e articolato.

Oltre al riconoscimento della *complessità* dell'evento Covid-19, tratto diffuso delle varie interpretazioni è stato l'evidenziare anche il prepotente ritorno in scena della *fragilità* del vivente: non solo quella dei sistemi al collasso bensì di una debolezza trascendentale e costitutiva. Quando non travolti (o anestetizzati) dal flusso informativo, ci si è ricordati di essere animali deboli – ossia tutto ciò che doveva essere celato dal tardo Capitalismo realizzato.

Ciò detto, nel presente contributo interessa più da vicino il dibattito propriamente filosofico-politico. Si dica subito come tale filone di pensiero e di studi non abbia rinunciato, contro ogni frantumazione arbitraria tra teoria e pratica, a dire la propria sulle forme di controllo e gestione emergenziale imposte dalle politiche governative². L'impostazione biopolitica, anche quando estremamente critica riguardo lo strutturarsi delle reazioni "governative" di fronte all'evento pandemico, non poteva non porsi alla guida di una riflessione, anche ambiziosa, sulle articolazioni

¹ Si citano qui alcune delle opere consultate: inutile specificare che tale elenco non è in minimamente esaustivo della produzione filosofica ai tempi del Covid-19. G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata, 2020; D. Di Cesare, *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Torino, 2020; B.C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Torino, 2021; S. Žižek, *Virus. Catastrofe e solidarietà*, Firenze, 2020. Molto densi e interessanti i numeri di alcune riviste, tra cui: «Micromega», 8, 2020, dedicato a *Biopolitica: inganno o chiave di volta?*, così come il primo numero della nuova rivista «La Fionda», 1, 2021, dal titolo *Nulla sarà più come prima? Gli scenari della post emergenza: Italia, Europa, Mondo*.

² Sul tema, il dibattito, in certi punti, sembra oscillare tra due estremi, schiettamente politicizzati: semplificando, lo scontro sembra tra un'ipotetica linea Agamben e un'ipotetica schiera Badiou, per il quale la risposta politica al virus non è una volontà di consolidare alcunché in chiave autoritario/totalitaria.

schiettamente politico-giuridiche delle torsioni descritte: un evento socialmente epocale come l'emergere di modalità inusitate di rapporto tra potere e corpi era evidentemente destinato a essere oggetto di serrato confronto tra forme di (bio)potere costituito e pensiero teorico.

In sintesi, molti filosofi si sono ben resi conto che non era possibile parlare del mondo del virus senza parlare del *mondo politico* in cui il virus ha preso piede – a meno di non voler fare dell'escatologia. La politica affiora all'improvviso, allora, e finanche i contributi teorici meno politici si fanno politici. Filosofia o politica, si tratta sempre di dare un senso prospettico alle "cose" del mondo e di ordinarlo per i propri fini.

2. Pensare globale, agire locale

Anche i "politici di professione" interessati a un'istanza manifestamente politica – da intendersi, in maniera che si vuole il più possibile "neutrale" e specifica, come proposta di governo di problemi sociali, da vagliare elettoralmente e misurare tramite relativa ricaduta parlamentare – non potevano restare insensibili riguardo la direzione e la tenuta delle società al tempo del Covid-19. In questo senso, dal marzo 2020, non sono mancati gli interventi teorici da parte di esponenti politici della scena europea.

Ma al contrario di un contributo filosofico, un'interrogazione teorica ("destituente" o "costituente" che sia) non può costituire l'unico momento di una riflessione politica, esattamente perché non di solo pensiero si nutre l'agone politico³. Senza una proposta di prassi e una relativa tendenza governamentale, l'indagine politica resta – nei casi più articolati – un'importante testimonianza teorica ma un assai parziale contributo al conseguimento d'un obiettivo immediato.

³ Si intende qui un senso molto ampio di *teoria* e *pratica*. Almeno nel contesto di questo articolo, *teoria* è una visione generale prospettica che non debba per forza mobilitare; *pratica* è il tentativo di articolare le istanze perché esse convincano ad agire, a votare o a militare.

Da questo punto di vista, è allora non privo d'interesse *Covid-19: l'engrange*⁴, scritto di Jean-Luc Mélenchon, leader de *La France Insoumise*, movimento/partito (la definizione è sul punto complessa) francese⁵. La *FI* è, da un punto di vista genetico, erede del *Front de Gauche*, ma il suo posizionamento resta legato all'idea che la politica viva un'epoca di indebolimento delle categorie fondamentali della democrazia liberale; ciò permette di collegare senz'altro la *FI* al "momento populista" teorizzato da Ernesto Laclau, e dunque svincolarla da una caratterizzazione destra/sinistra troppo classicheggiante, rifiutata da Mélenchon stesso⁶.

A ogni modo, non è però questo il luogo per identificare la questione del populismo politico⁷. Piuttosto qui ci si propone di investigare il breve testo redatto da Mélenchon durante la prima fase apicale della pandemia da Covid-19, e cercare di mostrare in che modo esso si articoli da un punto di vista dell'analisi del contesto e della proposta politica. *Covid-19: l'engrange*⁸ pone un'analisi del fenomeno pandemico visibile, dalla riflessione scientifica (divulgativa: il testo resta un documento d'informazione tra militanti) alla contingenza sociale; il dettato precipita poi in una riaffermazione della proposta politica della *France Insoumise*. Si sottolinei come l'analisi della speculazione teorica di Mélenchon

⁴ *Covid-19: l'engrange* è facilmente reperibile online al link <https://melenchon.fr/covid-19-lengrenage-brochure-numerique/>. Si citeranno le pagine dell'edizione PDF disponibile al succitato link.

⁵ Sintesi: *La France insoumise* è fondata il 10 febbraio 2016 per sostenere la campagna di Jean-Luc Mélenchon. Alle elezioni presidenziali del 2017, al primo turno, Mélenchon ha messo insieme il 19,58 % dei voti espressi (4° tra i candidati, tutti molto vicini tra loro), un risultato molto importante numericamente ma che non è bastato per giungere al secondo turno. È ora il partito più agguerrito nell'opposizione a Emmanuel Macron, con 17 deputati presenti all'Assemblée Nationale.

⁶ Ciò non toglie che la *France Insoumise* sia, nel racconto mediatico così come nel vissuto di molti militanti (ma è la stessa storia politica di Mélenchon a contribuire a ciò), posta all'estrema sinistra dello scacchiere politico.

⁷ Per una possibile introduzione al fenomeno populista contemporaneo si veda almeno - oltre agli scritti di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe - P. Maffettone, *Populismo e filosofia politica*, Napoli, 2020.

⁸ *Covid-19: l'engrange* è facilmente reperibile online al link <https://melenchon.fr/covid-19-lengrenage-brochure-numerique/>. Si citeranno le pagine dell'edizione PDF disponibile al succitato link.

- connessa immediatamente al programma *L'avenir en commun*⁹ con il quale egli si è presentato nel 2017 e si presenterà nel 2022 alle elezioni presidenziali francesi - si presta particolarmente bene al tentativo di far dialogare "programmazione" politica e approccio teorico "puro" in quanto egli stesso si considera sia un *primus inter pares* tra i militanti del suo movimento sia un teorico a più ampio raggio¹⁰.

3. Covid-19. Un ingranaggio nelle maglie della riproduzione sociale

Una prima distanza operativa tra contributo a orientamento strategico e riflessione filosofica è segnata fin dall'esordio stesso dello scritto: al contrario di uno scritto che vuole spingere a una lotta sociale, una proposta teorica non dev'essere per forza ricondotto a una scelta tra alternative elettorali o al tentativo di creare coscienze mobilitanti.

La differenza radicale tra i due approcci resta, quindi, la volontà di «repolitiser le moment»¹¹, seppur preservando lo spazio per un'analisi continuativa del reale: in questo senso, la prospettiva teorica, nel *contesto orientato* di una strategia politica, non è negata, ma serve, in ogni caso, a tenere in piedi lo spazio per una contesa sociale; sennò, semplicemente, non è.

Andando oltre la differenze tra contributi, ci sono poi punti in comune, ad esempio i "tempi lunghi" con cui pensare ciò che avviene: «La première leçon à retenir c'est qu'il s'agit d'un processus de longue durée. Ses effets ne se manifesteront pas dans tous les domaines au même rythme de la même façon»¹².

⁹ Reperibile al seguente link: <https://laec.fr/>.

¹⁰ Rapporto tra base e vertice/figura carismatica assai complesso in ogni movimento politico contemporaneo e in particolare in quelli figli dell'ondata "populista".

¹¹ J.-L. Mélenchon, *Covid-19: L'engrangement*, 2020, p. 3.

¹² *Ibid.*, p. 4.

Si tratta di ricostruire allora una genealogia della pandemia, non obliando il momento biologico né dimenticando mai la diffusione *politicamente orientata* della diffusione del virus.

Violenza della diffusione, sua estensione, durata inusitata di una crisi ancora *in corso di aggiornamento*: tutto concorre a mostrare come, nella vita associata, non possa esistere un «temps suspendu» – ossia un momento im-politico durante il quale la realtà della lotta sociale aspetti. L'analisi deve concorrere a mostrare, allora, come l'evento pandemico si muova lungo le linee già tracciate dalle modalità di produzione dell'esistente, tra le abitudini del vivere e le scelte della politica, così toccando ogni sfera dell'organizzazione sociale.

Pour étudier la trajectoire de cette contamination j'ai utilisé les outils proposés par "la théorie de l'ère du peuple" et la méthode du matérialisme historique. Puis j'ai traité des formes d'entrée de notre action de militants politiques dans ce contexte à la lumière du deuxième volet de cette théorie, celle de "la révolution citoyenne" et de son moteur essentiel, la revendication populaire spontanée d'auto-contrôle¹³.

Da subito dunque si mostra la cassetta degli attrezzi scelta da Mélenchon: "materialismo storico" e "momento populista", con il tutto che precipiti verso le *richieste immediate* cui il pensiero deve accedere per farsi politica.

Il lemma *engravage* è una pista decisiva per seguire l'analisi. Il Covid-19, ingranaggio nella macchina di riproduzione, mostra, per Mélenchon, la distorsione di un sistema intrinsecamente irrazionale – oltre che, per lui, ingiusto. Chi non ricorda Charlie Chaplin in *Modern Times*, risucchiato all'interno della gigantesca catena di montaggio? Ecco, - sembra dire Mélenchon - il virus si è così infilato tra le maglie delle enormi catene del sistema-mondo¹⁴.

¹³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴ Parlare di sistema-mondo contribuisce a ricordare che l'Occidente è uno dei possibili luoghi da cui questa interrogazione s'infonde di significazione (in ogni caso, quello scelto nel presente articolo), ma non il luogo destinale "chiuso" delle premesse o delle conseguenze della crisi: le catene di valore del sistema-mondo non permettono di compiere serie analisi che dividano tra *intra* ed *extra moenia* occidentali.

Bisogna rendersi conto *in primis* che non esiste qualcosa come *un tempo sospeso*, poiché, anche nel momento iniziale del primo *lockdown* europeo di marzo 2020, solo alcune categorie di agenti sociali non primariamente intaccati dalle restrizioni hanno potuto sperimentare una sensazione di “galleggiamento” a-temporale. Al contrario, la riproduzione sociale e i flussi di merci hanno, sì, subito alcuni rallentamenti, ma senza mai arrivare a un reale arresto, intrinsecamente impossibile con la data organizzazione sociale del lavoro e della sua divisione globale – pena il collasso. Tale ragionamento, nel testo, si lega alla tesi centrale che tiene in piedi la proposta teorica di Mélenchon, ossia quella de «*l'ère du peuple*», esposta anche in opere precedenti, meno legate a contingenze particolari¹⁵.

Secondo il nucleo di tale tesi, il parametro fondamentale per inquadrare la contemporaneità è l'aumento della popolazione mondiale a sette miliardi di abitanti. «Dans cette approche le pullulement humain doit se lire comme un fait écologique affectant la biodiversité globale dont il ne cesse jamais d'être une composante. Ce que l'on nomme l'Anthropocène»¹⁶.

E nell'ottica di questa crescita – legata secondo Mélenchon a una forma privilegiata di riproduzione economica, ossia l'economia dei flussi che rimpiazza quella degli «stocks», e si fa dominio del valore di scambio – che l'evoluzione *antropologica* converge verso la creazione di un *homo urbanus*. È logicamente e storicamente ovvio che le concentrazioni umane siano un vettore perfetto di contaminazione, e tutto ciò non può prescindere da una valutazione storica che ricordi come le epidemie siano una sorta di invariante della civilizzazione umana. Il passaggio di virus tra specie – lo *spillover* – è semplicemente il risultato necessario delle modalità evolutive della civiltà mondiale, il cui primo germe è la convivenza

¹⁵ Si veda almeno J.-L. Mélenchon, *L'ère du peuple*, Paris, 2014.

¹⁶ Id., *Covid-19: L'engrangement*, cit., p. 10.

stanziale. Le megalopoli sono il luogo di cultura ideale per una diffusione istantanea di un virus.

Mélenchon si lancia alla ricerca di una *storia dei virus*, che nella chiave del materialismo storico da lui rivendicata apertamente non può che essere appunto una storia che legghi inscindibilmente produzione e “civilizzazione” – incluse le forme apertamente colonialiste di questa storia. Non è necessario seguire il testo in ogni punto; basti riportare come il politico francese ricordi l’esempio “pandemico” della colonizzazione europea del continente americano, e ciò che questo fenomeno comportò riguardo la distruzione di intere civiltà.

In questo senso, senza discorsi specificamente epidemiologici che a Mélenchon non interessano, «on peut dire que l’épidémie est un fait d’écologie politique»¹⁷ – considerazione meta-storica, perché riguarda le condizioni di produzione di ogni tempo e la vicinanza di habitat umanità/mondo animale, la quale, nell’oggi, trasforma un episodio sanitario locale in una pandemia mondiale.

Chiariamo meglio: nessun alibi al pensiero “complotista” di alcun genere. *La crisi sanitaire est un fait biologique*¹⁸. Nessuna volontà maligna di rivoluzionare le condizioni umane tramite una costruzione in laboratorio. Ma allo stesso tempo: «*le fait biologique n’a aucune signification par lui même*»¹⁹.

Siamo qui al fulcro della breve ricostruzione:

Le capitalisme de notre époque crée les conditions écologiques de l’apparition du virus, puis les conditions sociales de la transmission aux corps des humains et enfin il réunit les conditions économiques de sa propagation à l’ensemble du monde globalisé²⁰.

Tra epidemiologia, sviluppo di “*armi, acciaio e malattie*”, situazioni abitative, flussi di merci e competizione sfrenata, l’analisi di Mélenchon individua nell’ideologia neoliberista una delle cause profonde di una società dell’egoismo e della stanchezza

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

(la pandemia è senz'altro *sindemia*, non solo accadimento biologico ma innesto di una catena di crolli – e la depressione è lo sfondo socio-biologico dell'epoca), delle domande simultanee legate tra loro e dei relativi bisogni e stimoli in via di allineamento²¹. Per collegarci a quanto già accennato, allora, non tutti potevano “fermarsi” in quanto fermare questa macchina-mondo fatta di legami simultanei vorrebbe dire far collassare la stessa.

Continuando nel ragionamento, però, si evidenzia come questa tendenza all'allineamento globale delle modalità generali del consumo *coesista* con la differente capacità da parte dei vari gruppi di questa umanità “consumatrice e a una dimensione” di essere rappresentata sullo scenario politico-sociale, come evidenziano le monumentali forbici di reddito, di aspettative di vita, di accesso ai servizi essenziali tra le diverse fasce della popolazione, così come la demarcazione netta tra i luoghi frequentati e abitati anche all'interno delle stesse megalopoli, oltre che fuori – l'analisi della frammentazione e della polarizzazione centro-periferia è uno dei fulcri dell'analisi del *momento populista*. Allineamento ed esclusione: tale è la dialettica infinita e irrisolta delle società contemporanea²².

Il Covid-19 è il frammento che corrode l'ingranaggio, che brucia i circuiti, che si inserisce nelle maglie di un sistema diffuso, estremamente fragile, nel quale i singoli luoghi geografici hanno reso sistematicamente impossibile la propria sussistenza autonoma – e qui non può non entrare in gioco un ragionamento intorno al concetto stesso di limite, *limes* e sovranità degli e negli spazi²³. Emergono questioni di *frontiere*: non solo tra saperi e nei saperi,

²¹ Si vedano P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo: critica della razionalità neoliberista* (2009), tr. it. Roma 2013; A. Zhok, *Critica della ragione liberale*, Milano 2020; B.-C. Han, *La società della stanchezza* (2010), tr. it. nottetempo, Roma 2012.

²² L'analisi di Mélenchon non può essere in questa sede seguita tutta e comprende riflessioni pedagogiche (a uso militante) sul sistema del dollaro post-Bretton Woods, sulle politiche petrolifere, sul telaio geopolitico del mondo.

²³ Per una discussione sul tema si rimanda a C. Galli, *Sovranità*, Bologna, 2019.

non solo come limiti del pensato e del pensabile, i *confini* sono invece quelli storico-geografici rispetto ai quali il virus non ha nessuna remora a invadere prontamente lo spazio – e non c'è recinto che tenga. Il virus distrugge ogni preteso “sovranoismo”, distrugge l'idea di auto-sussistenza di organismi sovrani rispetto all'apertura generalizzata? O, al contrario, è forse il progressivo indebolirsi della capacità regolativa degli Stati depauperati di sovranità ad aver distrutto le strutture sociali capaci di resistere alla pressione degli eventi? Opinioni opposte si fronteggiano nell'agorà e non è qui necessario parteggiare, purché si dica della sostanziale irricevibilità della proposta di piatte similitudini tra misure organizzative delle frontiere e il funzionamento complessivo dell'evento sanitario Covid-19.

Una prima sintesi: per Mélenchon il virus è natura che “si fa cultura” in maniera immediata e pressoché irredimibile. Esso mostra plasticamente l'interrelazione tra catene d'interdipendenza di flussi e catene equivalenziali tra lotte, tra catene che opprimono – echi rousseauviani – e catene “slegate”, ossia sensi unitari che la fioca ragione post-moderna non si sembra più essere in grado di rintracciare.

Tutto ciò abbraccia le crisi alimentari e – di tutt'altro segno e dignità – gli appetiti geopolitici e i loro relativi equilibri.

Fondamentale è il tema del debito, monolite economico-teologico²⁴ che opprime il dibattito pubblico, certo, ma anche “debito con la terra” contratto da un'ipotetica umanità (o meglio, secondo Mélenchon, dai settori dominanti della stessa): in tal senso, le convivenze sono difficili non solo nelle abitazioni tra individui costretti al lockdown, ma tra l'intero apparato industriale-produttivo delle società del Capitalismo realizzato e il resto del non-umano.

Ora, politicamente, secondo Mélenchon le conseguenze sono chiare:

²⁴ Si veda almeno E. Stimilli, *Debito e colpa*, Roma, 2015.

il n'existe pas d'humanité qui accepte un sort pitoyable sans essayer d'en sortir. À de tels niveaux, la résignation change de nature. Les pauvres, les anéantis sont obligés d'auto-organiser des communautés parallèles pour se nourrir, pour s'occuper des petits et des anciens, pour les activités fondamentales de l'existence humaine²⁵.

Il sistema dominante non è fatto per funzionare in decrescita o in retromarcia. Accadrà qualcosa:

Ce sera nécessairement un évènement politique. Alors le mot "crise" ne conviendra plus. Il s'agira d'un phénomène bien plus ample: une bifurcation de la trajectoire de l'histoire globale des humains. La question est: dans quelle direction se fera cette bifurcation? C'est l'enjeu de notre engagement politique²⁶.

Siamo oggi forse vicinissimi all'apparizione di un *evento* politico, ossia di una concatenazione di cause ed effetti storici e produttivi che daranno il là all'apparizione del nuovo, una realtà tutta da interpretare, con nuovi rapporti di forza, nuovi schieramenti e nuovi orizzonti programmatici?

Lo si vedrà solo retrospettivamente. Per ora si deve notare che questa precipitosa accelerazione si svolge in uno spazio sociale e geografico. Il fulcro della proposta teorica dell'*ère du peuple* di Mélenchon è che gli agenti sociali (che noi siamo) hanno bisogno di accedere alle risorse collettive per riprodurre la propria esistenza materiale. Le varie risorse logistiche che trasmettono i flussi di merci non sono contemporaneamente produttrici dei beni che assemblano o trasmettono. Un'interruzione del flusso di merci di fatto azzerà il valore delle risorse intermedie, costrette a figurare da luoghi "vuoti", senza significazione né ruolo proprio. Una tale mancanza di senso delle strutture intermedie della società – resa evidente dall'immediata inutilità delle stesse in mancanza di merci – scatena, nel dettato di Mélenchon,

la volonté de reprendre "le contrôle de la situation". [...] De telles révolutions se déclenchent à la faveur d'un "évènement fortuit" et commencent par une "phase destituante" contre toute autorité considérée comme responsable de la situation. De telles révolutions sont dites citoyennes parce qu'elles ont comme méthode et comme objectif le contrôle collectif du pouvoir sans autre programme idéologique. Ce sont des révolutions "d'intérêt général" pour la défense de "bien communs"²⁷.

²⁵ J. L. Mélenchon, *Covid-19: L'engrangement*, cit., p. 53.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 54.

Quindi, in un certo senso, l'evento è evidente: «l'événement fortuit nous le connaissons et nous voyons son effet: c'est le Covid-19. Nous sommes dans la phase instituante où le peuple se sent obligé d'être acteur de la situation»²⁸.

Ma – evento o non evento, non è necessariamente questo “il” problema – dov'è la biforcazione tra la funzione di ricezione e interpretazione della realtà – della costruzione del mosaico teorico – e la funzione del politico (e del Politico) nella fondazione di un discorso mobilitante e comune che tenti di abbattere il recinto neoliberale?

Mais la fonction des intellectuels et la nôtre n'est pas la même. Si nous ne sommes pas capables d'entrer dans le domaine de l'action, nous ne servons à rien. Le dirigeant politique qui se limiterait à faire de la paraphrase de l'intellectuel le fera toujours mal et ne servirait à rien²⁹.

Come anticipato ma ora completamente dispiegato, la differenza passa per la riattivazione dei circuiti elettrici dello spazio politico. *La politicizzazione dello spazio del sapere tecnocratico considerato neutrale.*

«La première chose que nous avons voulu faire c'est de réactiver l'espace politique. Le danger suprême c'était sa disparition. Il ne resterait que le gouvernement, le président habillé en “père de la nation”, “général en chef” en conversation avec les seuls experts»³⁰. Senza questa riattivazione, l'unica alternativa sarà la torsione autoritaria dell'uomo solo al comando – ovviamente Mélenchon ha in mente il sistema francese, ma i termini generali della questione possono essere applicati altrove. Ri-dare fiato alla politica significa mostrare l'*impostura* di un'impossibile neutralità.

È chiaro allora che, nel suo testo, in un contesto teorico sempre a orizzonte strategico – per rispondere alla domanda sul senso di una progressiva differenziazione tra ruolo intellettuale e ruolo

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 60.

³⁰ *Ibid.*

della politica – le *parole* hanno un senso tutto diverso: una cosa è mobilitare, un'altra è riflettere senza dover convincere.

Il concetto che si fa parola mobilitante in un'ottica di comunicazione politica ha un senso, in definitiva, se viene impiegato e piegato verso degli obiettivi *concreti*:

Donc on ne va pas abandonner le mot. L'enjeu sémantique prend un lourd contenu philosophique. Ce type d'enjeux philosophiques concentrent la politique. En tant qu'acte de pensée globale sur la société par le citoyen n'est-ce pas le moment où il décide de choisir ce qu'il croit juste et bon pour tous? Quel type de hiérarchie des normes veut-on ? Et donc quelle société veut-on? Je me réclame du collectivisme³¹.

Ecco il punto: la parola (qualsiasi) *a carica politica* va impiegata indicando tipologie di atti e regole che si vogliono mettere in campo, non “in se stessa”. La strategia è allora quella di riattivare “suoni politici” nelle parole abbandonate alla tecnica – magari utilizzando lemmi dalla significazione storica evocativa; o anche, parallelamente a questa riattivazione, mostrare la visione generale della società che si ha in mente – la politica non è forse lo sguardo ampio rispetto al *particolare*? – sempre mostrandone i precipitati tramite proposte strategiche. La differenza è qui chiara: il programma non può essere solo ideale; il programma è politico in quanto *concreto*³².

Insomma, il politico “pensante” deve tenere insieme sia l'arduo compito del destituire l'ordine esistente sia quello di creare legami tra istanze disarticolate, così scuotendo le coscienze sulla possibilità di cambiare l'insopportabile presente e sulla necessità della rivoluzione cittadina (come la chiama Mélenchon, sempre pienamente nell'alveo di un parlamentarismo, per quanto radicale); alla politica così rigenerata poi spetta il *Costituente*³³.

³¹ *Ibid.*, p. 61.

³² Questo il ruolo de «L'avvenir en commun».

³³ *Costituente*, parola chiave in Mélenchon. Il leader della FI ha sempre dichiarato che la sua prima mossa se divenisse presidente sarebbe la proclamazione di una nuova Assemblea Costituente per la riscrittura di un nuovo patto sociale e costituzionale che superi quelle che a suo dire sono le distorsioni leaderistiche della V^a Repubblica francese.

«Une nouvelle fois, il ne faut compter que sur les dynamiques de la société. C'est-à-dire sur l'énergie du compte à rebours vers "qu'ils s'en aillent tous", la phase destituante de la révolution citoyenne. C'est à ce prix qu'advient la phase "Constituante", la véritable ouverture sur le vrai monde d'après³⁴».

Di fatto, sommando ogni posizione e articolazione del dettato del testo in questione – che va ricordato, è concepito per servire da sintesi di agile fruizione – emerge un pensiero della strategia che cerca di *farsi sistema orientato all'azione*. Solo così la politica può proporsi di parlare di complessità, anche nella radicalità delle soluzioni.

Per Mélenchon, la crisi di un approccio complesso all'esistere (e al sussistere) della società ha ricadute e interpretazioni politiche, perché è dalla "fuga dal complesso" che nascono le aberrazioni dogmatiche, non solo quelle cosiddette "sovraniste-populiste" ma anche quella della governamentalità neoliberista, da cui le prime sarebbero derivate come reflusso necessario causato dell'austerità della "proposta" politica – oltre che dell'austerità propriamente detta.

La priorità – non temporale ma nel ruolo di guida – va sempre alla dinamica politica, Mélenchon ne è certo:

Quand on en sera à la crise politique, tous les autres compartiments seront dominés par elle. Evidemment ce sera aussi un moment de réorganisation géopolitique du monde globalisé, où l'on verra la hiérarchie des puissances être remise en cause. Le sujet dominant sera "comment et qui peut nous sortir de là ?". Alors reviendra la question essentielle pour les sociétés humaines: quelles règles s'imposent à tous et qui en garantira l'exécution? Au total, il s'agit de mettre en œuvre une stratégie de révolution citoyenne adaptée aux circonstances particulières de ce moment particulier. Un moment de grande opportunité pour changer en profondeur le monde dans lequel nous vivons³⁵.

Un'opera a tratti immane ai tempi della post-democrazia, a caratteri oggettivamente radicali nello spazio pubblico logorato dell'oggi: mostrare come il *realismo capitalista* non sia la sfera *sola e necessaria* del vivente.

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

³⁵ *Ibid.*, pp. 8-9.

4. Parole dis-azionate?

In tal senso, per tornare a ragionare “nei dintorni” dell’evento Covid e concludere facendo dialogare proposta filosofica contemporanea e progetto politico, si potrebbero far risuonare alcune identità tra strategia mobilitante e filosofica schiettamente immanente; una delle più “terribili” potrebbe essere che il virus non debba “insegnare” assolutamente nulla, e che sia un mero “fatto di natura” dietro al quale non si nasconda nessuna redenzione da accogliere, bensì, al massimo, una “riorganizzazione” da proporre.

Ma una volta arginate le tentazioni antropocentriche del “virus che insegna”, però, sia la filosofia sia il pensiero produttivo di strategie avrebbero davanti a loro stessi alcuni sentieri (selvaggi) da esplorare: forse proprio qui si può tentare di suggerire una chiave di lettura degli approcci complessivi di questi mesi. All’opera, nella strategia come nella riflessione, sembra essersi rivelato un tentativo di *Soggettivazione per contrasto*. Tramite l’umanizzazione del naturale – il virus che punisce, il virus che insegna, il virus che niente sarà come prima, il virus che andrà tutto bene – si starebbe forse cercando una stella polare che fosse in grado di offrire risposte “alte” ai singoli ma anche capace di mostrare possibilità nuove per un’organizzazione tutta ancora *da fare*.

In un’epoca di silenzi aberranti, l’idea che qualcosa ci coinvolga direttamente come soggetti sembra essere quasi rassicurante³⁶.

Tra il silenzio, lo scoramento e le visioni distopico-incendiarie alla *Mad Max*, nel campo della pura teoresi è forse difficile scorgere dei raggi che squarcino le nubi dell’oggi.

³⁶ Nel ‘700 la discussione non era poi così lontana diversa quando Voltaire e Rousseau discutevano pensando a quale forma e significato “dare” al pensiero dello sconvolgente terremoto di Lisbona.

La filosofia si scopre insomma variegata, forte e debole insieme: è forse una novità? Eppure essa, oggi, ha ancora il suo bel da fare. Potrebbe ad esempio rendersi “utile” anche solo “pressando” il pensiero sociale e politico affinché la critica al dominio tenga insieme ambiti visti prima come indipendenti, autonomi e tanto più autoritari in quanto si suppongono come auto-sussistenti. Politica-scienza-filosofia.

Se questo compito venisse ascoltato, la filosofia potrebbe e dovrebbe almeno contribuire a pensare il rapporto sbilanciato stabilito con l’ambiente “naturale”; a concepire come le proteste e le domande di senso politiche siano intimamente collegate all’impostazione data a tale rapporto, il cui peso, nelle storture nell’emergenza come nel “banale”, è gettato sulle spalle di alcuni e non di altri. Una filosofia degna pensa al complesso senza rinunciare a vedere il contingente; concilia tattica e strategia del pensiero, analisi cronachistica e speranze (negate o urlate) del poi. E, soprattutto, denuncia il falso “naturale”, il falso “logico”; il falso “non c’è alternativa”.

In questo senso, anche la diversità innegabile tra pensiero e pratica politica sarebbe assorbita da un grado di senso e complessità ben maggiore.

Se la pandemia ha mostrato un carattere apocalittico (nel senso di rivelatore), la rivelazione è stata multi-focale e ha intrecciato riflessioni e piani di senso esattamente come nella crisi da Covid-19 s’intrecciano motivi biologici e economici, urbanistici e storici: l’interdipendenza come regola del pensiero, cioè il contrario dell’amministrazione burocratica dell’esistente. La complessità come *habitus* cognitivo e culturale, allora, perché in fondo – i vari filosofi ci sembrano dire – solo la *complessità* può salvare la democrazia, se riesce a salvare dalla polarizzazione e dal minimalismo del pensiero, dalla tecnocrazia che tutto appiana così come dal dispotismo di ritorno.

Una crisi può mostrare sia un carattere regressivo – un recupero conservativo di un passato sociale o antropologico forse neanche mai esistito – sia uno propulsivo, a patto però di sciogliere l'*empasse* della lancinante e paralizzante morsa di in-azione e a-pensiero, e liberare dalla asfissiante scelta tra desiderio di libertà vs sicurezza (e/o securitarismo), tra voglia di società vs distanziamento sociale.

La filosofia può essere il contrario dell'azione – farsi parola *dis-azionata* – solo se fa male il suo lavoro: al contrario, quando è degna, può essere l'*other side of the moon* della radicalità pratica.

Insomma: nella filosofia degna, le questioni dell'oggi tornano tutte, con la differenza – rispetto a una proposta politica e istituzionale – che, forse, in quest'ambito non si chiede un voto, e ci si può astenere dallo scegliere tra “meno peggio”. Una forma di speranza, senza negare il dolore: ottimismo della volontà, pessimismo della ragione *reloaded*.

VALERIA GAMMELLA

«È UNA VERGOGNA VINCERE LA GUERRA».

LE INSIDIE DELLA LIBERAZIONE IN TEMPO DI PANDEMIA

1. La pelle 2. Quale salvezza?

ABSTRACT: "IT IS A SHAME TO WIN THE WAR". THE PITFALLS OF LIBERATION IN TIMES OF PANDEMIC
In The skin by Malaparte the allied army, which came to free Italy from the Nazi-fascists, brings the plague in spite of itself: a strange disease that does not affect the body but the soul, corrupting the very people that Americans had come to save. The plague, according to Malaparte, resides in the same desire to help the vanquished people fraternally, to save them from their miseries. In this way, the author describes the phase that followed liberation in a problematic way, breaking the narrative that promised an era of redemption after the war. In this article, *The skin* wants to suggest a reflection on the expectations of salvation in the fight against covid that today are placed in medical-scientific progress. In this regard, some of Michel Foucault's reflections on biopolitics are retraced to focus on the origin and implications associated with the mechanisms of safety and care in contemporary societies.

1. La pelle

«È una vergogna vincere la guerra»¹. Con questa chiosa paradossale e straniante,

Malaparte terminava il suo racconto (metà *reportage* e metà romanzo) sugli anni della liberazione in Italia. *La pelle* esce nel 1949, quando la guerra è ormai alle spalle e il Paese rielabora la sua storia recente alla luce della Resistenza, vista come "Secondo Risorgimento" e chiave del suo riscatto morale. La narrazione prevalente tende all'epoca a marginalizzare l'esperienza del



¹ C. Malaparte, *La pelle* (1949), Adelphi, Milano 2010, p. 342.

regime, presentandola ora come una parentesi, secondo lo schema crociano, ora come una reazione al progressivo e inarrestabile affermarsi del comunismo. Nell'un caso come nell'altro, i traumi del passato vengono retoricamente sanati, i suoi conflitti pacificati, in una dialettica ideologica di espiazione e redenzione dalla colpa del fascismo, secondo una traiettoria storica di progresso e rigenerazione². Malaparte rifiuta risolutamente la pretesa di riordinare il passato recente sotto il segno di una razionalità illuminista³, affinando per contro una poetica della crudeltà che vuol essere il contraltare polemico di ogni retorica edificante, di quella postbellica come di quella fascista⁴. E se non rinnegherà mai la sua prima adesione al fascismo, di cui aveva condiviso l'ideale dell'"uomo nuovo", gli scritti degli anni Quaranta segnano la sconfessione del mito rivoluzionario, da qualunque parte sia concepito⁵.

Così, mentre la maggior parte dei suoi contemporanei ritrova la fiducia nella storia e nell'Uomo, Malaparte pubblica *La pelle*. L'opera consegna al lettore il resoconto di una storia senza riscatto, in cui ogni eroismo mostra il suo rovescio derisorio e crudele. Sotto la lente tragica dell'autore, la rigenerazione non passa per la guerra come suprema igiene dei popoli ma per il sacrificio senza redenzione degli innocenti, dei mille Cristì che subiscono la storia. E Cristo, molte volte, assomiglia più a un animale che a un uomo, come suggeriscono le molte scene malapartiane di animali crocefissi, vittime sacrificali del progresso e della sua disumanità rimossa. Così il cane Febo, in cui lo scrittore rivede la parte più intima di se stesso, è ritrovato nella Clinica

² Cfr. F. Baldasso, *Curzio Malaparte, La Letteratura crudele*, Carocci, Roma 2019, pp. 65-68.

³ Cfr. C. Guagni, *Storia di un libro che "appesterà tutti"*, in C. Malaparte, *op. cit.*, p. 345.

⁴ A. Orsucci, *Trasformare in immagini idee e convinzioni. La "visionarietà concettuale" di Malaparte*, in «Chroniques italiennes web», XXXV, 1, 2018, pp. 186 sgg.

⁵ Cfr. F. Baldasso, *op. cit.*, pp. 47-52.

Veterinaria dell'Università di Pisa, venduto a pochi soldi dai ladri di cani per le esperienze cliniche. Col ventre aperto e nello sguardo «una meravigliosa dolcezza»⁶, il cane non emette un gemito: prima d'essere operati, agli animali vengono tagliate le corde vocali. E al pranzo del generale Corck, nello sgomento generale, è offerto un pesce raro dell'Acquario di Napoli, la sirena, che però nessuno ha il coraggio di mangiare perché mostruosamente simile a una bambina, bollita e servita alla tavola dei vincitori⁷.

Il rapporto tra vincitori e vinti, tra liberazione e libertà è in effetti uno dei temi conduttori dell'opera. *La pelle* d'altra parte nasceva, come è noto, col titolo *La peste*, che l'autore dovette modificare dopo l'uscita del romanzo omonimo di Camus. La peste, nel libro di Malaparte, è lo strano morbo che si diffonde nella città di Napoli all'ingresso dei liberatori. Loro malgrado, gli Alleati portano in Italia un male da cui sono paradossalmente immuni. Così, nonostante non si fossero mai visti in Europa «soldati così disinfettati, senza il più piccolo microbo né fra le pieghe della pelle, né fra le pieghe della coscienza»⁸, «tutto ciò che quei magnifici soldati toccavano, subito si corrompeva. Gli infelici abitanti dei paesi liberati, non appena stringevano la mano ai loro liberatori, cominciavano a marcire, a puzzare»⁹.

Una forza che li trascende, trasforma i liberatori in untori e in fonte di depravazione. È perché ci sono gli Alleati, infatti, che i mariti vendono le proprie mogli e le donne i bambini. È davanti agli eroi della libertà che gli uomini si fanno carne e le bambine costano meno di un chilo d'agnello sul mercato nero. Così, «mentre i prezzi dello zucchero, dell'olio, della farina, della carne, del pane, erano saliti, e continuavano ad aumentare, il prezzo della carne umana calava di giorno in giorno»¹⁰, probabilmente perché «i

⁶ C. Malaparte, *op. cit.*, p. 173.

⁷ *Ibid.*, pp. 221-230.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

grossisti avevano buttato sul mercato una forte partita di donne siciliane»¹¹. Ma in questa distorsione biopolitica delle analisi engelsiane sulla povertà¹², in cui non è la miseria che degrada ma la libertà, in cui gli uomini non sono macchine ma carne e la merce non è il lavoro ma il corpo stesso, anche gli americani vengono inconsapevolmente venduti nel «mercato volante» dei napoletani. Per questo «la carne di un americano nero costa più di quella di un americano bianco»¹³, perché se ne compra l'ingenuità, e lui non s'accorge d'essere comprato e rivenduto ogni quarto d'ora dai ragazzi che lo portano di bar in osteria e di osteria in bordello, fino a spogliarlo di tutto. D'altra parte, «il popolo napoletano sarebbe morto di fame già da molti secoli, se ogni tanto non gli capitasse la fortuna di poter comprare e rivendere tutti coloro, italiani o stranieri, che pretendono di sbarcare a Napoli da vincitori e da padroni»¹⁴. Ed è forse per questo che Malaparte ama, come dice, i napoletani: perché in fondo non credono veramente a nulla – né alla sconfitta, né alla vittoria, né alla libertà. I napoletani sanno che dietro le maschere non c'è niente o, come direbbe Foucault, che il segreto essenziale delle cose è di essere senza essenza¹⁵.

Napoli appare allora come una sorta di relitto del mondo antico, precristiano, su cui la ragione cartesiana non ha presa.

Non potevate scegliere un luogo più pericoloso di Napoli, per sbarcare in Europa. [...] Se foste sbarcati in Belgio, in Olanda, in Danimarca, o nella stessa Francia, il vostro spirito scientifico, la vostra tecnica, la vostra immensa ricchezza di mezzi materiali, vi avrebbero forse dato la vittoria non solo sull'esercito tedesco, ma sullo stesso spirito europeo, su quell'altra Europa segreta di cui Napoli è la misteriosa immagine, il nudo spettro. Ma qui, a Napoli, i vostri carri armati, i vostri cannoni, le vostre macchine, fanno sorridere. [...] La vostra particolare umanità americana, qui, si rivela scoperta, senza difesa,

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), tr. it. Feltrinelli, Milano 2021.

¹³ C. Malaparte, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971) in Id., *Microfisica del potere*, tr. it. Einaudi, Torino 1977, p. 32.

pericolosamente vulnerabile. Non siete che dei grandi ragazzi, Jack. Non potete capire Napoli, non capirete mai Napoli¹⁶.

Per offensivo che possa apparire (come di fatto apparve), il ritratto di una Napoli impermeabile alla razionalità moderna conferisce in realtà una segreta saggezza alla città. D'altronde, il dominio della ragione, agli occhi di Malaparte, non è che un mito, che ha mostrato, negli anni feroci della guerra, la sua inconsistenza¹⁷. Di qui l'esigenza di infrangere le narrazioni che individuano nel progresso umano la chiave di una salvezza a venire, insistendo sul lato oscuro della pace.

Forse era scritto che la libertà dell'Europa dovesse nascere non dalla liberazione, ma dalla peste. Forse era scritto che, come la liberazione era nata dalle sofferenze della schiavitù e della guerra, la libertà dovesse nascere dalle sofferenze, nuove e terribili, della peste portata dalla liberazione. La libertà costa caro. [...] E non si paga né con l'oro, né col sangue, né con i più nobili sacrifici: ma con la vigliaccheria, la prostituzione, il tradimento, con tutto il marciume dell'animo umano¹⁸.

La libertà mostra così il suo fondo osceno, che dev'essere coperto dal buon gusto della morale e della retorica. Malaparte sembra qui riallacciarsi a quel filone della cultura contemporanea che, da Sorel a un certo "nietzscheanesimo di sinistra", riconosce nel conflitto una dimensione strutturale della storia, da cui fa discendere non il valore della sopraffazione ma della resistenza e dell'insurrezione. Così, secondo un tema che ricorre nel Foucault dei primi anni Settanta, la pace si svela come la maschera della conquista, mentre la lotta è pensata anzitutto come lotta di liberazione, capovolgimento dell'oppressione. E la sollevazione è tanto più nobile quanto più è disarmata, come mostra l'apprezzamento foucaultiano per la rivoluzione iraniana¹⁹ e quello di Malaparte per la Napoli che, senz'armi, affronta e mette in fuga i tedeschi, per

¹⁶ C. Malaparte, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹⁷ Cfr. F. Baldasso, *op. cit.*, pp. 68-71.

¹⁸ C. Malaparte, *op. cit.*, p. 40.

¹⁹ Cfr. M. Foucault, *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste (1978-1985)* (1994), tr. it. Feltrinelli, Milano 1996, e Id., *Taccuino persiano* (1994), tr. it. Guerini e associati, Milano 1998.

poi piombare in un abisso di degrado all'arrivo degli Alleati²⁰. La rivolta è portatrice di un valore intrinseco, che prescinde dal fatto che, in Foucault come in Malaparte, non esiste liberazione che non sia transitoria, che non rischi poi d'esser catturata in nuove forme di assoggettamento. Così le lusinghe della pace e della libertà sono per Malaparte il cavallo di Troia di nuove specie di corruzione e di asservimento. Finché lottano *per non morire*, infatti, gli uomini

si aggrappano con la forza della disperazione a tutto ciò che costituisce la parte viva, eterna, della vita umana [...]: la dignità, la fierezza, la libertà della propria coscienza. Lottano per salvare la propria anima. Ma dopo la liberazione gli uomini avevano dovuto lottare *per vivere*. È una cosa umiliante, orribile, è una necessità vergognosa, lottare per vivere. Soltanto per vivere. Soltanto per salvare la propria pelle²¹.

Di qui l'amaro distacco con cui lo scrittore guarda alla presenza dei liberatori in Italia e all'umanitarismo di cui sono portatori: «La peste era nella loro pietà, nel loro stesso desiderio di aiutare quello sventurato popolo, di alleviare le sue miserie, di soccorrerlo in quella tremenda sciagura. Il morbo era nella loro stessa mano tesa fraternamente a quel popolo vinto»²².

2. Quale salvezza?

Le cautele di Malaparte rispetto ai benefici della libertà seguita alla liberazione vogliono qui suggerire alcune riflessioni sul tema della salvezza verso cui, comprensibilmente, si indirizzano oggi aspettative crescenti. In un contesto in cui più volte si è impiegata la metafora della guerra per descrivere la lotta contro l'attuale pandemia, e attorno ai progressi della medicina si concentrano attese messianiche, *La pelle* proietta un'ombra su ciò che seguirà la fine dell'emergenza e sul prezzo della ritrovata libertà. In questo senso, l'opera incrocia alcune riflessioni di

²⁰ C. Malaparte, *op. cit.*, p. 50.

²¹ *Ibid.*, p. 48.

²² *Ibid.*, p. 40.

Michel Foucault volte a problematizzare i concetti di salvezza, libertà e cura.

Si tratta di temi che, nelle analisi foucaultiane, trovano un'articolazione coerente all'interno del liberalismo, visto come pratica di governo che per la prima volta fa apparire la naturalità della società, prendendo ad oggetto la popolazione non come insieme di soggetti di diritto ma come complesso di individui biologicamente legati alla materialità in cui esistono²³. In questo senso, il liberalismo rappresenta per Foucault il «quadro generale della biopolitica»²⁴, ovvero di quell'insieme di meccanismi tramite cui i caratteri biologici della specie umana diventano oggetto di una strategia generale di potere²⁵. Se dunque è nell'ambito del liberalismo che il governo della popolazione prende forma, gli Stati moderni non ne inventano *ex novo* gli schemi, che invece vengono desunti dalla sfera religiosa, e in particolare da quello che Foucault chiama "potere pastorale". Il riferimento è a quell'insieme di temi e meccanismi che la Chiesa avrebbe tratto dall'Oriente mediterraneo, codificandoli e iscrivendoli in istituzioni definite. Tra questi, è decisiva l'assimilazione del sovrano o della divinità al pastore, la quale porta con sé l'idea di un potere che fa del bene, che non si esercita su un territorio ma su un gregge che deve guidare alla salvezza. Si tratta dunque di un potere che fa del bene e che cura, avendo in compenso la peculiarità di non far discendere la salvezza dalla mera osservanza della legge ma dal rapporto soggettivo col pastore, che si gioca su un affidamento integrale e permanente. Su questa base si innesta una sottile economia dei meriti e dei demeriti²⁶, misurata su un'obbedienza che è tanto più perfetta quanto più è incondizionata.

²³ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)* (2004), tr. it. Feltrinelli, Milano 2010, pp. 61 sgg.

²⁴ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 - 1979)* (2004), tr. it. Feltrinelli, Milano 2009, p. 33.

²⁵ M. Foucault, *Sicurezza...*, cit., p. 13.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 131.

Nel discorso foucaultiano, la biopolitica avrebbe dunque ereditato in forma secolarizzata «la preoccupazione della chiesa cattolica per la salvezza dell'anima dei suoi fedeli, trasferendola sulla salute del corpo e sul benessere economico»²⁷. L'attuale scenario sembra confermare le intuizioni foucaultiane spingendo il paradigma biopolitico su nuove frontiere. La gestione dell'emergenza sanitaria passa infatti per una regolazione dei comportamenti individuali che consenta di preservare la salute della popolazione nel suo complesso. In questo quadro, ai tradizionali strumenti disciplinari del confinamento e della quarantena²⁸, si aggiungono le campagne mediche di prevenzione, di screening sanitario e vaccinazione di massa con cui lo Stato gestisce la vita individuale e collettiva. Su tali politiche, che sembrano assumere come unico valore la vita nella sua nudità biologica, Giorgio Agamben ha espresso un amaro dissenso, constatando come la medicina sia assunta a nuova religione, facendo propria l'istanza escatologica che il cristianesimo ha lasciato cadere²⁹.

Proprio l'intersecarsi del piano politico con la sfera etico-religiosa pare svolgere un ruolo non secondario nel governo dell'attuale crisi. Ne è un esempio il forte investimento discorsivo che si è fatto sulla morale pubblica, insistendo sulla responsabilità individuale, sull'importanza del rispetto delle regole, sulla fede nella scienza, polarizzando l'opinione pubblica tra credenti e non credenti, scienziasti e negazionisti, tra onesti e furbi cittadini. Meglio sarebbe stato, probabilmente, se si fosse intensificato il numero dei controlli o, ad esempio, se si fosse indicato da subito l'ordine di priorità nella campagna vaccinale, il che avrebbe plausibilmente responsabilizzato in altro senso

²⁷ L. Bernini, *Le pecore e il pastore*, Liguori, Napoli 2008, p. 147.

²⁸ Sulla quarantena come paradigma dell'approccio disciplinare alla salute si vedano M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)* (1999), trad. it. Feltrinelli, Milano 2009, pp. 48-51; Id., *Sorvegliare e punire* (1975), tr. it. Einaudi, Torino 2005, pp. 213-216; Id., *Sicurezza...*, cit., p. 20.

²⁹ G. Agamben, *La medicina come religione*, su <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione> [ultima consultazione 26.05.2021].

cittadini e istituzioni, chiamati ad assumersi il rischio diretto e concreto di una sanzione come forma di risarcimento per il potenziale danno inferto alla collettività.

Si capisce, certo, la delicatezza del compito in una situazione di grave tensione sociale. Nelle analisi foucaultiane, d'altra parte, la messa a punto delle discipline prima e dei sistemi di sicurezza poi ha proprio la funzione di ottenere una presa sugli individui che consenta di rendere sempre meno riconoscibile l'operazione di potere in atto, scongiurando il rischio della rivolta. Da questo punto di vista, lo stesso concetto di cura si svela come parte di un dispositivo volto ad ottenere obbedienza in cambio di una libertà a venire. La promessa di una certa felicità permette infatti di elaborare una scienza della liberazione da cui far discendere una morale prescrittiva³⁰. Di qui la diffidenza foucaultiana rispetto alla possibilità di una liberazione, che si tratti della redenzione cristiana, della disalienazione per il tramite della rivoluzione o della liberazione della sessualità dalle catene della morale borghese. D'altra parte, le stesse libertà di cui la società civile si fregia, e che è ansiosa di accrescere e preservare, non sono per Foucault qualcosa di originario ma un prodotto della governamentalità liberale, che produce libertà solo a patto di poterle organizzare, facendole apparire come un bene costitutivamente fragile e minacciato, che può essere tutelato solo a prezzo di un sovrappiù di controllo³¹.

Ne *La pelle*, quando finalmente l'esercito dei liberatori entra trionfalmente a Roma, un uomo gli si getta incontro gridando «Viva l'America!», ma ne è travolto e schiacciato. La scena pietosa e grottesca di quella «pelle ritagliata in forma d'uomo»³², che sollevata ciondola proprio come una bandiera, si offre agli occhi di Malaparte come una sorta di rivelazione: la pelle è la bandiera

³⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), tr. it. Feltrinelli, Milano 2011, pp. 12 sgg.

³¹ Cfr. Id., *Nascita...*, cit., pp. 65 sgg.; L. Bernini, *op. cit.*, p. 163.

³² C. Malaparte, *op. cit.*, p. 305.

di tutti gli uomini, «la nostra vera patria è la nostra pelle»³³. La pelle, ovvero l'animalità, si mostra allora come la dimensione più autentica e più viva dell'uomo, corrotta dalla sua tracotanza e riconoscibile solo nel momento della sconfitta.

Così, se per Malaparte non è che lo scacco a ricondurre l'uomo alla parte migliore e più vera di sé, per Foucault si tratta invece di star dentro la libertà, ritagliandosi al suo interno un'attenzione critica, coltivando percorsi consapevoli di costruzione del sé. In quest'ottica, l'obbedienza non va di per sé negata ma richiede d'essere assunta in modo critico. Richiamandosi al Kant interprete dell'Illuminismo, Foucault mette in guardia dalla tentazione di lasciarsi guidare passivamente, suggerendo non la disobbedienza *tout court* ma il discernimento ragionato dei valori a monte di ogni condotta.

VALERIA GAMMELLA ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

gammella.86@gmail.com

³³ *Ibid.*, p. 300.

MAURIZIO MORI

SUL SIGNIFICATO ETICO E FILOSOFICO DEL “GREEN PASS”

O “PASSAPORTO VACCINALE”:

UN CONTRIBUTO ALLA RIFLESSIONE

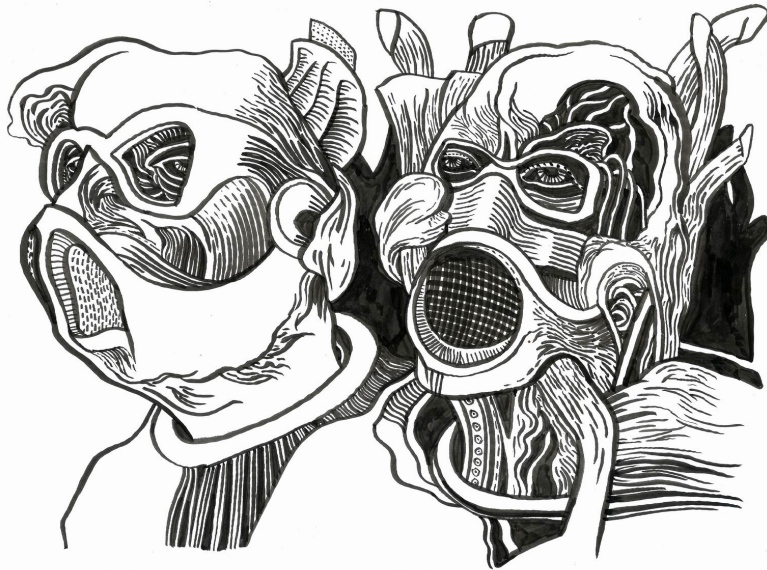
1. Perché questa riflessione
2. Due strategie per fronteggiare la pandemia: la strategia della naturalità e del controllo
3. La scelta tra le opposte strategie non è scientifica, ma etica
4. L'aumento di consapevolezza che la salute è costrutto sociale
5. Il significato del Green Pass nella situazione storica attuale

ABSTRACT: ON THE ETHICAL AND PHILOSOPHICAL MEANING OF THE GREEN PASS OR VACCINE PASSPORT: A CONTRIBUTION TO A CURRENT DEBATE.

Green Pass is going to be a reality in Europe as well as in other parts of the world. The author welcomes the new measure and wants to contribute to the current debate on the Covid pandemic and its consequences.

The pandemic made clear that science has gained a new central role in a global society which attributes higher value to protection of human life. For the first time the new vaccines allow us to quit the pandemic: a possibility which never occurred before.

The effect of all this the notion of health as a given becomes obsolete because it is clear that health is a social construct. In this renewed context the Green Pass is the beginning of a new era concerning the health.



1. Perché questa riflessione

Ormai è chiaro: il Green Pass si farà. Lo ha detto lo scorso 25 aprile 2021 la presidente della Commissione Europea Ursula von der Leyen in un'intervista al *New York Times*, confermando peraltro quanto già affermato da Thierry Breton, commissario dell'Unione Europea al mercato interno e capo della task force europea sui

vaccini. Chiamatelo *Green Pass*, *Passaporto Vaccinale*, *Certificato Sanitario*, o come altro volete, ma entro fine giugno 2021 sarà disponibile un Documento attestante la nostra buona salute circa il Covid al fine di consentire «la mobilità in maggiore sicurezza»¹, come già aveva dichiarato il nostro ministro della salute, Roberto Speranza. Non è ancora del tutto chiara quale sarà la forma specifica del *Green Pass*, ma si prevede che conterrà informazioni:

1. sulla avvenuta vaccinazione contro il Covid, o
2. sulla presenza nell'interessato di anticorpi capaci di contrastare la malattia, o
3. sui risultati di un idoneo tampone negativo attestante l'assenza di infezione.

I tre aspetti ricordati sono tra loro molto diversi e anche indipendenti. Non è certo che bastino a garantire la sicurezza sanitaria totale, ma sicuramente contribuiranno a diminuire la trasmissione del contagio e a favorire la ripresa della mobilità e dei commerci, della normale attività economica e della vita sociale. La decisione di introdurre il *Green Pass* è stata presa in breve tempo, e giustificata come normale forma di profilassi, forse facendo riferimento ad assunti ritenuti consolidati o anche scontati. A chi ha avanzato riserve circa la possibilità che sia fonte di nuove discriminazioni si è risposto che il *Green Pass* sarà temporaneo, limitato al Covid, e che non sarà imposto per legge. Replica poco cogente dal momento che eventuali vincoli o limitazioni alla mobilità personale sono oggi una sorta di ostracismo peggiore della sanzione penale. Ci si affretta a garantire che sarà una misura temporanea e circoscritta, e l'insistenza sul punto lascia quasi presagire che così non sarà. Una volta implementato, il *Green Pass* diventerà parte essenziale della nostra vita.

Non discuto il suo avvento, che sembra anzi buono. Non escludo neanche che oltre a rimanere, il *Green Pass* sarà esteso ad altre

¹ QS 29 marzo 2021 http://www.quotidianosanita.it/governo-e-parlamento/articolo.php?articolo_id=94102.

profilassi. Mentre di solito è presentato come semplice passo in linea con tante misure consolidate intraprese, voglio qui mostrare che tale passo presenta tratti di novità radicali, tali da far dire che segna una cesura storica. È diventato luogo comune ripetere che dopo la Pandemia Covid-19 nulla sarà più come prima, senza riuscire a individuare in che cosa. Ebbene, forse il *Green Pass* è proprio lo spartiacque che segnerà la differenza. Questa riflessione non è contro il *Green Pass* ma vuole essere un contributo per la crescita della consapevolezza di quanto sta accadendo.

2. Due strategie per fronteggiare la pandemia: la strategia della naturalità e del controllo

Il 31 dicembre 2019 la Cina ha segnalato al mondo l'insorgenza di una nuova polmonite anomala frutto del Covid-19. Il 21 gennaio 2020 ha imposto un lockdown nella provincia dello Hubei che ha chiuso in casa 60 milioni di persone. Il mese dopo, il 23 febbraio 2020, l'Italia ha messo in zona rossa undici comuni, dieci nei dintorni di Codogno (Lombardia) e uno nel Veneto, a Vò Euganeo: circa 50.000 persone vengono messe in lockdown, misura che viene estesa il 9 marzo a tutto il paese. Dal 10 marzo al 18 maggio 2020 l'Italia intera resta bloccata come mai era capitato prima nella storia.

L'11 marzo 2020 l'OMS dichiara ufficialmente lo stato di pandemia globale, e ciò porta a far sì che si delineino meglio le diverse strategie per fronteggiare la crisi. Il 12 marzo, in un discorso alla nazione subito diventato celebre, il primo ministro britannico Boris Johnson ha indicato la linea che la Gran Bretagna seguirà solo all'inizio (mutandola in seguito) e che comunque è stata recepita da altri governi conservatori come quelli guidati da Donald Trump e Jair Bolsonaro. L'idea di partenza è che il virus ormai c'è e che

nei prossimi mesi continuerà a diffondersi in tutto il mondo e nel nostro paese. Abbiamo fatto ciò che si poteva fare per contenere la malattia e questo ci ha consentito di guadagnare tempo prezioso. Ma ormai la pandemia è diventata globale. E il numero di casi aumenterà sensibilmente, e anzi il vero numero di casi è più alto - forse molto

più alto – del numero di casi confermati sinora dai test. Bisogna che sia chiaro, bisogna che tutti si sia chiari: questa è la peggiore crisi di sanità pubblica di questa generazione. Alcuni la paragonano a un'influenza stagionale. Purtroppo non è così. Per via della mancanza di immunità questa malattia è più grave e continuerà a propagarsi ancora. Devo essere esplicito con voi, esplicito con il popolo britannico, molte più famiglie finiranno per perdere i propri cari prima del tempo... ora non si tratta tanto di cercare di contenere il più possibile la malattia, ma di ritardarne la diffusione e così minimizzare le sofferenze².

In altre parole: non riusciamo a bloccare le pandemie e bisogna riconoscere che, come sempre è avvenuto, non resta altro da fare che attendere che si spengano da sole. Si può altresì cercare di rallentare un poco la curva del contagio per non sovraccaricare il servizio sanitario, così da consentire la miglior cura possibile ai malati, ma ciò non comporta la chiusura delle normali attività economiche, produttive e sociali. Al contrario, bisogna imparare a convivere con la malattia e non dimenticare che l'essere positivi al virus non sempre ha effetti gravi, e che comunque è grazie al contagio che le popolazioni fabbricano gli anticorpi richiesti per estinguere la malattia e che è così che si estinguono le epidemie. Convivere con una pandemia è certamente sgradevole, ma tant'è che il virus si indebolisce diffondendosi. Chiamo "*strategia della naturalità*" questo programma operativo che lascia alla natura (come da sempre è avvenuto) il compito di spegnere la pandemia, cercando al massimo di ritardarla un poco senza affatto pretendere di controllarla o bloccarla.

Quasi d'istinto, una diversa strategia è stata invece seguita dapprima in Cina e poi in Italia e in altri paesi d'Europa, dove sin da subito si è pensato di fare tutto il possibile per bloccare la pandemia. Come ha spiegato l'allora primo ministro Giuseppe Conte nel discorso del 9 marzo,

I numeri ci dicono di una crescita importante dei contagi, dei ricoveri in terapia intensiva e dei decessi. Ai loro cari va la vicinanza di tutti gli italiani. Le nostre abitudini vanno cambiate ora. Dobbiamo rinunciare tutti a qualcosa per il bene dell'Italia, e lo dobbiamo fare subito. Adotteremo misure più forti per contenere il più possibile

² Cfr. <https://www.gov.uk/government/speeches/pm-statement-on-coronavirus-12-march-2020>.

l'avanzata del coronavirus e per tutelare la salute di tutti i cittadini... e in particolare quella dei più fragili³.

Qui l'idea è che bisogna fare tutto il possibile per cercare di controllare e bloccare la pandemia, mettendo da subito in atto misure eccezionali come il lockdown, il tracciamento elettronico, e infine il vaccino. Chiamo "*strategia del controllo*" questa diversa linea di azione che ha come obiettivo non solo il rallentamento del contagio ma anche la sua diluzione e il suo blocco con la speranza di arrivare (con la vaccinazione) allo spegnimento artificiale della pandemia. Non sono sicuro che la seconda strategia sia mai stata formulata in modo esplicito e netto, ma è sottintesa all'idea spesso ripetuta fino alla noia che il vaccino risolverà la partita liberandoci dal virus (cioè spegnendo la pandemia).

La scelta dell'una o dell'altra strategia porta con sé diversi corollari su varie tematiche che sono oggetto di dibattiti particolari. I fautori della naturalità tendono a dire che il numero dei morti Covid non si discosta troppo da quello di una potente influenza, e che le cifre sono state gonfiate in vari modi tra cui la mancata distinzione tra morti *da* Covid e *col* Covid; che la malattia può essere curata a casa con terapie tradizionali, e che la reazione è stata spropositata: la storia è sempre stata afflitta da epidemie e pestilenze, cui l'uomo ha risposto con sistemi di significato che hanno arricchito la vita sociale, culturale e religiosa. Oggi, invece, si è puntato tutto sulla ricerca medico-scientifica e si è arrivati ad attribuire al vaccino un valore (quasi) messianico, al punto da sacrificare e immiserire senza esitazione alcuna la vita sociale, culturale e religiosa.

Di rimando i fautori della strategia del controllo sottolineano che il numero di morti Covid è di gran lunga superiore a quello delle influenze; che a questi decessi bisognerà aggiungere anche quelli di chi è morto perché privato della normale assistenza sanitaria

³<http://www.salute.gov.it/portale/nuovocoronavirus/dettaglioNotizieNuovoCoronavirus.jsp?lingua=italiano&menu=notizie&p=dalministero&id=4184>

(infarti e ictus non curati in tempo, etc.); che per risparmiare vite umane bisogna controllare la pandemia, e che la risposta più adeguata al riguardo sta nei vaccini che, in tempi eccezionalmente brevi, si è riusciti a preparare. Ora si sta procedendo alla vaccinazione di massa, e non mancano difficoltà e disguidi. Bisogna tuttavia riconoscere che la strategia del controllo propone un'impresa ciclopica e prometeica mai vista prima, le cui dimensioni sono maggiori dello sbarco sulla Luna o del controllo dell'atomo: mai prima d'ora nella storia si è pensato di controllare, bloccare o spegnere una pandemia.

3. La scelta tra le opposte strategie non è scientifica, ma etica

Pur puntando le due strategie delineate in direzioni diverse, non si può dire che l'una sia scientifica e l'altra no. Si deve riconoscere che ciascuna strategia può contare su ottime conoscenze, le quali tuttavia, di per sé, non ci indicano che cosa sia meglio o giusto fare: compito della scienza è descrivere la realtà, non stabilire se sia meglio avere più morti e non bloccare la vita sociale, o invece diminuire il numero dei morti e bloccare la vita socio-economica. L'aumento delle conoscenze aiuta, e molto, ad aumentare le capacità d'intervento e di controllo, e quindi a rendere possibile imprese un tempo impensabili. Può darsi che la percezione delle nuove opportunità abbia effetti sui valori diffusi, ma l'aumento delle conoscenze da solo e di per sé non ci dice se sia buona o giusta l'una strategia o l'altra.

Per esempio, nella prima metà del XIX secolo arrivò in Europa un'epidemia di colera dall'India. Allora non si conosceva neanche la causa del colera, e i medici si divisero in "contagionisti" e "epidemisti". I primi (solitamente conservatori) ritenevano che la malattia si diffondesse per contatto diretto o indiretto coi malati, e come rimedio prescrivevano l'isolamento e la quarantena, mentre gli altri (solitamente liberali o, diremmo noi, progressisti) ritenevano che la malattia fosse dovuta alle cattive condizioni

igieniche e all'insalubrità dell'aria, e pensavano che le quarantene fossero inutili e imposte per limitare le libertà individuali dalle stesse case regnanti, le quali avrebbero provveduto a diffondere il morbo per scopi politici⁴. Il complottismo non è nuovo, può mutare di segno, ma il suo fascino resiste al tempo: resta che per scarsità di conoscenze scientifiche non si avevano neanche le basi per una scelta oculata e si tirava pressoché a caso.

Oggi conosciamo il virus, ci è nota la sua struttura, le modalità con cui si diffonde, quanto sia contagioso ecc.: tutto ciò fornisce solide basi alla scelta circa la strategia da adottare, scelta che tuttavia appartiene all'ambito dell'etica. È meglio avere un maggiore numero di morti da Covid e non bloccare la vita socio-economica, o avere un minore numero di morti da Covid e bloccare la vita socio-economica in attesa che il vaccino ponga fine alla difficoltà?

Per dare una risposta bisognerebbe avere almeno un'idea (per quanto vaga) di quanta sia la differenza dei morti e di quanto profondo sia lo sconvolgimento socio-economico, dati difficili da determinare. C'è poi chi rileva che è la prima volta che si tenta di controllare una pandemia, e che il risultato non è affatto certo. Anzi, c'è chi crede che sia illusorio e quindi inutile. Chi sostiene questa prospettiva insiste nell'osservare che la scienza ci può dire che sinora, nella storia, le pestilenze sono arrivate, hanno seminato morte, e poi si sono estinte da sole. Così è stato anche con l'ultima grande pandemia, la Spagnola che, come osserva il nostro maggiore storico italiano della medicina, Giorgio Cosmacini, «se n'andò via per lisi, per progressiva attenuazione della sua aggressività, dopo un anno e mezzo di permanenza»⁵, dopo aver mietuto circa 50 milioni di morti su una popolazione complessiva di un miliardo e sette/ottocento milioni. Mezzo secolo dopo anche

⁴ E. Tognotti, *Il mostro asiatico. Storia del colera in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁵ G. Cosmacini, *Concetti di salute e malattia fino al tempo del Coronavirus*, Pantarei, Milano 2020, p. 143.

l'influenza di Hong Kong tra il 1968 e il 1970 seminò da uno a quattro milioni di morti (forse due è la cifra più attendibile) su una popolazione mondiale di tre miliardi e mezzo di persone.

È sensato cercare di bloccare e spegnere la pandemia oppure è solo un sogno assurdo che non merita attenzione? E se anche fosse un sogno, è proprio vero che non ci si debba almeno provare? Non è possibile qui esaminare le domande, ma si può osservare che i progressisti propendono in genere per la strategia del controllo che sfida con piglio prometeico i limiti consolidati e non esita a sconvolgere la vita sociale nel tentativo di bloccare la pandemia. D'altro canto, i conservatori in genere propendono per la strategia della naturalità che si affida al già noto e all'accettazione dei limiti naturali: non si riesce a fare più di tanto e quindi meglio non stravolgere la vita sociale e le usanze invalse. Boris Johnson poco dopo aver tenuto il discorso programmatico ha cambiato linea, mentre Trump sembra averla mantenuta col risultato che si è giocato la rielezione: a gennaio 2020 i pronostici la davano per certa e trionfale, ma a novembre è stato sconfitto.

Al di là di queste osservazioni di etica descrittiva, quale strategia adottare? È più giusto seguire il già noto a costo di qualche morte in più, o è più giusto sconvolgere la vita socio-economica nel tentativo di salvare vite e spegnere la pandemia? Per stabilirlo dovremmo avere un criterio che ci consenta di confrontare i costi e i meriti dell'una e dell'altra strategia, ma non lo abbiamo. D'altro canto, non sappiamo neanche quanto a lungo durerà la Covid-19 né quando per lisi si estinguerà. Una previsione la dà per estinta nel 2025, ma la diffusione di nuove varianti rende tutto più incerto. È poi pressoché impossibile prevedere il numero dei morti attesi, e quindi navighiamo nel buio.

Per cercare di avere almeno una vaga idea che consenta un qualche orientamento, possiamo cercare di confrontare ciò che sta accadendo con quanto è accaduto nelle precedenti pandemie, la Spagnola (1918-1920) e quella di Hong Kong (1968-1970). So bene che il confronto

tra queste diverse situazioni è molto problematico, ma quel che qui conta è avere almeno un ordine di grandezza generale che consenta qualche osservazione su cui ragionare. In questo senso, dato che le due pandemie considerate sono durate circa 24 mesi, assumo che anche la Covid abbia la stessa durata così da poter fare confronti.

Nei due anni tra il 1968 e il 1970 la Hong Kong ha fatto circa due milioni di morti su una popolazione mondiale di tre miliardi e mezzo di persone, il che significa che ha avuto una mortalità dello 0,0571%. Considerato che oggi la popolazione è di circa otto miliardi, i morti complessivi sarebbero circa 4.568.000, il che significa che nei primi 13 mesi e mezzo i morti sarebbero stati circa 2.569.500, mentre la Covid al 1 maggio ne ha fatti 3.205.270⁶. Se i conti non sono sbagliati, la Covid è più mortale della Hong Kong, ma non è troppo distante da quella.

Le cose cambiano radicalmente con la Spagnola che tra il 1918 e il 1920 ha fatto circa 50 milioni di morti su una popolazione complessiva di un miliardo e sette/ottocento milioni. Se oggi avessimo una pandemia altrettanto mortifera della Spagnola, i morti totali sarebbero circa 255 milioni, il che significa che nei primi 13 mesi e mezzo avrebbero dovuto essere circa 190 milioni, mentre oggi, al 1 maggio 2021 sono 3.205.270.

Ripeto: so bene che il confronto è problematico, e che la sola menzione del catastrofico numero di morti che sarebbero prodotti da una Spagnola ci lascia attoniti, sconcertati e senza parole. Esso però ci dà l'idea della catastrofe che si è abbattuta. Il fatto che noi ci si scandalizzi per poco più di tre milioni di morti rivela quanto oggi sia cresciuto il rispetto della vita. La capacità tecnica di preservarla sollecita in noi l'impegno in questa direzione, e mi pare che questa sia una crescita di civiltà. Lungi dall'essere pervasa dalla "cultura della morte", la nostra è una civiltà che tutela e promuove la vita al punto di sfidare il virus e tentare di spegnere una pandemia.

⁶ Fonte Worldometer, consultato il 2 maggio alle ore 01.35

4. L'aumento di consapevolezza che la salute è costruito sociale

Il tentativo di bloccare o di spegnere artificialmente la pandemia costituisce la più grande impresa sanitaria mai proposta prima, ed è qualcosa di assolutamente nuovo nella storia. Come ho detto è impresa più significativa dello sbarco sulla Luna o della fissione nucleare, e il programma di vaccinare in massa tutti è l'impegno maggiore mai tentato nella storia.

Non sappiamo se ci si riuscirà davvero a bloccare la pandemia, ma il solo fatto di provarci segna un cambiamento radicale. Ci si è potuti muovere in quella direzione perché negli ultimi 50 anni la strategia del controllo del processo vitale si è diffusa e consolidata in più ambiti. Nella seconda metà del secolo scorso è cambiato il concetto di salute e di salute pubblica. Nella tradizione millenaria, come ci ricorda il già citato Cosmacini, la salute è il frutto di un'armonia cosmica dotata anche di "un che di musicale" che coniuga l'armonia interna dei quattro umori propri del corpo umano (sangue, flegma, bile gialla e bile nera) con l'armonia esterna «dell'individuo con l'ambiente naturale di appartenenza»⁷, cioè è un dato naturale. Ciò significa che il medico è assistente della natura, e compito della medicina è solo la terapia, ossia l'aiuto al finalismo della *vis medicatrix naturae* senza discostarsi da esso.

Negli ultimi decenni, si è passati alla concezione psico-sociale, in cui la salute (individuale e pubblica) è un costruito sociale. Il cambiamento ha comportato l'emergere di nuovi scopi della medicina. In quella tradizionale il medico è assistente della natura e la medicina si limita alla terapia. Ora interventi come trapianti, rianimazione, contraccezione, aborto, fecondazione assistita, clonazione, diagnosi prenatale, gene editing, etc. mostrano che la medicina attua un controllo e ha nuovi scopi oltre a quello

⁷ G. Cosmacini, *op. cit.*, p. 5.

terapeutico: previene, cura la vita e la termina, la sostituisce e la potenzia. I vaccini sono una forma di potenziamento dell'umano, e quelli preparati contro il Covid sono di nuova generazione.

Come si vede, la strategia del controllo non è nata ora, ma ha radici profonde. Per questo l'idea di applicarlo alla pandemia è venuta immediatamente, spontanea, senza aver avuto bisogno di particolari proclami, come invece è avvenuto per quella opposta (formulata da Johnson). Tuttavia, per ragioni che non sono ancora state chiarite e avranno bisogno di esserlo, la consapevolezza al riguardo è scarsa, e ancora si ragiona per lo più sulla scorta della nozione tradizionale. Mentre nelle scienze astronomiche Tolomeo è stato dimenticato, in medicina quando si parla di salute Ippocrate è ancora un riferimento. Una conferma ci viene da un'altra osservazione del già citato Cosmacini che con consumata finezza esamina la filosofia spontanea racchiusa nel linguaggio comune sul tema

Spesso si sente dire e ridire: "ho perso la salute" oppure "ho ritrovato la salute". Nelle due frasi, entrambi transitive, la salute è il complemento oggetto. La si perde o la si ritrova al pari di un oggetto qual è il portafoglio che contiene la carta d'identità e la moneta cartacea. Il paragone non è improprio: la salute, infatti, concerne sia l'identità personale, sia un bene di pregio⁸.

Come si vede, la salute è intesa come un oggetto, ossia qualcosa di dato e di indipendente da noi (che ci troviamo confezionato), oggetto paragonabile al portafoglio che contiene:

- 1) La carta d'identità ossia il documento che certifica chi siamo (status civile, età, sesso, etc.) e
- 2) Le banconote ossia il bene di pregio che garantisce l'autonomia economica.

La filosofia spontanea ancora diffusa sulla cui scorta ancora si decide la salute mette nel portafoglio le banconote, che sono un bene privato dato che sono anonime e non facilmente rintracciabili, e la carta d'identità (cartacea) che contiene i dati essenziali per l'identificazione del titolare.

⁸ *Ibid.*, p. 3.

Se guardo nel mio portafoglio, però, più che banconote trovo carte di credito, che è bene di pregio privato come le banconote, ma non è più anonimo perché le transazioni sono tracciabili. La carta è oggetto "naturale" anonimo che di per sé garantisce la privacy. La plastica è invece oggetto "costruito" che rimanda a una dimensione pubblica, per cui la privacy è mantenuta da password e da norme appositamente studiate. Anche la carta d'identità non è più cartacea, ma è elettronica, il che significa che non ha più solo la funzione di certificare l'identità ma può aprire a un mondo più vasto che l'IA (Intelligenza Artificiale) amplierà ancor di più.

Nel mio portafoglio ci sono poi due altre tessere elettroniche: il codice fiscale che si collega alla carta di credito, e la tessera sanitaria, che contiene la mia cartella clinica con tutti i dati relativi alla mia salute, dal gruppo sanguigno al codice genetico (e presto anche agli esercizi fisici svolti!): documento che ci dà all'istante il quadro delle condizioni sanitarie del soggetto.

Il fatto che le due componenti della salute individuate da Cosmacini abbiano cambiato forma, e da cartacee siano diventate elettroniche sta a testimoniare che sia sul piano simbolico che su quello concreto si sta passando o già si è passati dalla nozione di salute come oggetto naturale dato alla salute come costruito sociale studiato. Tuttavia in medicina quando si parla di salute il richiamo è ancora a Ippocrate (mentre in astronomia quando si parla di astri non è più a Tolomeo!), è come se ancora non ce ne fossimo accorti e continuiamo a ragionare sulla scorta della nozione tradizionale. Viviamo in base alla nuova nozione di salute, ma ce ne manca la consapevolezza, tanto che ancora oggi ci si richiama a Ippocrate (mentre in astronomia nessuno si richiama a Tolomeo!).

La pandemia, per la potenza dell'evento e la sua globalità, offre un palcoscenico nuovo e particolarmente allettante, che consente l'aumento di consapevolezza del nuovo concetto di salute come costruito sociale. La presenza di una nuova tessera può costituire

una sorta di detonatore che viene a cambiare il quadro della situazione, anche perché l'avvento della IA facilita il tutto.

5. Il significato del Green Pass nella situazione storica attuale

La proposta del Green Pass si colloca non in un vuoto pneumatico, ma in un contesto storico i cui tratti essenziali sono per un verso l'affermazione della strategia del controllo che porta l'umanità all'attacco del virus (abbandonando la tradizionale difesa affidata ai sistemi di significato e simbolici), e per altro il fatto che la nuova concezione di salute è ancora sotto traccia per scarsa consapevolezza del passaggio epocale intervenuto. È decisivo considerare il contesto, perché il significato culturale è determinato dalle condizioni in cui si colloca: viviamo nel villaggio globale in cui la mobilità è aspetto essenziale dell'esistenza. In questo senso il Green Pass non è paragonabile all'antimalarica richiesta per viaggi in Stati particolari che si configuravano come eccezione. Oggi invece il Green Pass è proposto come certificato universale e come preconditione alla libertà di movimento e ha un significato ben preciso: la libertà di movimento è subordinata alla certificazione di buona salute.

Sia per la potenza dell'accertamento sia per l'universalità e pesantezza dei limiti imposti, la proposta del Pass appare come qualcosa di totalmente nuovo rispetto al passato, tanto che gli stessi proponenti si sono affrettati a dire che si tratta di misura temporanea e circoscritta alla sola emergenza Covid. Tuttavia, visto che il punto forte e qualificante del Pass è la vaccinazione (come potenziamento) sul piano culturale l'implementazione di tale documento porta con sé:

- 1) L'affermazione del concetto di salute come costruito sociale.
- 2) L'affermazione del principio che quando c'è un pericolo o danno per la salute altrui è lecito limitare alcune libertà.

La sinergia tra i due aspetti porterà a una crescita di consapevolezza della nozione di salute come costruito sociale. Come

ho detto, è da tempo che l'idea è diffusa, ma com'è noto i grandi cambiamenti storici hanno spesso un lungo periodo di latenza e richiedono molti tasselli per realizzarsi. Da tempo sentiamo parlare di "determinanti della salute" che includono la condizione economica, gli stili di vita, etc., ma sinora l'idea della salute come dato naturale ha resistito e prevalso. L'implementazione del Green Pass è facile che dia la spallata finale per mettere da parte la nozione di salute come dato e sdoganare l'idea che la salute è costruito sociale e non più, come dato naturale, frutto di casualità e fortuna insondabile.

Ove questo dovesse accadere, cioè ove la salute cesserà di essere un dato naturale e diventerà un costruito sociale, la nozione di "danno" in ambito sanitario si allargherà inevitabilmente cambiando alla radice le categorie e i quadri mentali con cui guardiamo alla salute e alla vita stessa. Gli stili di vita sono un potente determinante di salute, per cui l'essere fumatori, il condurre vita sedentaria, lo scegliere diete inadeguate o scorrette etc. diventeranno pratiche note, controllabili e potenzialmente evitabili: insomma verranno ad assumere una valenza pubblica. Oggi, gli stili di vita riguardano l'aspetto privato della vita e sono di spettanza del solo soggetto interessato. In futuro, e presto, il livello di salute e la cura per la propria salute verranno ad avere una più ampia valenza pubblica perché in qualche modo la (buona o cattiva) salute di un individuo ha un impatto sulla vita dell'intero gruppo sociale. Ciò significa che anche la scelta dello stile di vita ha un valore sociale o pubblico e sarà computata. D'altro canto, è normale prevedere un aumento di responsabilità per la propria salute, perché ciò consente alla persona sia di contribuire al meglio alla società sia di non essere di appesantimento. In questo senso, è ragionevole pensare che il Green Pass costituisca l'avamposto della nuova concezione della salute come costruito sociale.

In altre parole, il Green Pass non resterà un fatto isolato e limitato al controllo della pandemia Covid. Dopo aver risolto le difficoltà per cui è stato pensato, i suoi vantaggi si riveleranno così promettenti da essere esteso anche ad altri aspetti della salute. L'allargamento avverrà non tanto per un tanto temuto *slippery slope* che in modo abusivo produce l'ampliamento, ma al contrario si attuerà per la forza espansiva della coerente applicazione del principio che la salute è costrutto sociale controllabile. Come bene ha fatto Cosmacini, sinora la salute era paragonabile al portafoglio in cui siamo o eravamo soliti collocare la Carta d'identità cartacea e le banconote, ossia beni privati che possono essere tenuti nascosti e posseduti in anonimo, magari nel materasso. Il Green Pass è il primo passo che porta a sostituire le banconote con la carta di credito, cioè è l'inizio di un processo in cui la salute acquisisce una valenza pubblica. Questo passo è ora giustificato dal fatto che la possibile trasmissione del virus rappresenta un danno diretto da cui proteggersi, ma sulla scorta della nozione di salute come costrutto sociale non sarà difficile individuare molti altri danni indiretti altrettanto gravosi che porteranno all'estensione del controllo sociale delle condizioni di salute.

Voglio concludere che sono a favore del Green Pass e forse anche di molti degli altri passi successivi che verranno. Scopo di questa riflessione era l'aumento della consapevolezza circa il cambiamento in atto, non gettare panico su di esso. D'altro canto, la pandemia Covid-19 costituisce un'importante cesura storica, per la quale valgono le parole del già citato Cosmacini, il quale ci ricorda che non sappiamo che cos'ha in serbo il domani, ma «la sola cosa di cui siamo certi è che, come sempre accade dopo ogni vera rivoluzione, niente tornerà a essere come prima»⁹.

⁹ *Ibid.*, p. 141.

DEMETRIO NERI

**QUESTIONI BIOETICHE NELLA PANDEMIA DA COVID 19:
COOPERAZIONE AL MALE, APPROPRIAZIONE DEL MALE, OBIEZIONE DI COSCIENZA**

1. Premessa 2. I vaccini e l'uso di cellule fetali 3. Cooperazione al male
4. La cooperazione passiva 5. Le altre forme di cooperazione e l'appropriazione del male
6. Un errore categoriale 7. Scandalo 8. Cambiamento di paradigma?

**ABSTRACT: BIOETHICAL ISSUES
IN THE COVID 19 PANDEMIA:
COOPERATION WITH EVIL,
APPROPRIATION OF EVIL,
CONSCIENTIOUS OBJECTION**

This article discusses one of the ethical issues raised during the debate on the anti-covid 19 vaccines: the morality of the use of vaccines prepared and/or tested using fetal cells from abortions, affirmed by official documents of the Catholic Church, but contested by some exponents of the same Church and by some catholic organizations. In the course of the article the moral arguments at the center of this discussions will be presented and examined.



1. Premessa

Nel corso del dibattito pubblico nazionale e internazionale suscitato dalla pandemia da Covid 19 sono state affrontate tutta una serie di questioni bioetiche, buona parte delle quali hanno avuto a che fare con la definizione dei criteri di priorità nell'allocazione delle risorse (in primo luogo delle risorse ospedaliere¹, e poi dei vaccini). Si tratta senza dubbio di

¹ Come è noto, in Italia il dibattito è stato innescato da un documento del 6 marzo 2020 della SIAARTI, *Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti Intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili* <http://www.siaarti.it/SiteAssets/News/COVID19%20-%20documenti%20SIAARTI/SIAARTI%20%20Covid19%20%20Raccomandazioni%20di%20etica%20clinica.pdf>. Sul dibattito che ne è seguito, per un primo esame, rinvio a L. Craxi, M. Vergano, J. Savulescu, D. Wilkinson, *Rationing in a Pandemic: Lessons from Italy*, in «Asian Bioethics Review», 12, 2020, pp. 325-330.

questioni cruciali, la cui discussione ha generato una nutritissima serie di articoli, prese di posizione e documenti di organizzazioni nazionali e internazionali. In questo articolo, tuttavia, non mi occuperò di questo tipo di questioni bioetiche, se non per ricordare che non si tratta certo di questioni nuove, anche se talvolta, nel dibattito, è sembrato che lo fossero; non è così, ovviamente, sono questioni con le quali abbiamo avuto e abbiamo continuamente a che fare, sia a livello macroallocativo (quanto destinare alla sanità nel bilancio complessivo dello Stato), sia a livello microallocativo (basti pensare alla questione dei trapianti). Anzi, in un certo senso, si potrebbe dire che la bioetica è stata *concepita* nel 1962 proprio in relazione a una questione di priorità nell'accesso a risorse scarse, anche se ufficialmente è *nata* nove anni dopo². In questo articolo mi concentrerò invece su una questione che riguarda la ricerca stessa sui vaccini e la loro produzione, una questione che, in sinergia con l'opposizione dei cosiddetti NOVax e con altre forme di "vaccine hesitancy", potrebbe avere qualche effetto sull'accettazione dei vaccini e quindi incidere sul raggiungimento dell'immunità di gregge che è l'obiettivo della campagna vaccinale.

2. I vaccini e l'uso di cellule fetali

La questione che intendo affrontare è pubblicamente esplosa (o, meglio, riesplosa, come vedremo), quando, nel giugno 2020, la

² Mi riferisco alla vicenda della «Commissione di Dio» raccontata da Shana Alexander nel fascicolo del 9 novembre 1962 della rivista *Life* in un reportage dal titolo *They Decide Who Lives, Who Dies*. La commissione (*Admissions and Policies Committee of the Seattle Artificial Kidneys Center at the Swedish Hospital*) era composta da sei rappresentanti della società civile ed aveva il compito di decidere, sulla base dello screening con criteri medici operato dal comitato tecnico-scientifico, chi doveva essere arruolato nella sperimentazione. Dato l'esiguo numero di apparecchi per la dialisi allora disponibili, questo significava che i membri del comitato dovevano decidere «chi vive e chi muore». Trent'anni dopo la vicenda venne rievocata, come uno dei luoghi di concepimento della bioetica, in un convegno su cui vedi A.R. Jonsen, ed., *The Birth of Bioethics*, in «The Hastings Center Report», Special Supplement, 23, 6, 1993; sul dibattito scaturito da quella vicenda cfr. A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1998, pp. 311 e sgg.

rivista *Science*³ ha dato conto delle reazioni del fronte antiabortista alla notizia che alcuni dei vaccini anti-covid19 in preparazione venivano sviluppati grazie a cellule ricavate decenni prima da feti abortiti.

Il fronte anti-abortista comprende numerose denominazioni religiose, ma qui farò riferimento alle reazioni di rappresentanti ufficiali della Chiesa cattolica romana, che sono quelle che hanno destato maggiore sorpresa. Si riteneva infatti che, sul punto in discussione, la Chiesa cattolica avesse ormai da tempo raggiunto una posizione favorevole all'uso di vaccini preparati ricorrendo a cellule fetali⁴, espressa in alcuni documenti ufficiali che, nel seguito, citerò con la sigla seguita dall'anno: Pontificia Accademia per la Vita, *Riflessioni morali sui vaccini preparati con cellule derivate da feti abortiti*, Roma, 2005 (PAV 2005)⁵; Congregazione per la dottrina della Fede, *Istruzione Dignitatis Personae su alcune questioni di bioetica*, Roma, 2008 (CDF 2008)⁶; Pontificia Accademia

³ Cfr. M. Wadman, *Vaccines that use human fetal cells draw fire*, in «Science», vol. 368, issue 6496, 2020, pp. 1170-1171.

⁴ Così la posizione della Chiesa cattolica viene in genere catalogata in letteratura: cfr. J.D. Grabenstein, *What the World's religions teach, applied to vaccines and immunoglobulines*, in «Vaccine», 31, 2013, pp. 2011-2023; A. Giubilini, *The Ethics of Vaccination*, Palgrave Macmillan, 2019 (<https://doi.org/10.1007/978-3-030-02068-2>).

⁵ Non sono riuscito a trovare, sul sito del Vaticano e della PAV, traccia di questo documento che, in realtà, è il riassunto (in inglese) di un rapporto redatto (in italiano) da una commissione di esperti su incarico della PAV, a sua volta incaricata di questo compito dalla Congregazione per la dottrina della fede, alla quale si era rivolta la signora Debra Vinnedge, direttore esecutivo dell'associazione *Children of God for Life*, per avere dei chiarimenti sul diritto dei genitori ad opporsi alla vaccinazione obbligatoria dei bambini con vaccini preparati con linee cellulari derivate da feti abortiti. Il riassunto è allegato alla lettera di risposta alla signora Vinnedge, firmata dall'allora Presidente della PAV, Elio Sgreccia, ed è stato pubblicato nella sezione Documentazione di *Medicina e Morale*, 2005, n.3, pp.618-626, insieme a un articolo di A. R. Luño, *Riflessioni etiche sui vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti* (ibid.); l'anno successivo il riassunto è stato pubblicato negli Stati Uniti («The National Catholic Bioethics Quarterly», Autumn 2006, pp. 541-549) insieme ad alcuni articoli di commento e ha dato luogo a un ampio dibattito.

⁶www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitatis-personae_it (cfr.in particolare i §§ 34 e 35 sull'uso di materiale biologico umano di origine illecita).

per la Vita, *Nota sull'uso dei vaccini*, Roma, 2017 (PAV 2017)⁷; Congregazione per la dottrina della Fede, *Nota sulla moralità dell'uso di alcuni vaccini Covid-19* (CDF 2020)⁸; Commissione vaticana Covid-19, *Vaccino per tutti. 20 punti per un mondo più giusto e sano*, Roma 2020 (CVC, 2020)⁹.

Diciamo innanzi tutto che, benché concordanti sull'indicazione finale favorevole all'uso di questi vaccini, questi documenti presentano alcune differenze di accento e di priorità nell'indicare le condizioni di ammissibilità. Non posso analizzarli in dettaglio, ma un punto merita di essere richiamato.

Pav 2005 si presenta come un documento che chiama a una battaglia politica e culturale mirata, da un lato, a «rendere difficile la vita alle industrie farmaceutiche che agiscono immoralmente e senza scrupoli»; e, dall'altro, a fare pressione con ogni mezzo sulle autorità pubbliche affinché si adoperino per rendere disponibili «al più presto» vaccini esenti da collegamenti con l'aborto, in modo da eliminare al più presto possibile la condizione di «coercizione morale della coscienza dei genitori che sono costretti a scegliere tra l'agire contro la propria coscienza e il mettere a rischio la salute dei propri figli e della popolazione nel suo complesso». Con queste parole si chiude il documento, che solo a queste condizioni riconosce accettabile il ricorso a vaccini «macchiati», ma come *ultima ratio*, in assenza di alternative e su basi temporanee. E in effetti nelle conclusioni troviamo *al primo posto* l'appello all'obiezione di coscienza: «C'è una grave

⁷www.academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%pdf/2017/vaccini%italia.pdf.

La Nota è stata pubblicata insieme all'Ufficio per la Pastorale della salute della CEI e all'Associazione dei medici cattolici italiani.

⁸www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20201221_nota-vaccini-anticovid_it.html.

⁹www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pontacd_1ife_doc_20201229_covid19-vaccinopertuttti_it.html. In questo documento c'è il rinvio ai due precedenti documenti della PAV, ma se si clicca sulla parola NOTE si viene rinviati al sito della PAV dove però compare solo il secondo documento (quello del 2017), mentre del primo si dice soltanto che «potrebbe a breve essere rivisto e aggiornato». Quest'ultima formula compare anche nel documento del 2017.

responsabilità ad usare vaccini alternativi e a fare obiezione di coscienza nei confronti di quelli che presentano problemi morali». Questo tono da battaglia si è progressivamente attenuato nei documenti successivi. Nessuno di essi fa più cenno all'obiezione di coscienza e scompare anche il tema della «coercizione morale» (che fa comprendere come per PAV 2005 quei vaccini *non* fossero esenti da problemi morali), poiché - nelle parole di CDF 2020, §3 - «è perciò da ritenere che in tale caso si possano usare *tutte le vaccinazioni* riconosciute come clinicamente sicure ed efficaci *con coscienza certa* che il ricorso a tali vaccini non significhi una cooperazione formale all'aborto dal quale derivano le cellule con cui i vaccini sono stati prodotti». (corsivi miei). Dunque, *tutti i vaccini* sono, in questo documento, esenti da problemi morali e possono essere usati in buona fede¹⁰; e a sostegno di questa indicazione questo, e gli altri documenti successivi al primo - ma anche numerosi interventi nel dibattito - insistono nell'attenuare e minimizzare il collegamento tra i vaccini e l'aborto: si osserva che si è trattato di pochissimi aborti, avvenuti parecchi decenni fa e quindi «remoti», che le cellule sono state «immortalizzate» cosicché non è necessario ricorrere a nuovi aborti per ottenerne di nuove e così via¹¹.

¹⁰ Ma se *tutti* i vaccini sono moralmente accettabili, che senso ha l'affermazione contenuta nel paragrafo precedente secondo cui questi vaccini sono accettabili «quando non sono disponibili vaccini contro il Covid-19 *eticamente ineccepibili*»? (corsivo mio).

¹¹ Per la verità, le cose non stanno esattamente in questi termini. Sulla vicenda di queste cellule c'è una nutrita letteratura, sia scientifica sia di riflessione etica. Mi limito a rinviare a M. Wadman, *The truth about fetal tissue research*, in «Nature», 528, 181, 2015, pp. 178-181; e Id., *The Vaccine Race: Science, Politics, and the Human Costs of Defeating Disease*, Viking, New York 2017. Va ricordato che le cellule derivate negli anni '60 e '70 e «immortalizzate» sono diventate una sorta di «gold standard» nella ricerca biomedica e hanno un ruolo pressoché insostituibile in molte ricerche finalizzate alla produzione non solo di vaccini, ma anche di molti altri farmaci di uso comune, e sono usate anche per testare alimenti, cosmetici ecc. Su una delle linee cellulari più note e usata in alcuni dei vaccini anti-covid19 cfr. A. Wong, *The Ethics of HEK 293*, in «The National Catholic Bioethics Quarterly», Autumn 2006, pp. 473-495. La sigla HEK indica una linea cellulare ricavata da cellule del rene di un feto abortito probabilmente nel 1972 e il numero indica che l'immortalizzazione è avvenuta dopo 292 tentativi falliti (il che rende inverosimile che all'origine di questo processo ci sia stato solo un aborto: qualcuno parla di almeno 100 aborti). Una

Comunque, a parte queste differenze, tutti i documenti concordano nel sostenere che i cattolici possono in buona fede, a certe condizioni, far uso di vaccini nella cui preparazione sia stato usato materiale biologico di origine “illecita” (per usare il linguaggio di CDF 2008); e concordano anche sull’argomento che permette di giungere a questa conclusione. Nelle parole di CDF 2020: «La ragione fondamentale per considerare moralmente lecito l’uso di questi vaccini è che il tipo di cooperazione al male (*cooperazione materiale passiva*) dell’aborto procurato da cui provengono le medesime linee cellulari, da parte di chi utilizza i vaccini che ne derivano, è *remota*». A fronte di ciò, la stessa Nota della CDF registra però l’esistenza di «differenti pronunciamenti sui *mass media* di Vescovi, Associazioni cattoliche ed Esperti, fra loro diversificati e talvolta contraddittori, che hanno anche sollevato dei dubbi riguardo alla moralità dell’uso di questi vaccini».

Come si spiega che una posizione così autorevole, data la fonte da cui proviene, e avallata dal gesto di Papa Francesco che si è sottoposto a vaccinazione e ha dichiarato che si tratta di un «obbligo morale»¹², sia risultata poco convincente o addirittura inaccettabile per alcuni esponenti del mondo cattolico? E aggiungo subito: non da ora. In effetti il dibattito in corso è una riedizione del dibattito apertosi già verso la fine degli anni '90 del secolo scorso sulla liceità della derivazione e uso di cellule staminali da embrioni (cui si applicano gli stessi principi applicati al caso

ricerca su PubMed registra più di trentamila citazioni di questa linea cellulare e ciò ne testimonia la grande diffusione nella ricerca. Altre sigle ricorrenti sono WI 38 e MRC 5 (cui in particolare si riferisce PAV 2005), la prima sviluppata nel 1962 e la seconda nel 1966; nel 1985 è stata sviluppata la linea nota come PER C6 e, infine, nel 2015 Walvax2, sviluppata da un team cinese specificamente per la produzione di vaccini. Tutto questo mostra chiaramente come non si sia trattato di uno o due aborti compiuti *una tantum*, per così dire, ma di un atto ripetuto nel tempo e legato a quel che, in alcuni interventi, viene chiamata «l’industria dell’aborto». Aggiungo che le modalità di reperimento dei tessuti dai feti rendono necessaria una qualche forma di collaborazione tra chi effettua l’aborto e chi preleva i tessuti.

¹² Va però ricordato che in CDF 2020 § 5 c’è scritto che «la vaccinazione non è, di norma, un obbligo morale e che, perciò, deve essere volontaria». Papa Francesco ha esaminato la Nota e ne ha approvato la pubblicazione.

delle cellule fetali) e, poco dopo – esattamente dopo la pubblicazione del documento PAV 2005 – sulla liceità di vaccini preparati a partire da cellule ricavate da aborti. Il tema dottrinale è in effetti lo stesso e cioè l’appropriatezza dell’argomento della cooperazione al male per trattare la fattispecie che ci interessa e cioè l’uso dei vaccini preparati a partire da cellule fetali. Sia pure in sintesi, conviene esporre i capisaldi di questo argomento.

3. Cooperazione al male

Si tratta di un argomento di etica pratica, particolarmente (ma non soltanto) coltivato dalla teologia morale cattolica¹³, che trova applicazione in numerose situazioni della vita sociale, in specie, ma non soltanto, in ambito sanitario. È evidente, infatti, che il nostro agire sociale si intreccia inevitabilmente, direi quotidianamente, con l’agire degli altri: a meno che uno non viva in estrema solitudine (e forse neppure in quel caso), è impossibile evitare modalità più o meno immediate e attive di cooperazione con gli altri. Può allora sorgere il timore che possa esservi «un legame tra la propria azione e un’azione moralmente cattiva compiuta da altri»¹⁴, e l’argomento della cooperazione al male consente di ragionare sul trasferimento del disvalore, imputato al primo atto immorale, agli atti degli altri agenti coinvolti in modo da poter stabilire se, e a che punto, tale trasferimento eventualmente cessi e chi si trova a cooperare possa essere esente dalla colpa morale della complicità con l’atto immorale¹⁵. Il trasferimento del

¹³ La prima sistematizzazione dell’argomento della cooperazione al male viene attribuita a Sant’Alfonso de Liguori nella sua *Theologia Moralís*, la cui prima edizione risale al 1748.

¹⁴ PAV 2005. Tra i documenti ricordati questo è l’unico che comprende un paragrafo dedicato ad illustrare questo argomento e qui ne seguo la traccia avvalendomi anche di altre fonti.

¹⁵ Nella vicenda compaiono molti attori, con responsabilità diversificate: chi ha eseguito l’aborto, chi ha prelevato le cellule dal feto abortito, chi le ha “immortalizzate” e ne ha ricavato le linee cellulari poi messe in commercio, chi le ha usate per preparare o testare farmaci e vaccini e infine chi usa questi farmaci e vaccini. Per meglio aderire all’attuale dibattito, in questo articolo

disvalore dipende, infatti, da numerosi fattori circostanziali (soggettivi e oggettivi) che la dottrina esamina e valuta in riferimento a una serie di distinzioni concettuali che permettono di stabilire se la complicità esiste o meno e, comunque, di graduare la colpa in relazione alla situazione in cui si trova chi coopera. In breve, la prima e fondamentale distinzione è quella tra *cooperazione formale e materiale*. La prima si verifica quando chi coopera condivide l'intenzione malvagia del primo agente e in questo caso non c'è luogo a procedere: l'accusa di complicità scatta pienamente e chi coopera è colpevole tanto quanto chi ha compiuto o compirà l'atto malvagio.

Quando invece l'agente morale si trova a cooperare con l'azione immorale di un altro senza dividerne l'intenzione cattiva, si configura una *cooperazione materiale*, la cui gravità viene valutata in base ad alcune coppie concettuali elaborate dalla dottrina. La cooperazione può essere, infatti, *immediata (o diretta)* quando si coopera all'esecuzione dell'atto malvagio in sé stesso, oppure *mediata (o indiretta)* quando si coopera a realizzare le condizioni in cui l'atto viene da altri compiuto, rendendone possibile l'esecuzione; ancora, può essere *prossima o remota*¹⁶, *determinante o non determinante* (a seconda della collocazione della cooperazione nella catena causale che porta all'evento cattivo). Infine, occorre distinguere tra una cooperazione materiale *attiva e una passiva*: la prima si concretizza in *atti* di cooperazione (valutati in base alle distinzioni sopra riportate), mentre la seconda si riferisce all'*omissione di atti* di denuncia o, persino, di impedimento dell'azione malvagia.

concentrerò l'attenzione su quest'ultimo attore. Per alcune considerazioni sulle altre figure rinvio a D. Neri, *La regola e l'eccezione: osservazioni sulla Istruzione Dignitatis personae*, in «Bioetica. Rivista interdisciplinare», 4, 2008, pp. 553-563.

¹⁶ Si noti il termine "remoto" non si riferisce soltanto alla vicinanza o distanza di tempo, ma al grado di contribuzione all'atto cui si coopera, contribuzione che va valutata, in ogni singola fattispecie, in base a una griglia composta da prossimità temporale, geografica e causale. La riduzione alla sola dimensione temporale fa parte della strategia di minimizzazione di cui dico nel testo.

4. La cooperazione passiva

Sofferamoci prima di tutto su quest'ultima forma di cooperazione, che è utile per comprendere perché, sia pure di tanto in tanto, si riaccende la discussione sulla questione che stiamo esaminando. Tutti i testi sopra ricordati sottolineano la necessità di una pubblica denuncia che prenda le distanze dall'atto malvagio, onde testimoniare la propria non condivisione e anche per evitare di «dare l'impressione di una certa tolleranza o accettazione tacita di azioni gravemente ingiuste. Ciò infatti contribuirebbe a aumentare l'indifferenza, se non il favore con cui queste azioni sono viste in alcuni ambienti medici e politici» (CFD 2008, § 35) e questo potrebbe contribuire – complici anche gli indubbi benefici prodotti dai vaccini – a creare «un consenso sociale generalizzato all'operato delle industrie farmaceutiche che li producono in modo immorale»¹⁷.

Da ciò, quindi, l'obbligo morale della pubblica denuncia: «È evidente l'obbligo morale di tutti i soggetti coinvolti nella ricerca, nella produzione, nella commercializzazione e nella somministrazione di un vaccino (ciascuno dei quali ha responsabilità differenti verso l'uso di cellule fetali da aborti elettivi in ordine al vaccino stesso) di dissociarsi formalmente e pubblicamente dall'atto di aborto che è all'origine remota della produzione di linee cellulari fetali»¹⁸.

Quest'obbligo grava, in primo luogo, sulle organizzazioni (Chiese, ospedali, centri di ricerca ecc.) che devono farsi portavoce della denuncia e – come sta avvenendo nel caso in questione – fare pressione sulle autorità affinché usino i fondi pubblici per preparare vaccini di cui tutti i cittadini possono fruire in buona

¹⁷ R. Colombo, *Vaccini anti-covid19 da aborti? La Chiesa: leciti a certe condizioni*, in «Avvenire», 26 agosto 2020.

¹⁸ *Ibid.*

fede¹⁹. L'obbligo grava anche sui medici e sui genitori che accettano la somministrazione di questi vaccini per i propri figli (e, si suppone, per se stessi): non è chiaro, tuttavia, se quest'obbligo possa considerarsi assolto *una tantum*, per così dire, attraverso una delega alle organizzazioni di cui sopra, oppure richieda atti personali di denuncia ripetuti a ogni uso dei vaccini, anche in occasione di quelli comunemente somministrati ai bambini nei primi anni di vita.

Infine, quest'obbligo grava anche sui ricercatori, ai quali però viene ingiunto non solo di dissociarsi, ma anche, e soprattutto, di evitare di fare uso, per le loro ricerche, del materiale biologico che altri ottengono mediante lo sfruttamento della vita umana innocente. È da notare, infatti, che per i ricercatori che usassero quelle cellule la dissociazione pubblica non basterebbe ad assolverli dalla colpa morale. Ci sarebbe infatti – nota CDF 2008, § 34 – una evidente «contraddizione nell'atteggiamento di chi afferma di non approvare l'ingiustizia commessa da altri, ma nel contempo accetta per il proprio lavoro il materiale biologico che altri ottengono mediante tale ingiustizia».

¹⁹ Non è facile comprendere la ragione di queste pressioni dato che, secondo CDF 2020, *tutti* i vaccini sono esenti da problemi morali. La questione va inquadrata nel contesto più ampio della ricerca su tessuti fetali che, in USA, cambia ad ogni cambio di amministrazione. Solo per ricordare l'ultima (per ora) puntata, nel luglio 2019 il presidente Trump ha bloccato l'erogazione di finanziamenti pubblici (quelli erogati dal NIH) per ricerche su materiale fetale derivato da aborti procurati (ma non sulle linee cellulari già esistenti: una sorta di «etica a tempo») e ha imposto che le richieste siano sottoposte a una valutazione etica da parte di una commissione appositamente istituita e composta per due terzi da membri già dichiaratamente contrari all'uso di materiale biologico da feti abortiti (cfr. M. Wadman, J. Kaiser, *Abortion opponents dominate Trump's fetal tissue review board*, in «Science», 369, 6504, 2020, p. 610). Nel luglio 2020 questa commissione ha esaminato 14 richieste di finanziamento e ne ha bocciate 13 (Cfr. NIH, Report of the Human Fetal Tissue Research Ethics Advisory Board, July 31 2020: https://osp.od.nih.gov/wp-content/uploads/HFT_EAB_FY2020_Report_0818202) generando così un potenziale conflitto con la FDA che prescrive, in certi casi, l'effettuazione di test su tessuti fetali. Uno dei primi atti di Joe Biden è stato quello di sciogliere la commissione e eliminare il blocco (cfr. K. Servick, *NIH lifts restrictions on fetal tissue research*, in «Science», 32, 6540, 23 aprile 2021, p. 329).

I ricercatori “di buona coscienza” devono quindi scegliere vie di ricerca che non prevedano l’uso delle cellule “incriminate” e – almeno nel caso in questione – non ci sono certo difficoltà a farlo dato che sono ormai centinaia i vaccini in studio.

Tuttavia, a proposito dei ricercatori, vorrei esporre una osservazione che serve soprattutto a mostrare quanto ampia può essere l’estensione dell’argomento della cooperazione. Supponiamo che un ricercatore di buona coscienza, nel mandare avanti la sua ricerca che non prevede l’uso di materiale biologico illecito, si trovi nella necessità di utilizzare le *conoscenze* che altri suoi colleghi hanno ottenuto utilizzando quel tipo di materiale: potrà usare queste conoscenze senza il timore di incorrere nella cooperazione al male? A fronte del male assoluto consistente nello sfruttamento della vita umana innocente (con l’aborto procurato o con la sperimentazione sugli embrioni), il fatto che da tale sfruttamento si ottengano materiali o conoscenze è moralmente rilevante? Qui non mi interessa cercare di individuare risposte a questa domanda, mi interessa solo mostrare che il principio della cooperazione al male può avere una estensione pressoché incontrollabile.²⁰

²⁰ Nel 2005, nel corso di un convegno tenuto in Vaticano, un autorevole membro della PAV ha addirittura esteso il principio della complicità al voto elettorale, dichiarando che «votare per un candidato le cui convinzioni non siano rispettose dell’embrione costituisce una complicità con l’omicidio e, dunque, una grave mancanza di carità». Le reazioni di parte cattolica a questa dichiarazione ne hanno criticato i toni duri, ma ne hanno riconosciuto la correttezza sul piano teorico. Il voto è un atto immateriale, così come l’uso di conoscenze «contaminate». Ma se votare alle elezioni politiche può far incorrere nella complicità, perché mai non dovrebbe avere questo effetto anche il ricorso a vaccini nella cui preparazione siano state usate cellule fetali provenienti da aborti o a vaccini preparati usando le conoscenze generate da altri studiando materiale biologico “illecito”? Il tema dell’uso di conoscenze da altri ottenute in modo moralmente illecito si è sviluppato già negli anni ’50 a proposito dell’uso delle conoscenze ottenute dai medici nazisti e, da allora, il ricorso a questo esempio è diventato costante nelle discussioni sulla questione che qui ci interessa. Il tema è tornato, tra l’altro, nella discussione sulla ricerca sulle cellule staminali embrionali (cfr. R.M. Green, *Benefiting from ‘Evil’: An Incipient Moral Problem in Human Stem Cell Research*, in «Bioethics», 16, n. 6, 2002, pp. 544-556, su cui cfr. D. Neri, *The Race Toward ‘Ethically Universally Acceptable’ Human Pluripotent (embryonic-like) Stem Cells: Only a Problem of Sources?*, in «Bioethics», 5, 2011, pp. 260-266). Nel dibattito in corso trovo un accenno a questo tema in un articolo di Tommaso Scandroglio del 6 gennaio 2021 (<https://www.corrispondenzaromana.it/liceita-dei-vaccini-approfondimenti->

5. Le altre forme di cooperazione e l'appropriazione del male

Torniamo ora alle altre forme di cooperazione. Applicando le distinzioni concettuali al caso in questione (l'uso di vaccini), i documenti sopra ricordati giungono alla conclusione - sia pure, come s'è accennato, con importanti differenze di accento - che non esiste il timore di complicità con l'atto di aborto perché il tipo di cooperazione coinvolta è una *cooperazione materiale mediata, remota e non determinate* che, a certe condizioni, è moralmente incolpevole. Ci si può chiedere, tuttavia, se - da un punto di vista logico - sia corretto studiare il legame tra un atto del presente (l'uso dei vaccini) e un atto del passato (l'aborto) ricorrendo alla categoria della cooperazione. Può certo esservi una cooperazione *passiva*, per evitare la quale - come s'è detto prima - l'agente in questione deve pubblicamente dichiarare la sua contrarietà all'aborto e far sentire la sua voce con ogni mezzo. Può esservi anche una cooperazione *formale*, quando chi oggi compie l'azione non ha scrupoli morali nei confronti dell'aborto e quindi condivide l'intenzione del primo agente: ma questa fattispecie, sempre illecita, qui non ci interessa, poiché stiamo parlando di un agente che condanna l'aborto e si chiede se l'accettazione dei vaccini non configuri una qualche forma di complicità con l'aborto. Al di fuori di questi casi, è assai dubbio che sia corretto parlare di una cooperazione *materiale* tra l'atto del presente e l'atto del passato. In effetti, già all'inizio del 2000 - ma sulla base di una discussione ben più risalente - la correttezza di trattare il caso dei vaccini ricorrendo all'argomento della cooperazione al male è stata posta in discussione²¹. Si è osservato che la dottrina funziona

morali) che, sulla base di un interessante argomento, giunge alla conclusione che «non solo i dati di conoscenza sono moralmente neutri e quindi possono essere usati da altri ricercatori per finalità buone o malvagie, ma anche il materiale biologico ricavato da simili ingiuste sperimentazioni è di per se stesso eticamente neutro». Non posso approfondire il ragionamento di Scandroglio, ma ne rilevo il contrasto con CDF 2008, § 34, di cui sopra nel testo.

²¹ CFR. M. C. Kaveny, *Appropriation of evil: cooperation's mirror image*, in «Theological Studies», 61, 2000, pp. 280-313.

benissimo quando l'azione della quale si vuole accertare la liceità è *contemporanea* a quella giudicata illecita, e si traduce (sempre tenendo ferma la non condivisione dell'intenzione immorale) nel *contribuire*, sia pure in modo subordinato, al piano d'azione di altri e nel *facilitarne* l'esecuzione. Un esempio di scuola, citato in questo contesto²², è quello del servo che regge la scala grazie alla quale il suo padrone si appresta a entrare nella camera della sua amata per compirvi adulterio. Il servo deve essere sul posto, insieme al suo padrone, e la sua azione di sostegno (indipendentemente dal fatto che egli condivida o meno l'intenzione del padrone) si traduce in un contributo che facilita l'esecuzione dell'azione immorale.

Ora, l'azione che ci interessa nel caso dei vaccini non ha nessuna di queste caratteristiche, per la semplice, e ovvia - come è stato sottolineato in qualche intervento nell'attuale dibattito - ragione che non esiste alcun senso in cui la mia azione di oggi (assumere un vaccino) possa costituire un contributo alle (o una facilitazione delle) azioni illecite compiutesi nel passato (l'aborto, la successiva derivazione di cellule, l'uso di queste cellule per preparare vaccini ecc.). A parte, come s'è detto, il caso della cooperazione formale, l'azione di assumere il vaccino non può essere oggettivamente descritta come un atto di cooperazione materiale di alcun tipo e quindi, a lume di logica, non può dirsi - come invece dicono i documenti citati - che l'uso di questi vaccini è lecito perché la cooperazione implicata è di tipo materiale, mediata, remota e non determinante. In realtà, *non è implicata nessuna cooperazione materiale*: per riprendere la già citata espressione di PAV 2005, l'eventuale percezione di un legame tra la propria azione

²² M. C. Kaveny, cit., pp. 305 e sgg. L'esempio può sembrare una curiosità, ma nel 1679 Papa Innocenzo XI condannò come "lassista" la tesi che assolveva il servo dal peccato di complicità e ribadì anche per il servo la pena dell'inferno comminata al padrone. Questo esempio è citato da L. Lombardi Vallauri nella sua *Dissezione giuridica dell'inferno* (in «Biblioteca della Libertà», 148, 1999, p. 53) che, come è noto, gli costò la cattedra all'Università Cattolica di Milano.

e l'aborto può scaturire non dal timore di una qualche forma di (inesistente) cooperazione, ma dalla consapevolezza di *trarre beneficio* da un atto che si reputa moralmente sbagliato. Si tratta dunque di appropriazione (dei frutti) del male, non di cooperazione col male.

6. Un errore categoriale?

Trattare il caso della fruizione dei benefici del vaccino come un caso di cooperazione *materiale* è quindi concettualmente sbagliato, è un errore categoriale nella classificazione della realtà, perché sussume una fattispecie sotto una categoria non idonea. La proposta avanzata dalla teologa morale Kaveny è invece di studiare questo tipo di casi in cui si trae beneficio da un atto malvagio compiuto da altri, senza che esista alcun tipo di cooperazione materiale con quell'atto, con la categoria della «appropriation of evil» la cui fertilità viene studiata in relazione a casi classici, uno dei quali è appunto il caso dei vaccini e degli altri farmaci preparati grazie all'uso di cellule fetali²³.

Riprendendo la tesi di Kaveny, un teologo morale intervenuto nel dibattito in corso²⁴ ha sostenuto che la ragione fondamentale dell'insoddisfazione di alcuni vescovi e alcune organizzazioni cattoliche nei confronti dell'attuale posizione ufficiale della gerarchia romana è dovuta proprio al fatto che tale posizione è fondata su uno strumento concettuale inadatto. Trattare una questione di «trarre beneficio» con le categorie concettuali della cooperazione è un po' come tentare di mettere il piede destro nella scarpa sinistra: se si forza un po' ci entra, ma il tutto appare quanto meno poco convincente e incoerente. È appunto questo, secondo questo studioso, ad aver generato quei fraintendimenti e differenti pronunciamenti da parte di Vescovi e organizzazioni cattoliche

²³ M. C. Kaveny, cit., pp. 294-297.

²⁴ S. Kampowski, *Cooperation, appropriation and vaccine research*, <https://www.catholicworldreport.com/2021/01/24>.

ricordati da CDF 2020. A suo dire, le conclusioni autorevoli riaffermate dalla CDF sarebbero apparse più plausibili e meno soggette ad essere fraintese se fossero state argomentate usando la categoria dell'appropriazione del male invece di quella della cooperazione al male.

Tuttavia, se è vero che da un punto di vista logico la categoria della appropriazione si mostra molto più idonea della cooperazione a trattare casi di questo genere, è però da dubitare che l'uso di questa nuova categoria avrebbe permesso di giungere alla conclusione favorevole all'uso dei vaccini in maniera talmente convincente da evitare la resistenza e il rifiuto della posizione della gerarchia romana.

7. Scandalo

Una delle reazioni più dure e decise nei confronti della posizione favorevole ai vaccini è stata espressa dal vescovo ausiliare di Astana (Kazakistan) Athanasius Schneider dapprima in un articolo pubblicato l'11 dicembre 2020 su *Crisis Magazine*²⁵ e poi in un intervento tenuto 19 febbraio 2021, durante una conferenza online organizzata da *Life Site News* dal titolo "Unmasking COVID-19: Vaccines, Mandates, and Global Health", che ha dato luogo a una mobilitazione per il lancio di un nuovo movimento per la vita²⁶. Con un linguaggio assai crudo, questa lettera dice due cose importanti per il nostro discorso.

²⁵ <https://crisismagazine.com/2020/covid-vaccines-the-ends-cannot-justify-the-means>.

²⁶ <https://www.lanuovabq.it/it/nuovo-movimento-pro-vita-no-alluso-di-cellule-fetali>. Questo appello prende atto della pervasività dell'uso di tessuti fetali (v. sopra la nota 11) e impegna gli aderenti a battersi affinché «nessun vaccino, nessun farmaco, nessun cosmetico, nessun alimento [sia] prodotto o sperimentato utilizzando cellule umane embrionali e/o fetali, ricavate dall'uccisione di un innocente» e a «boicottare (ad esempio, rifiutandosi di esserne clienti, azionisti, obbligazionisti, etc.) tutte quelle imprese che nella propria attività produttiva o sperimentale facciano uso di cellule embrionali e/o fetali». Confesso che non riesco a immaginare (forse soffro di mancanza di immaginazione) come questo appello possa realizzarsi nella vita quotidiana.

La prima è una sbrigativa liquidazione del ricorso all'argomento della cooperazione al male. Si tratta - scrive il vescovo - di un argomento astratto (come anche quello del «doppio effetto» talora tirato in ballo a questo proposito), che può andar bene per affrontare tutta una serie di casi, come il pagare le tasse oppure comprare prodotti realizzati con manodopera ridotta a livello di schiavitù, ma che non è in nessun modo applicabile in funzione giustificativa all'uso dei vaccini "contaminati" da cellule da feti abortiti: «Usando tali vaccini e farmaci, che utilizzano linee cellulari provenienti da bambini abortiti, beneficiamo fisicamente dei "frutti" o "benefici" di uno dei più grandi mali dell'umanità, vale a dire il crudele genocidio dei nascituri». Siamo dunque nel contesto dell'appropriazione del male e il vescovo Schneider non fa sconti: questa appropriazione è sempre colpevole, non importa quanto remoto nel tempo sia l'atto immorale originario e non importa neppure se l'appropriazione venga accompagnata da rituali proclami di rifiuto dell'aborto: «Come possiamo essere e proclamare di essere contro l'aborto con la massima determinazione quando accettiamo vaccini contaminati dall'aborto, quando all'inizio di questi vaccini sta l'omicidio di un bambino?».

Il vescovo mette in campo - non so con quanta cognizione di causa, dato che non ci sono citazioni - tutti gli aspetti soggettivi ed oggettivi connessi al tema dell'appropriazione²⁷ e il suo obiettivo non sono tanto i cattolici che accedono alle vaccinazioni (lo fanno da tempo), quanto la gerarchia romana che, ratificando e promuovendo la vaccinazione, sta compiendo un atto che nella tradizione morale della Chiesa cattolica viene annoverato sotto la categoria dello scandalo. In senso teologico, scandalo vuol dire compiere un'azione che per sua natura o a causa delle circostanze può diventare per altri occasione per reiterare comportamenti immorali. Ed è questo

²⁷ Questi aspetti vengono analizzati con riferimento a una nutrita casistica da M.C. Kaveny, cit., e ripresi anche da A.R. Pruss, *Cooperation with past evil and use of cell-lines derived from aborted fetuses*, in «Linacre Quarterly», 2004, pp. 335-350. Il tema compare anche in numerosi interventi nel dibattito attuale.

appunto quel che, secondo il vescovo, sta accadendo: «Guardando la risposta della Chiesa cattolica, gli abortisti e i responsabili della ricerca biomedica concluderanno che la gerarchia ha acconsentito a questa situazione che comprende un'intera catena di crimini contro la vita, e che giustamente può essere descritta come una "catena di morte».

Tralasciando altre osservazioni, passo alla seconda cosa importante del discorso di Schneider, che è il richiamo a un passo dell'*Evangelium Vitae* di Giovanni Paolo II: «Nessuna circostanza, nessuna finalità, nessuna legge al mondo potrà mai rendere lecito un atto che è intrinsecamente illecito, perché contrario alla Legge di Dio, scritta nel cuore di ogni uomo, riconoscibile dalla ragione stessa, e proclamata dalla Chiesa. La valutazione morale dell'aborto è da applicare anche alle recenti forme di intervento sugli embrioni umani che, pur mirando a scopi in sé legittimi, ne comportano inevitabilmente l'uccisione»²⁸.

8. Cambiamento di paradigma?

Nel richiamare questo passo, il vescovo Schneider mostra di ispirarsi all'insegnamento morale, tradizionale nella dottrina della Chiesa cattolica, secondo cui esistono atti che sono sempre intrinsecamente illeciti, per il tipo di atti che sono e indipendentemente dalle intenzioni di chi li compie e dalle loro conseguenze. L'originaria e *intrinseca* immoralità di questi atti macchia tutto quel che ne può derivare, anche in termini di benefici, e non può mai, in nessun modo, essere condonata e neppure avere l'apparenza di esserlo.

Col gergo di scuola, diremo che l'insegnamento morale tradizionale si traduce in un'etica deontologica con (almeno) un principio o valore assoluto, che impone obblighi inderogabili, come appunto richiede la logica dell'aggettivo «assoluto». Proprio in grazia di

²⁸ Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, § 62 e 63 (www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html).

questa struttura la dottrina ha avuto bisogno di elaborare strumenti concettuali (come l'argomento della cooperazione al male o la dottrina del doppio effetto) per affrontare e risolvere casi della vita reale che, da rari come potevano essere al tempo di Sant'Alfonso, sono diventati, specie in ambito sanitario, sempre più frequenti. Ma i margini di manovra di questi strumenti sono strettamente vincolati all'assunto fondamentale dell'esistenza di atti intrinsecamente immorali, che va sempre e in ogni caso salvaguardato. Nel 1993 Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Veritatis Splendor*²⁹, condannò in modo chiaro e netto le interpretazioni (che in altri tempi si sarebbero definite "lassiste") di questi strumenti concettuali, che in pratica finivano per vanificare l'insegnamento tradizionale circa l'esistenza di «atti che, nella tradizione morale della Chiesa, sono stati denominati "intrinsecamente cattivi" (*intrinsece malum*)» (§ 80). Ribadendo che se «gli atti sono intrinsecamente cattivi, un'intenzione buona o circostanze particolari possono attenuarne la malizia, ma non possono sopprimerla», il Papa conclude: «Per questo, le circostanze o le intenzioni non potranno mai trasformare un atto intrinsecamente disonesto per il suo oggetto in un atto «soggettivamente» onesto o difendibile come scelta» (§ 81).

Questo è, in estrema sintesi, l'insegnamento tradizionale della chiesa ed è ad esso che si ispirano Schneider e i suoi seguaci. Beninteso, il richiamo all'insegnamento tradizionale non manca certo nei documenti della gerarchia romana citati; e resta materia di controversia la misura in cui l'accettazione dei benefici prodotti da un atto intrinsecamente immorale possa far venire meno la forza di tale insegnamento. Mi sembra indubbio, tuttavia, che nell'attuale dibattito la forza di questo insegnamento venga attenuata in ragione delle circostanze eccezionali in cui ci troviamo, che portano in primo piano il perseguimento del «bene

²⁹www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

comune»³⁰. E poiché le circostanze, per quanto eccezionali, possono servire – come dice la *Veritatis Splendor* – ad attenuare la malizia, ma non a sopprimerla, possiamo dire che quando i documenti citati (tranne il primo) dichiarano esenti da problemi morali *tutti* i vaccini in qualche modo legati all’aborto, stanno rinunciando al caposaldo dell’insegnamento tradizionale? In questo caso, la struttura teorica dell’etica propria della Chiesa cattolica passerebbe dalla categoria delle etiche deontologiche con doveri assoluti alla categoria delle etiche deontologiche con doveri *prima facie*, cioè doveri che stanno tutti sullo stesso piano quanto a obbligatorietà, cosicché quale dei doveri che costituiscono il tessuto dell’ordine morale prevalga sugli altri in determinati momenti dipende dalla natura delle circostanze. Si tratterebbe certamente di un cambiamento radicale (e, per quanto mi riguarda, augurabile); e, sebbene forse ancora prematuro, non mi sembra infondato porsi questo problema che, tra l’altro, emerge con chiarezza in un articolo di Francesco D’Agostino pubblicato su *Avvenire* il 3 aprile 2021³¹.

D’Agostino sostiene che la pandemia Covid 19 potrebbe avere, tra gli altri, l’effetto di mettere in crisi *irreversibilmente* le stesse strutture concettuali della bioetica, che egli riconduce a due modelli: quello principialista e quello utilitarista. Premetto che

³⁰ Cfr., in particolare, il documento della Commissione vaticana Covid 19 citato alla nota 9, che inquadra questo tema nell’insegnamento di Papa Francesco circa la dottrina sociale della Chiesa. Sul carattere dirimente dell’appello al bene comune c’è da registrare una dura polemica, interna al tradizionalismo cattolico, tra Roberto de Mattei (*On the moral liceity of the vaccination*, Ed. Fiducia, Roma, 2021) e Christofer Ferrara (*Covid Vaccines, the Common Good, and Moral Liceity: a Response to Professor de Mattei – Part I*: https://catholicfamilynews.com/blog/2021/04/18/covid-vaccines-the-common-good-and-moral-liceity-a-response-to-professor-de-mattei-part-i/#_edn36).

L’opposizione alla gerarchia romana nel caso dei vaccini è ovviamente solo l’ultimo atto di una opposizione più generale ai cambiamenti introdotti da Papa Francesco (il cui papato viene dichiarato “disastroso” da Christofer Ferrara) su molte questioni bioetiche. In proposito rinvio a L. Lo Sapio, *Bioetica cattolica e bioetica laica nell’era di Papa Francesco. Cosa è cambiato?*, con un saggio di G. Fornero, UTET, Milano 2017.

³¹ F. D’Agostino, *Pericoloso effetto-covid anche sui paradigmi bioetici*, www.avvenire.it.

questa caratterizzazione dell'ambito della bioetica non mi convince, la trovo anzi piuttosto limitativa, ma non è questo il punto che intendo discutere in questa sede. Quel che interessa è che, parlando del principialismo, D'Agostino lo descrive come una struttura che presenta «valori assoluti e inderogabili (i cosiddetti "principi non negoziabili")». Questo forse non è vero di tutte le forme di principialismo, ma certamente quella descritta da D'Agostino è la forma di principialismo incorporata nell'insegnamento tradizionale della Chiesa cattolica e D'Agostino ne dichiara «irreversibile» la crisi (insieme, ovviamente, all'altro paradigma): «Come, insomma, ad avviso di molti, l'etica sarebbe ormai evaporata, abbandonando ogni pretesa e ogni appello alla verità, così starebbe ormai evaporando la bioetica, con buona pace dei tanti comitati, locali, nazionali e internazionali che cercano di farla sopravvivere, ossigenandola in continuazione. È una conclusione molto conturbante, questa, con la quale dovremo tornare a fare seriamente i conti». A tutta prima, non credo di poter condividere il pessimismo sulle sorti della bioetica che traspare da queste parole. Preferisco pensare che si tratti di una crisi di crescita e di trasformazione: in quale direzione, è ancora presto per poterne delineare i contorni.

LUIGI PELLIZZONI

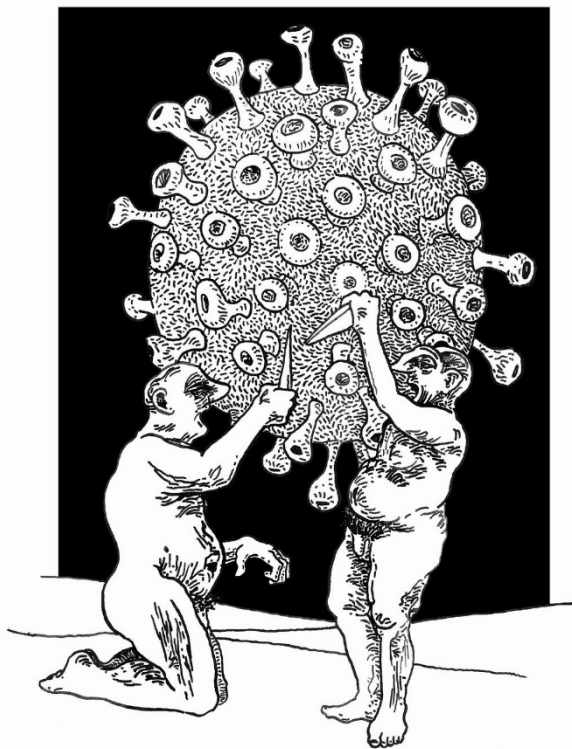
CRONOPOLITICA DELL'ECCEZIONE.

PANDEMIA E TARDO CAPITALISMO

1. Introduzione 2. Emergenza o eccezione? 3. Pandemia e ontologia
4. Modernità e politica del tempo 5. La politica del tempo del tardo capitalismo
6. Messianismo e tardo capitalismo 7. Conclusione

ABSTRACT: *CHRONOPOLITICS OF THE EXCEPTION.
PANDEMIC AND LATE CAPITALISM*

The debate over the Sars-CoV-2 pandemic developed in the early months of 2020 set a contrast between those claiming the emergency measures to be extraordinary but justified and legally grounded and those who inscribed them in a process of normalization of the state of exception. After noting shortcomings of both positions, the paper argues that the state of exception that is being imposed is based on a peculiar ontology and anticipatory politics. The first, contrary to what is assumed by plenty of social theory, builds not on the affirmation but on a denial of the distinction between nature and society; the second relies on a temporal structure that is no longer the linear one typical of modernity, but is rather akin to Pauline messianism. To understand today's dynamics of domination and assess the social forces opposing them, an accurate analysis of the politics of time established by late capitalism is indispensable.



1. Introduzione

L'esplosione della pandemia Sars-Cov-2 ha sollevato fin dai primi mesi un dibattito sulle risposte elicitate. Molti hanno insistito sul carattere straordinario ma legalmente fondato dello stato di emergenza, giustificato dalla preminenza del diritto alla salute. Altri hanno invece sostenuto che l'emergenza Covid-19 costituisce un ulteriore, forse cruciale, passo in direzione di una normalizzazione dello stato di eccezione.

In questo contributo provo a riflettere sulla questione collocandola nel quadro dell'ontologia e della politica del tempo tardo-capitalista. Nella prima sezione riassumo i termini della controversia sviluppatasi in Italia nella primavera 2020 rilevando insufficienze presenti in entrambe le posizioni. Significativa è la loro convergenza, da prospettive opposte, sulla distinzione tra natura e società; distinzione la cui negazione, sostengo, è invece proprio ciò su cui il dominio oggi si fonda. La connotazione amministrativa data alle misure di emergenza sottolinea inoltre il carattere processuale, piuttosto che puntuale, dello stato di eccezione. Per cogliere il modo in cui esso si dispiega mi concentro sull'evoluzione recente del regime delle anticipazioni. È nella struttura temporale della *pre-emption* e della *preparedness*, suggerisco, che si può cogliere il modo in cui procede la normalizzazione. Una struttura "messianica" affine, anche se non coincidente, con quella paolina. La conclusione è nel solco delle suggestioni di Benjamin sullo stato di eccezione e il tempo messianico come opportunità per un cambio di rotta. Ciò che appare indispensabile, al fine di una comprensione delle odierne dinamiche di dominio, è un'analisi accurata della politica del tempo instaurata dal tardo capitalismo.

2. Emergenza o eccezione?

Nella primavera 2020 si sviluppa in Italia un acceso dibattito su come interpretare la risposta all'insorgere della pandemia, ossia la dichiarazione dello stato di emergenza e le conseguenti restrizioni a fondamentali libertà. Due le principali posizioni. La prima è quella di chi legge lo stato di emergenza nei termini di una situazione straordinaria, richiedente azioni commisurate ma non eccedenti l'ordinamento giuridico. Emblematica al riguardo è la tesi del costituzionalista Gustavo Zagrebelski, secondo cui il carattere straordinario degli eventi ben giustifica le misure restrittive adottate dal governo. Esse non rappresenterebbero un

vulnus a diritti fondamentali. Non solo lo stato di emergenza è una fattispecie prevista dalla legge, ma esiste in Costituzione una gerarchia di tali diritti al cui vertice stanno vita e salute, la cui tutela prevale quindi su ogni altro aspetto. Ne consegue, prosegue il giurista in un'intervista pubblicata su *Repubblica* il 21 marzo, che le restrizioni alle libertà in risposta a un'epidemia non possono essere assimilate a quelle imposte da regimi repressivi come quello di Pinochet in Cile. Vi sarebbe, insomma, una differenza qualitativa tra lo stato di emergenza instaurato a seguito di minacce biologiche o di conflitti politici e sociali. Su una simile linea di ragionamento si pongono molti altri intellettuali. Tra questi merita citare Paolo Flores D'Arcais, che in un intervento pubblicato il 16 marzo su *MicroMega* non solo sposa la tesi della piena giustificazione delle misure restrittive ma invoca un affidamento totale alla scienza, unica portatrice del sapere, ergo del bene comune, cui la filosofia (e presumibilmente ogni altra forma di cognizione) può solo svolgere un ruolo ancillare. La posizione "emergenziale" traccia quindi una linea netta tra tipi di emergenze, di origine sociale e non sociale, assegnando un ruolo prioritario nella gestione delle seconde agli scienziati, e considera le restrizioni quali misure amministrative finalizzate ad agevolare l'azione nel caso di «circostanze impreviste e momenti critici richiedenti un intervento immediato per ridurre i possibili danni derivanti dalla situazione» (così l'Enciclopedia Treccani definisce l'emergenza).

La seconda posizione è quella di chi non solo ravvisa negli interventi assunti in nome dell'emergenza segni inequivocabili dello stato di eccezione, ma vi scorge anche indizi di una spinta decisiva alla normalizzazione di quest'ultimo. La tesi è che la risposta alla pandemia non configuri nulla di realmente nuovo rispetto alla casistica degli stati di eccezione della tarda modernità (da Pinochet a Guantanamo), ma rappresenti anzi l'occasione per accelerare il programma della sua imposizione quale

stato permanente. Così, intervenendo sull'*Huffington Post* del 16 marzo, Nadia Urbinati si chiede se alla difesa della vita si debba sacrificare la libertà, tanto più se la minaccia deriva non solo dal virus in quanto tale ma anche da scelte politiche quali i tagli al sistema sanitario nazionale. In un intervento scritto per la BBC e pubblicato in Italiano sul blog *Comune.info* del 27 febbraio, Raúl Zibechi argomenta che l'epidemia offre l'opportunità di una grande esercitazione per l'applicazione di forme di macro e micro controllo sempre più oppressive, destinate a caratterizzare l'ordine sociale in via di costituzione, basato sulla potenza egemone della Cina e delle élite capitaliste. Alfiere della tesi dello stato di eccezione – e bersaglio di critiche feroci per la riproposizione senza modifiche del proprio schema analitico – è però Giorgio Agamben, ossia il filosofo che con più insistenza e maggiore successo internazionale ne ha elaborato la teoria quale dispositivo centrale della politica occidentale, dal peso sempre più schiacciante via via che, nel corso della modernità, il potere è andato focalizzandosi sulla gestione della vita individuale e collettiva¹. Va notato che la natura amministrativa dei provvedimenti straordinari, addotta dagli “emergenziali” a prova del loro collocarsi nel recinto dello stato di diritto, diviene nella prospettiva di Agamben una conferma della normalizzazione in corso dello stato di eccezione. Quanto alla causa non sociale dell'emergenza, essa nell'argomentazione “eccezionalista” ha rilievo solo in quanto fornisce un solido pretesto all'accelerazione del processo.

3. *Pandemia e ontologia*

Il dibattito così riassunto potrebbe essere ritenuto, a distanza di un anno, superato. La fiammata iniziale legata allo spiazzamento degli intellettuali di fronte a un evento inatteso, per quanto

¹ Agamben ha raccolto i suoi interventi della primavera 2020 in un volume: G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.

annunciato², ha lasciato il posto a considerazioni più pacate. Tuttavia, qualora anche (e non è certo) fossero stati compiuti passi avanti nella riflessione, la diatriba iniziale consente di cogliere aspetti problematici che non hanno perso di attualità.

In particolare, la tesi emergenziale trascura la differenza tra diritto individuale alla vita, senza difendere il quale viene meno la possibilità di esercitare ogni altro diritto, e priorità della salute per il corpo politico. A questo livello la compressione degli altri diritti non può che assumere una valenza fortemente biopolitica, non liquidabile appellandosi alla costituzionalità degli interventi. Ammesso che effettivamente dalla Costituzione risulti la gerarchia di cui parla Zagrebelski (leggendo il testo da comune cittadino non ne sono sicuro), si può dubitare che i padri costituenti avessero con questo in mente la fondazione di uno stato biopolitico, se non altro perché avevano avuto a che fare fino al giorno prima con il Nazismo. Il fatto poi che l'uso degli strumenti normativi, in particolare i DPCM, abbia sollevato discussioni molto accese non è riducibile a mere scaramucce tra fazioni politiche ma indica come in gioco ci sia il carattere della decisione sulla gravità della crisi, dunque il problema dell'eccezione sovrana. La reiterazione dei decreti e l'insistenza a classificarli come mere soluzioni amministrative ha enfatizzato ulteriormente la questione, per le ragioni anzidette. Lo stesso tema si pone per la ripresa economica, rispetto a cui nel momento in cui scrivo (Aprile 2021) si annunciano "indispensabili" eccezioni alle procedure di legge. Dal canto suo, la tesi dello stato di eccezione sconta effettivamente una rigidità interpretativa, ma non nel senso indicato dai critici di Agamben. Il problema, infatti, non è tanto quello di uno schema la cui validità è pretesa estendersi dall'antichità a oggi, senza riguardo alle condizioni profondamente diverse in cui il biopotere si esplica nel corso del tempo. Il

² Cfr. p. es. R. Wallace, *Big Farms Make Big Flu*, Monthly Review Press, New York 2016.

problema è semmai proprio ciò su cui Agamben e i suoi critici concordano: la distinzione tra società e natura, o tra politica e vita. Per gli “emergenziali” tale distinzione è scontata: su ciò si fonda la differenza tra Pinochet e il Sars-Cov-2, nonché l’appello salvifico alla scienza, senza specificazioni e senza considerarne il ruolo nel determinare le condizioni per l’insorgere delle zoonosi. Per Agamben la distinzione costituisce l’operazione fondamentale del potere, che occorre disinnescare nel solco di una politica “destituente”³. In entrambi i casi essa vige. In tal modo entrambe le prospettive mostrano di non considerare aspetti su cui ci si va interrogando, in particolare presso i *science and technology studies* (STS) e nell’ambito della costellazione che va sotto il nome di ecologia politica.

Come molti dei compagni che l’hanno preceduto negli anni recenti, il Sars-CoV-2 non appartiene né al mondo della natura né al mondo sociale, ma incarna l’annullamento della distinguibilità tra le due sfere. Una varietà di studi⁴ mostra la stretta connessione tra intensificazione dell’estrazione di valore da parte dell’agribusiness da un lato, e sviluppo e circolazione di agenti patogeni sempre più pericolosi dall’altro. Ciò del resto fa il paio con quanto da tempo vanno dicendo le aziende biotecnologiche: ossia che quanto fanno – mescolare il materiale vivente – non solo lo si fa da che esiste l’agricoltura, ma lo fa la natura stessa, da sempre; che la tecnologia che esse mettono in campo non è insomma «altro che la biologia stessa, o la “vita stessa”»⁵. La tecnologia è natura, dice Big Pharma, e la natura è tecnologia. Cosa puntualmente riconosciuta dalla legislazione: no a regolamentazioni specifiche, in quanto gli organismi geneticamente modificati sono equivalenti ai loro omologhi “naturali”; sì però a brevettazione,

³ G. Agamben, *What Is a destituent power?*, in «Environment and Planning D», XXXII, 1, 2014, pp. 65-74.

⁴ Cfr. R. Wallace, *op. cit.*; D. Quammen, *Spillover. L’evoluzione delle pandemie* (2012), tr. it. Adelphi, Milano 2014.

⁵ E. Thacker, *The Global Genome*, MIT Press, Cambridge, MA 2007, p. XIX.

perché i primi forniscono prestazioni superiori ai secondi. Da questo punto di vista, è facile pronosticare che la controversia sull'origine del Sars-CoV-2 sia destinata a rimanere irrisolta. Ciò non tanto per le reticenze del governo cinese o la credibilità compromessa dell'OMS, ma perché quanto più a fondo si spinge l'intervento sul materiale biologico, tanto più la distinzione tra "naturale" e "artefatto" diviene indecidibile. Uno degli obiettivi della ricerca sui virus – forse anche quella che si conduce a Wuhan – è il cosiddetto *gain of function*: l'esplorazione dei potenziali di letalità e trasmissibilità delle possibili varianti di un virus ottenute tramite modifica dei suoi tratti genetici⁶. In altri termini, per anticipare possibili mutazioni le si produce attivamente – per ogni evenienza: militare, ma anche industriale. Come con il "potenziamento" umano, così con i virus potenziati distinguere tra tecnica e natura, organismo e macchina, perde di senso⁷. Nulla cambia, peraltro, se il virus si è sviluppato spontaneamente, essendo tale "spontaneità" frutto dell'intensificazione estrattiva consentita dalla tecnica e richiesta dalla competizione globale, dunque ancora una volta posta oltre la distinzione tra sociale e naturale, politica e vita. Mantenere salda tale distinzione, che ciò valga a marcare la differenza tra tipi di emergenza o a ribadire il fondamento dello stato di eccezione, significa dunque tenere lo sguardo rivolto all'indietro. Agamben evoca un tempo liberato in cui il *bios* coinciderà con la propria *zoe*; in cui cioè l'operazione fondamentale del potere, l'occultamento dell'unità ontologica del vivente, sarà destituita. Ma questo tempo è già qui. L'unione inscindibile e vitale di natura e tecnica, materia e capitale, è il mantra su cui

⁶ Cfr. A. Lakoff, *Unprepared. Global health in a time of emergency*, University of California Press, Oakland 2017.

⁷ Per posizioni opposte sul tema dell'*human enhancement*, cfr. N. Agar, *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*. Blackwell, Oxford 2004; M. Sandel, *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007.

si fonda l'attuale fase del capitalismo, nonostante un buon numero di filosofi e teorici sociali persista a celebrare tale unione come emancipativa⁸, senza chiarire in che modo la decostruzione del dualismo umanista possa oggi funzionare contro l'ordine dominante; come si faccia concretamente a distinguere tra *human enhancement* "buono" e "cattivo"; cyborg capitalisti e anti-capitalisti⁹. Detto in altri termini, il problema su cui il Sars-Cov-2 interroga non è riconducibile all'*homo sacer*, il dispositivo di separazione-cattura del vivente, ma a quello inverso della negazione di qualsiasi separabilità: l'assimilazione senza residui della realtà all'ordine del capitale, entro cui la natura si palesa come mera, e sempre revocabile, differenziazione interna, a fini di produzione di valore¹⁰.

Tutti, in un modo o nell'altro, ammettono che il Sars-Cov-2 non è un fenomeno "naturale", per come la natura è stata definita nella storia dell'occidente: altro dall'umano, sfondo da cui questo emerge e su cui esso opera, ma che procede anche e innanzitutto per conto proprio. L'esternalizzazione del virus si consuma interamente entro un campo condiviso; non c'è un esterno da cui il nemico proviene e in cui può essere risospinto. Dire che da sempre il nostro corpo convive con organismi tanto utili quanto potenzialmente patogeni, e che solo il delirio immunitario della modernità può far balenare l'idea di una separabilità tra biologia umana e *milieu* biofisico¹¹, non coglie nel segno. Anche nella narrazione mediatica, più che un alieno il Sars-Cov-2 è l'avversario di una partita, dunque membro

⁸ Cfr. p. es. D. Coole, S. Frost (eds.), *New Materialisms*, Duke University Press, Durham, NC 2010; E. Grosz, *Becoming Undone*, Duke University Press, Durham, NC 2011.

⁹ Un esempio al riguardo è R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013.

¹⁰ Sulla visione della natura come differenziazione interna mi permetto di rinviare a L. Pellizzoni, *Ontological Politics in a Disposable World: The New Mastery of Nature*, Routledge, London 2016; L. Pellizzoni, *The environmental state between pre-emption and inoperosity*, in «Environmental Politics», XXIX, 1, 2020, pp. 76-95.

¹¹ Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

di una stessa collettività. Le sue mutazioni non fanno che renderlo ancor più “familiare”, parte inseparabile di noi. E tuttavia, nel riconoscere ciò, è difficile provare quel senso liberatorio che promana dai teorici politici e sociali che insistono da decenni a celebrare la detronizzazione dell’umano dalla pretesa signoria sul mondo. La sensazione è piuttosto che, quanto più stretto è l’abbraccio tra virus e umani, tecnica e pianeta, tanto più tale pretesa si erge e si espande. Dello sgravio di responsabilità implicato dal proclama antiumanista, il cui slancio vitalista ostacola il bagno di umiltà che pure esso consentirebbe¹², beneficia innanzitutto il tardo capitalismo, per legittimarsi come unico possibile ordine del mondo.

4. Modernità e politica del tempo

In questa ontologia sta il fondamento dello stato di eccezione alla cui normalizzazione il Sars-CoV-2 sta contribuendo. Uno stato di eccezione che ha gli stessi obiettivi di dominio di quello descritto da Agamben, ma da cui si discosta per una strategia profondamente differente, se non opposta – non dichiarare *bios* e *zoe* cose distinte, ma schiacciare l’uno sull’altra in modo da far prendere alla vita la forma del capitale – e il fatto di aver sostanzialmente abbandonato, proprio per questo, il piano della politica a favore dell’economia¹³. Del resto, se non c’è un fuori rispetto all’ordine vigente, non c’è nemmeno spazio per un vero conflitto politico, che di un esterno almeno immaginato ha bisogno per fare leva contro di esso. Resta solo l’amministrazione: delle cose, delle vite. Le scaramucce politiche sulla gestione dell’emergenza e dei piani vaccinali riescono malapena a velare chi mena realmente la danza: Big Pharma e altre élite globali, incluse quelle stataliste di Cina

¹² Cfr. p. es. Braidotti, *op. cit.*; J.Bennett, *Vibrant Matter*, Duke University Press, Durham, NC 2010.

¹³ Sull’economia come cifra dell’ontologia politica moderna Agamben ha peraltro svolto considerazioni importanti. Cfr. G. Agamben, *Opus dei. Archeologia dell’ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

e Russia, da cui del resto i giganti del biotech e del web, dotati di un potere – dispotico – ormai superiore a quello di gran parte degli stati nazionali, non si differenziano molto. L’abbraccio di capitale e tecnica espresso dai vaccini offre la soluzione a un problema da esso stesso creato, raddoppiando così l’estrazione di valore. E poiché il problema è dato come destinato a riproporsi con nuove varianti del Sars-CoV-2 o altre zoonosi, la doppia estrazione, già in essere ben prima dello scoppio della pandemia (si pensi a come varie patologie, dal cancro alle malattie autoimmuni, siano curate con farmaci che spesso provengono dalle stesse aziende produttrici degli inquinanti che ne stanno all’origine) assume un carattere sempre più scontato e permanente.

Lo stato di eccezione, in effetti, non si consuma tanto nell’atto della decisione sovrana, ma nella sua reiterazione. Non è un gesto ma un processo. Ha uno svolgimento. La prosecuzione dell’emergenza nel corso del 2020 e del 2021, con il saliscendi di livelli di allarme e di vittime da conteggiare, non solo evidenzia il carattere amministrativo dell’eccezione ma mette in luce la dinamica che ne rende possibile la continuazione; certo oltre la revoca formale dello stato di emergenza.

Per comprendere tale dinamica dobbiamo partire dal rapporto con il tempo instauratosi nella modernità. Come ha chiarito con esemplare nitidezza Niklas Luhmann, l’orientamento moderno al “nuovo”, cioè a un futuro concepito come aperto piuttosto che come ripetizione del passato, deviazione accidentale da schemi stabiliti o fine del tempo, rende problematica la connessione tra “futuri presenti” (cioè visioni attuali di futuri potenziali) e “presenti futuri” (cioè stati di cose determinati dalla catena degli eventi). E più, grazie alla tecnica, tale catena è vista allungarsi per l’estendersi della gittata dell’azione (“futurizzazione”), più diviene necessario trovare maniere per controllare (“defuturizzare”)

l'indeterminatezza che ciò comporta¹⁴. Defuturizzare il futuro significa anticiparlo, renderlo «causa e giustificazione per qualche forma di azione nel qui e ora»¹⁵. Ciò include anche, e innanzitutto, l'anticipazione di eventi infausti. In altre parole, la politica del tempo – o “cronopolitica” com'è anche stata chiamata¹⁶ – assume particolare importanza nella società moderna. Tra le molte indicazioni al riguardo, vi è quanto annota Reinhart Koselleck circa il fatto che, a partire dal tardo Settecento, il pensiero utopico si sposta da un immaginario spaziale a un immaginario temporale¹⁷. Non si pensa più a un altrove ma a un altrimenti.

Se riflettiamo sulle numerose epidemie che l'occidente europeo ha conosciuto in età moderna, ci rendiamo conto che l'approccio è rimasto a lungo quello usuale fin dall'antichità, e che rifacendoci a Foucault possiamo chiamare disciplinare. Un potere repressivo che entra in azione dopo che l'emergenza è esplosa, cui cerca di porre fine con misure che conosciamo da vicino: isolamento dei malati e/o dei sani e altre restrizioni. Dall'inizio del XIX secolo, tuttavia, la probabilità assume un ruolo governamentale crescente, nella forma dell'anticipazione statistica degli eventi. Su questa base si sviluppano i moderni istituti previdenziali, assistenziali e sanitari, incluse le vaccinazioni, che configurano il futuro come rischio¹⁸. La forza di questo approccio è che esso «defuturizza il

¹⁴ Cfr. N. Luhmann, *The future cannot begin: temporal structures in modern society*, in «Social Research», XXXXIII, 1, 1976, pp. 130-152.

¹⁵ B. Anderson, *Preemption, precaution, preparedness: anticipatory action and future geographies*, in «Progress in Human Geography», XXXIV, 6, 2010, p. 778.

¹⁶ Cfr. M. Kaiser, *Reactions to the future: the chronopolitics of prevention and preemption*, in «Nanoethics», 9, 2015, pp. 165-177; S. Opitz, U. Tellmann, *Future emergencies: temporal politics in law and economy*, in «Theory, Culture & Society», XXXII, 2, 2015, pp. 107-129.

¹⁷ R. Koselleck, *The temporalization of utopia*, in Id., *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*, Stanford University Press, Stanford, CA 2002, pp. 84-99.

¹⁸ Cfr. I. Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; F. Ewald, *Insurance and risk*, in G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago 1991, pp. 197-210.

futuro senza identificarlo con una sola catena di eventi»¹⁹. Da disciplinare la logica di governo diviene securitaria. Su questa impostazione si fonda tutta la medicina preventiva così come i sistemi assicurativi chiamati a gestire gli incidenti industriali o del traffico, gli eventi atmosferici e in generale tutto ciò che, non assumendo carattere di assoluta straordinarietà, è passibile di misure preventive. L'imprevedibilità, abbiamo visto, è una caratteristica dell'emergenza. Tuttavia, come attesta la creazione di servizi di protezione civile, ci si può attrezzare anche a gestire l'imprevisto, purché esso rientri in un campo di variabilità stimabile. Se l'emergenza è gestibile con mezzi ordinari, allora essa non è più, propriamente tale. È in qualche misura scongiurata. Per lo meno si potrà dire che l'approccio era corretto, anche se sfortunatamente «le cose sono andate in modo diverso dal previsto»²⁰.

L'emergere della precauzione, negli anni '80 del secolo scorso, indica la crescente salienza di eventi capaci di trascendere il campo di variabilità stimabile, e con ciò il ruolo governamentale della probabilità. Fra gli anni '90 e i primi anni 2000 si sono moltiplicate le regolamentazioni pubbliche (nazionali e internazionali, *hard* e *soft*) e private (codici di condotta ecc.) che includono questo principio, su temi che vanno dal cambiamento climatico alle coltivazioni geneticamente modificate (OGM) o le radiazioni elettromagnetiche; principio i cui fondamenti concettuali sono rinvenibili nell'"euristica della paura" e il conseguente "imperativo della responsabilità" formulati da Hans Jonas²¹. L'argomento di Jonas è che, di fronte a tecnologie sempre più potenti e dagli effetti sempre più estesi nel tempo e nello spazio, dunque sempre meno prevedibili, è necessario ragionare in

¹⁹ N. Luhmann, *The future cannot begin...*, cit., p. 141.

²⁰ N. Luhmann, *Observations on modernity*, Stanford University Press, Stanford 1998, p. 70.

²¹ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità* (1979), tr. it. Einaudi, Torino 2009.

termini di *worst case*; minacce di enorme portata, in certa misura immaginabili ma propriamente incalcolabili. Agire precauzionalmente significa allora intervenire a fronte di evidenze non conclusive di minacce imminenti, nell'assunto che attendere fino al momento di acquisire dati esaurienti potrebbe implicare un'azione tardiva, inefficace o enormemente costosa (in ogni senso). Scongiorare l'emergenza significa in questo caso agire d'anticipo senza poter propriamente calcolare il rapporto tra costi e benefici dell'azione. Ergo, possiamo aggiungere, significa esporsi a un peculiare paradosso: quanto più la misura anticipatoria sarà stata efficace, tanto più essa risulterà esagerata. Così, nel corso dell'emergenza Covid-19, chi ha sostenuto la necessità di anticipare l'andamento del virus, prendendo i dati sui contagi come mere indicazioni su tale andamento rispetto a cui "tenersi larghi" e non come soglie su cui tarare gli interventi, è stato accusato di voler segregare inutilmente la gente e creare danni ingiustificati all'economia, e ciò in modo tanto più veemente quanto più le chiusure hanno mostrato di funzionare.

5. La politica del tempo del tardo capitalismo

Per quanto diverse nella logica d'azione (rispettivamente deterministica, probabilistica, prudente), disciplina, prevenzione e precauzione sono accomunate da tratti importanti: in particolare, la struttura del tempo in cui operano (passato, presente e futuro si susseguono linearmente), l'obiettivo dell'intervento (scongiorare l'attualizzarsi della minaccia) e l'ontologia sottesa (sostanzialmente cartesiana: l'attore è immaginato parte di un mondo fisico che tuttavia osserva e su cui opera come dall'esterno). Nel corso degli anni '90, e con salienza marcatamente crescente in quelli successivi, sono tuttavia emersi approcci anticipatori profondamente diversi, tanto nella concezione della minaccia quanto negli obiettivi dell'azione e nella struttura temporale in cui essa si svolge. La dottrina della *pre-emption*, posta al centro della

strategia securitaria americana dopo l'11 settembre, si indirizza a minacce indeterminate in quanto non ancora manifestatesi, e tuttavia da affrontare ora, «prima che emergano»²². L'azione ha una funzione incitativa, assumendo che «poiché la minaccia tende comunque a proliferare, l'opzione migliore è aiutarla a proliferare di più - ossia, sperabilmente, più nel modo desiderato»²³. Invece di puntare all'eliminazione della minaccia si prende a riferimento la sua futura deflagrazione (imprecisata ma certa) e si guarda indietro per vedere cosa si può fare per gestirla. In questo modo non si possono propriamente fare errori - l'azione si rivolge a minacce potenziali e non effettive - e soprattutto si produce la realtà che dimostra come tale azione fosse corretta fin dall'inizio. Secondo G.W. Bush, eliminare Saddam Hussein si è dimostrato giusto poiché l'Iraq è in effetti divenuto una centrale del terrorismo²⁴. In questo modo la verità diviene retroattiva, non nel senso tradizionale del senno di poi, del passato riletto alla luce del presente, ma nel senso che è nell'anticipazione del futuro che il passato rivela la sua verità. Esso diviene un luogo di cose senza le quali ciò che è venuto a esistenza non potrebbe sussistere; senza le quali la minaccia non avrebbe potuto formarsi - anche se lo ha fatto proprio grazie all'azione compiuta²⁵. Questa vertiginosa struttura temporale distrugge ogni senso di linearità, ma anche di circolarità nel senso di un ritorno dell'uguale. La relazione dell'attore con il tempo assomiglia piuttosto a quella discussa da alcuni psicologi, dove passato, presente e futuro «si ripiegano all'indietro e in avanti come un origami giapponese, [...] collassando

²² Così G.W. Bush. Cfr. *President Bush delivers graduation speech at West Point*, June 1 2002, <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html> [accesso 11 gennaio 2018].

²³ B. Massumi, *Potential politics and the primacy of pre-emption*, in «Theory & Event», X, 2, 2007, § 16.

²⁴ Cfr. B. Massumi, *op. cit.*, § 17.

²⁵ Cfr. L. Pellizzoni, *The environmental state...*, cit.

l'uno sull'altro, emergendo l'uno dall'altro e determinandosi l'uno con l'altro»²⁶.

Non dissimile, da questo e altri punti di vista, è la *preparedness*. La sua comparsa è grossomodo coeva alla *pre-emption*. Benché concepita nel quadro dell'anticipazione di attacchi nucleari, il suo campo elettivo è divenuto ben presto il biologico: dapprima il bioterrorismo, poi il tema delle insorgenti o risorgenti infezioni epidemiche. La nozione suggerisce l'idea di prontezza di risposta a una minaccia che ha carattere "emergente", nel senso che può celarsi e accumularsi anche a lungo prima di esplodere improvvisamente, cogliendo di sorpresa il suo bersaglio. L'OMS ha fatto proprio questo approccio in risposta alle epidemie verificatesi dall'inizio del nuovo millennio (Sars, Mers, H5N1, H1N1 più ritorni violenti di virus come Ebola e West Nile)²⁷. È vero che, leggendo la letteratura sulla *preparedness*, si trova inclusa una combinazione di approcci precauzionali, come la costruzione di scenari, e (in base alla loro specificità) a cavallo tra il precauzionale e il preventivo, come le scorte di farmaci, strumenti protettivi, vaccini e macchinari. Ciò che risulta cruciale, è però la "vigilanza", imperniata su dispositivi sentinella, biologici o meno²⁸. Si palesa così l'assunzione che la minaccia non può essere evitata ma solo gestita, ovviamente tanto meglio quanto prima viene individuata. Rispetto alla *pre-emption* l'accento è sulla captazione piuttosto che l'elicitazione della minaccia. Ma si tratta di una distinzione sottile; forse più una questione di punto di vista che di sostanza. Come notato più sopra, il Sars-CoV-2 è stato elicitato, in un senso piuttosto preciso, che ciò sia avvenuto dentro o fuori

²⁶ M. Johnson, S. Sherman, *Constructing and reconstructing the past and future in the present*, in E.T. Higgins, R.M. Sorrentino (eds.), *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior*, Vol. 2, Guilford Press, New York 1990, p. 482.

²⁷ Cfr. WHO, *Pandemic Influenza Preparedness and Response: A WHO Guidance Document*, World Health Organization, Geneva 2009.

²⁸ Cfr. A. Lakoff, *Unprepared...*, cit.; F. Keck, *Asian Reservoirs*, Duke University Press, Durham, NC 2020.

il laboratorio di Wuhan. Quanto alla guerra preventiva, essa presume costante vigilanza rispetto all'insorgenza di una minaccia dai contorni imprecisati²⁹. Punto centrale è che, come per la *pre-emption*, obiettivo della *preparedness* è modulare, amministrare la minaccia, sullo sfondo di una catastrofe sempre incombente³⁰. In questa cornice eventi passati, rischi presenti e pericoli futuri «non sono considerati eventi distinti e sequenziali [...] ma eventi simultanei portati a coesistenza»³¹. In entrambi i casi, poi, siamo lontani non solo da una struttura lineare del tempo ma anche da un'ontologia cartesiana. Se infatti un processo può produrre la sua causa e dunque conoscenza e realtà, attore e mondo, si possono aggiustare l'un l'altro, allora ci troviamo in un orizzonte ontologico radicalmente non-dualista. È questa, come abbiamo visto, l'ontologia cui si riferiscono le aziende dell'agro-biotech; la stessa sottesa alla ricerca sul *gain of function* virale e al Sars-CoV-2 nella sua baruffa di famiglia con gli umani.

6. Messianismo e tardo capitalismo

L'approccio governamentale alle anticipazioni è andato insomma assumendo negli anni recenti una struttura del tutto estranea alla dinamica di futurizzazione e defuturizzazione instauratasi nella modernità, basata sull'assunto di una connessione irreversibile tra passato, presente e futuro. Il tempo ora si flette, ma non riprende la struttura circolare tipica del mondo premoderno. La forma che emerge può essere definita messianica. Infatti, come abbiamo visto, l'incertezza non riguarda più l'evento (dato per certo, pur se

²⁹ Che esista una relazione stretta tra *pre-emption* e *preparedness* è riconosciuto da alcuni autori. Secondo Melinda Cooper, ad esempio, la prima è una modalità operativa della seconda, nel senso di una contro-emergenza scatenata come risposta anticipata all'emergenza. Cfr. M. Cooper, *Pre-empting emergence*, in «Theory, Culture & Society», XXIII, 4, 2006, pp. 113-135. Personalmente sono propenso a vedere nella *preparedness* una variante della *pre-emption*, in cui l'elemento della vigilanza assume salienza rispetto a quello dell'elicitazione.

³⁰ Cfr. Lakoff, *Unprepared...*, cit., p. 20.

³¹ I. Samimian-Darash, *Governing through time: preparing for future threats to health and security*, in «Sociology of Health & Illness», XXXIII, 6, 2011, p. 942.

imprecisato) ma il tempo che retrocede dal suo verificarsi, che richiede di essere gestito opportunamente. Abbiamo quindi un *eschaton*, un evento finale, e un *katechon*, una forza che lo trattiene, modulando l'espressione delle energie che lo preparano. Come il messianico è «il tempo che si contrae e comincia a finire»³², così la politica del tempo tardo-capitalista schiaccia il futuro sul passato, mescolandoli in un presente segnato dal peso dell'origine e dal presagio della fine e in ciò indefinitamente prolungabile.

Rispetto all'escatologia paolina, dove il *katechon* trattiene un Male (l'Anticristo) che è premessa necessaria per l'avvento del Bene (il Regno di Dio), il tardo capitalismo sdoppia per così dire le funzioni. Nel caso dell'attacco terroristico al cuore della civiltà, del cataclisma climatico o della pandemia inarrestabile, l'*eschaton* è l'evento che segna il trionfo del Male, e il *katechon* è una forza benefica che lo allontana, anche quando agisce omeopaticamente (l'attacco rintuzzato mediante la guerra preventiva; il disastro ecologico combattuto con la mercificazione che ne è all'origine, come avviene con l'economia dei mercati del carbonio e dei servizi ecosistemici³³). All'inverso, tuttavia, l'*eschaton* può essere anche soglia per il trionfo del Bene e il *katechon* è allora chi, per ignoranza, incapacità o interesse, ne ostacola la realizzazione. Così accade ogni volta che si annuncia l'avvento della Soluzione Tecnologica Finale (OGM contro la fame nel mondo; automazione contro la fatica del lavoro; genetica contro la morte o l'invecchiamento) e, in formato ridotto, ogni volta che si evoca il mantra dell'innovazione "dirompente" (*disruptive*), che ogni brava organizzazione pubblica o privata è chiamata a perseguire, promuovendo l'"eccellenza". Dirompenza risolutiva sempre annunciata, sempre prossima a realizzarsi, ma che

³² G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 63.

³³ Sulla logica dei mercati per i servizi ecosistemici mi permetto di rinviare a L. Pellizzoni, *Commodifying the planet? Beyond the economy of ecosystem services*, in «Stato e Mercato», XLI, 1, 2021 (in corso di stampa).

malauguratamente per farlo sempre necessita di qualcosa: più soldi, più mercato, più competizione, meno protezioni sociali. Di fronte al mistero insoluto della narrazione paolina, che colloca l'escatologia in una dimensione tragica, il capitalismo segue così ancora una volta la via "amministrativa". I toni da commedia non devono però ingannare: è proprio di questo che si nutre la normalizzazione dello stato di eccezione. Normalizzazione che, tra l'altro, fa cadere la distinzione tra emergenze "veloci" (eventi catastrofici) ed emergenze "lente" (forme prolungate di oppressione e ingiustizia)³⁴, pur utile a comprendere vicende come il post-uragano Katrina, vari post-terremoto italiani, l'Ilva di Taranto e la Terra dei Fuochi. Non c'è più un inizio e una fine, almeno immaginata, dell'emergenza; solo una modulazione sincopata di manifestazioni improvvise e provvisori ritiri della minaccia, ove non è più il passato a ipotecare eventualmente il futuro o il futuro a condannare o assolvere il passato, ma l'uno e l'altro si inseguono e si superano in un presente senza fine.

Che le cose stiano così è confermato da chi, come Dario Gentili³⁵, nota che il concetto di crisi (centrale, come abbiamo visto, nella nozione di emergenza) ha assunto una connotazione completamente diversa da quella moderna, dove essa corrispondeva a un momento decisivo di conferma o ribaltamento dell'ordine politico³⁶, assumendo l'aspetto di una condizione permanente, da cui non c'è uscita. Conferma giunge anche dagli innumerevoli studi che negli anni recenti si sono concentrati sul regime del debito instauratosi in seguito alla crisi degli anni '70 tramite una combinazione di politiche monetarie, deflazione salariale, riduzione dei servizi

³⁴ Cfr. R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011; B. Anderson, K. Grove, L. Rickards, M. Kearnes, *Slow emergencies: temporality and the racialized biopolitics of emergency governance*, in «Progress in Human Geography», XXXIV, 4, 2019.

³⁵ Cfr. D. Gentili, *Crisi come arte di governo*, Macerata, Quodlibet 2018.

³⁶ Cfr. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona 2012.

pubblici e riduzione dell'imposta sulle società³⁷. Regime in cui il default appare come un futuro certo anche se indeterminato negli effetti a livello nazionale e globale e l'austerità è un *katechon* omeopatico che gestisce il debito lasciandolo espandersi. Anche da questo punto di vista il Sars-CoV-2 si annuncia come meccanismo acceleratore. Come ci si affretta a sottolineare, il flusso di denaro generato per sostenere il ritorno alla crescita non è gratis. Si iscrive così un'ipoteca gigantesca sul futuro, in cui la simultanea necessità e impossibilità di ripianare il debito imporrà infinite modulazioni, in un'alternanza di strette e concessioni, inviti a spendere e rimproveri per aver speso troppo. Tutto ciò, del resto, era stato anticipato da Benjamin cento anni fa, nella sua descrizione del capitalismo: culto che impone una celebrazione permanente, modulata da un inestinguibile senso di colpa³⁸.

7. Conclusione

Proprio Benjamin, come sappiamo, è tuttavia latore di una visione emancipativa del messianismo. Nel frammento sul capitalismo egli accenna a un balzo apocalittico come conversione, cambio di rotta³⁹. La figura della redenzione, nella forma dell'interruzione, dello scarto laterale rispetto al fluire catastrofico degli eventi, è poi al centro delle Tesi sul concetto di storia⁴⁰, dove appare l'idea che allo stato di eccezione come regola del dominio può opporsi uno stato di eccezione diverso, capace di rendere giustizia al passato dei perdenti e degli oppressi e in ciò indicare il senso del presente. In effetti, almeno sulla carta, il *kairos* messianico non corrisponde solo alla formidabile opportunità di intensificazione dello status quo di cui qui si è discusso, ma a una altrettanto

³⁷ Cfr. D. Graeber, *Debt. The First 5,000 Years*, Melville House, New York 2011; M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Derive/Approdi, Roma 2011.

³⁸ Cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione* (1921), tr. it. Il Nuovo Melangolo, Genova 2013.

³⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁰ Id., *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. Einaudi, Torino 1997.

formidabile possibilità di spezzarlo. Questo nella misura in cui, seguendo ancora Benjamin, la percezione lancinante del pericolo fa afferrare l'attualità del passato come leva per sottrarsi a quello che, secondo i dominatori, è necessario e inevitabile e rispetto a cui, come i media unificati non si stancano di ripetere, *there is no alternative*.

Può la pandemia del Sars-CoV-2 offrire un'occasione del genere? E chi può essere in grado di coglierla? Si apre qui il dibattito tra chi, nonostante le delusioni accumulate, continua a guardare alle mobilitazioni "prefigurative"⁴¹ che punteggiano il Nord e il Sud globale come la più promettente, se non l'unica, possibilità per una politica che miri alla trasformazione in una situazione in cui le rappresentanze parlamentari, anche quelle "populiste", rivendicano al massimo più spazio al banchetto senza discutere quel che c'è in tavola e che proviene dall'estrazione selvaggia di valore dal mondo e dai corpi, e chi vede invece nell'incapacità mostrata da *Occupy Wall Street* e simili effervescenze di inceppare i meccanismi cui provavano a sottrarsi (molte vivono una breve stagione; altre perdurano ma riducendosi a stili di vita, nicchie di mercato) la necessità di rivitalizzare forme di organizzazione e di conflitto tradizionali⁴².

Non è possibile affrontare qui tale dibattito. Scopo del presente lavoro era solo cercare di capire come porre i termini della questione posta dalla pandemia del Sars-CoV-2, partendo dalla

⁴¹ Prefigurative sono definite mobilitazioni che sostituiscono la politica convenzionale e la protesta con un'azione sociale diretta, volta a creare alternative nel qui e ora: dalle comunità dell'energia alle banche del tempo, dalle fabbriche autogestite all'agricoltura e l'energia di comunità, dalla genetica partecipata alle *zones à défendre* (ZAD), dall'open source ai nuovi movimenti di piazza. Cfr. ad es. M. van de Sande, *The prefigurative politics of Tahrir Square: an alternative perspective on the 2011 revolutions*, in «Res Publica», XIX, 3, 2013, pp. 223-39; L. Yates, *Rethinking prefiguration: alternatives, micropolitics and goals in social movements*, in «Social Movement Studies», XIV, 1, 2015, pp. 1-21; V. Asara, *Untangling the radical imaginaries of the Indignados movement: commons, autonomy and ecologism*, in «Environmental Politics», 2020.

⁴² Cfr. p. es. C. Mouffe, *Agonistics*, Verso, London 2013. Per considerazioni sulla diatriba mi permetto di rinviare a L. Pellizzoni, *Prefiguration, subtraction and emancipation*, in «Social Movement Studies», XX, 3, 2021, pp. 364-379.

diatriba sviluppatasi nei primi mesi della crisi. Se il ragionamento svolto coglie minimamente nel segno, allora è chiaro che una maggiore comprensione delle odierne dinamiche di dominio richiede un'analisi accurata della politica del tempo instaurata dal tardo capitalismo, anche al fine di valutare potenzialità e limiti delle forze sociali che provano a spezzarne l'incantesimo.

LUIGI PELLIZZONI insegna Sociologia dell'ambiente e del Territorio all'Università degli Studi di Pisa

luigi.pellizzoni@unipi.it

TELMO PIEVANI

SARS-CoV-2 SOTTO LA LENTE DI INGRANDIMENTO EVOLUZIONISTICA

[LUCA LO SAPIO E DELIO SALOTTOLO]

ABSTRACT: SARS-CoV-2 UNDER THE EVOLUTIONARY MAGNIFYING GLASS

This interview aims at focusing a series of evolutionary, ethical, communicative and political issues about the SARS-CoV-2 pandemic. Professor Telmo Pievani discusses the evolutionary causes of the phenomenon and how this pandemic is a lesson in humility for *Homo sapiens*. He thinks in terms of ethics of foresight, and does not spare criticism of the "asphyxiated and culturally inadequate politics", emphasising the need for environmental justice to represent justice tout court.



S&F: Nel suo libro *Homo sapiens e altre catastrofi* mostra come i processi di globalizzazione contemporanei vadano analizzati collocandoli nel tempo profondo della planetarizzazione della nostra specie. Tale questione che cosa ci può dire intorno alle risposte date (e da dare) alla pandemia di SARS-CoV-2?

T.P.: La pandemia è un caso lampante di processo globale che richiede (o richiederebbe, perché poi nel dibattito pubblico è pressoché assente) un'analisi in termini di storia naturale. Le epidemie dovute a zoonosi, cioè al passaggio di agenti patogeni dagli animali alla specie umana, iniziano a divenire una costante minaccia a partire dalla transizione neolitica, il grande evento planetario, innescatosi alla fine dell'ultima glaciazione in diverse aree del mondo, durante il quale le popolazioni umane impararono ad addomesticare piante e animali, convivendo con loro.

Oggi noi associamo l'agricoltura alla naturalità, ma in realtà si trattò di una grande forzatura rispetto agli equilibri degli ecosistemi, che furono stravolti per produrre un surplus di beni a favore dell'umanità. Durante quella transizione si calcola che metà della biodiversità terrestre sia andata estinta. Ma fu solo un passo nella grande marcia di depredazione e omogeneizzazione del mondo naturale intrapresa da Homo sapiens. Le pandemie sono una delle tante conseguenze di questa aggressione. Hanno una lunga archeologia, ma ciò non toglie che quanto sta accadendo negli ultimi due decenni rappresenti un'accelerazione inedita. Le pandemie stanno diventando sempre più frequenti e pericolose. Come hanno sostenuto Anthony Fauci e David Morens, siamo entrati nell'era pandemica e i vaccini non basteranno se non rimuoveremo le cause ecologiche e remote, cioè le cause evoluzionistiche, del fenomeno. La storia naturale insegna che nei processi dell'oggi c'è al contempo un segno di continuità con un lontano passato (tanto è vero che l'8% del nostro DNA è di origine virale) e un segno di discontinuità e novità, in questo caso purtroppo una discontinuità preoccupante.

S&F: Nel suo testo *La fine del mondo* Lei si interroga su alcune figure della finitudine come la catastrofe, il disastro, la nemesi e l'estinzione. Ragionando a partire da quanto sta accadendo con la pandemia di SARS-CoV-2 – anche dal punto di vista economico, politico e sociale – e muovendo dal catastrofismo illuminato di Dupuy, da Lei citato nel testo, quale etica dovrebbe guidare le scelte umane in questa fase?

T.P.: Direi senz'altro un'etica della lungimiranza e della non prossimità, nel senso che dobbiamo coltivare la capacità, per noi difficile, controintuitiva, di prendere impegni etici i cui effetti si riverbereranno su persone lontane nello spazio e nel tempo: gli ultimi della Terra, le future generazioni, cioè coloro che peraltro

hanno contribuito pochissimo o nulla alla crisi ambientale in cui ci troviamo. Il riscaldamento globale, il crollo della biodiversità, la devastazione degli ecosistemi e la riduzione dei loro servizi per l'umanità, la crisi ambientale in generale e le pandemie sono tutte questioni globali la cui mitigazione richiederà decenni. Sono tutte cattedrali, nel senso che dobbiamo progettare adesso le soluzioni, gettare le fondamenta, sapendo che poi la costruzione finita sarà vista se tutto va bene dai nostri nipoti, non da noi. Tutto ciò è ovviamente uno scandalo incomprensibile per la politica asfittica e culturalmente inadeguata, schiacciata dalla dittatura del presente, ipnotizzata dai sondaggi e dai rigurgiti dei social, che ogni giorno dobbiamo sopportare. L'etica della lungimiranza è ostica anche perché facciamo fatica a percepire gli effetti che le nostre azioni singole possono avere su processi planetari così vasti e intricati. Dobbiamo lavorare molto di più sulla nostra capacità di immaginazione.

S&F: *L'evoluzionista Ford Doolittle scrive che la pandemia di SARS-CoV-2 può rappresentare un volano per una transizione evolutiva che ci consentirà di acquisire posture morali meno *self-interested*. Lei ritiene che questa lettura sia sostenibile o pensa che l'esito delle pressioni selettive costituite dalla circolazione del virus nella popolazione umana potrebbe acuire forme di egoismo, sia a livello individuale che comunitario?*

T.P.: *Ho trovato molto interessante e coraggioso, come sempre, l'articolo di Doolittle. Pone al centro dell'attenzione una questione fondamentale: la dicotomia fra tribalismo e solidarietà che traumi come la pandemia enfatizzano e acuiscono. Non credo ci sia una risposta alla domanda su quale direzione verrà presa. A mio avviso, sulle prime prevarrà la dimenticanza, il ritorno degli egoismi – come stiamo vedendo nella triste gestione dei vaccini a livello internazionale, con le istituzioni pubbliche messe sotto*

ricatto da poche aziende multinazionali private -, continueremo a considerare una necessità indiscutibile e “naturale” ciò che in realtà è una costruzione umana (il libero mercato che crea diseguaglianze crescenti), gli Stati cercheranno di mettere al sicuro prima sé stessi e poi di aumentare le proprie influenze sugli altri, come sempre. Nel medio e lungo termine, tuttavia, credo che l’opinione pubblica mondiale sarà sempre più scossa dai costi crescenti che la crisi ambientale ci metterà dinanzi. Mi pare inevitabile che ci siano turbolenze gravi, perché l’attuale modello di sviluppo e di consumi non è compatibile con una soluzione realistica della crisi ambientale. Aumenteranno le disparità e i conflitti. A quel punto forse capiremo che la pandemia era un monito fra gli altri, un capitolo di un processo più ampio di rottura nelle relazioni tra l’umanità e il resto della biosfera (che include i virus e i batteri, abitanti di questo pianeta da tre miliardi di anni).

S&F: In diversi suoi lavori lei collega l’affermarsi del pensiero evoluzionistico al tema dell’umiltà. Tale tema, a sua volta, può trovare un punto di contatto con il tema della contingenza. Pensa che la pandemia di SARS-CoV-2 possa essere letta attraverso queste categorie? In che modo?

T.P.: *Siamo stati messi in scacco da un organismo infinitesimale, semplicissimo, primordiale, una macchina darwiniana quasi perfetta, un filamento di RNA circondato da una capsula di proteine. Noi, mammiferi boriosi e di grossa taglia, messi al tappeto da un essere che fa il suo semplice mestiere - riprodursi, fare copie di sé stesso parassitando le cellule degli altri - da tre miliardi e più di anni, mentre noi siamo comparsi tra duecento e trecento millenni fa in Africa. Se non è una lezione di umiltà questa... E invece ragioniamo ancora come se fossimo invulnerabili, invincibili, come se potessimo salvare il pianeta e noi stessi insieme mettendo in*

opera qualche restyling del capitalismo predatorio che sta spolpando il pianeta. Nel 2020 il peso delle cose umane, cioè di tutti gli oggetti costruiti dall'umanità (dagli edifici ai mezzi di trasporto, a tutti i nostri strumenti, esclusi gli scarti), ha superato la biomassa globale, cioè tutti gli esseri viventi (piante, animali, microrganismi) messi insieme. Questa è l'impronta feroce e soffocante dell'Antropocene. Per questo insisto sul tema della contingenza, perché credo sia il fondamento dell'umiltà. Noi, che stiamo facendo questo, in realtà avremmo potuto benissimo non esserci, se in una miriade di biforcazioni della storia passata qualche dettaglio avesse deviato la locomotiva su un altro binario. Non eravamo previsti, non siamo necessari. Scoprire di non essere indispensabili sgomenta i più. Secondo me invece è una rivelazione di leggerezza, di gioia, di libertà e responsabilità. Dobbiamo lasciare ai discendenti la nostra casa in buone condizioni, come l'abbiamo trovata e se possibile migliorata.

S&F: In una recente intervista ha dichiarato che “il tempo pandemico è appena iniziato” mentre c'è una grande voglia di lasciarsi tutto alle spalle. Qual è la pericolosità di un possibile oblio di quanto accaduto (e che, per il momento, continua ad accadere)?

T.P.: *Il vero pericolo è continuare a interpretare la scienza, e in generale la conoscenza, in modo utilitaristico. Ci siamo accorti dell'importanza della ricerca medica quando molti di noi finivano in terapia intensiva. Invece dovremmo pensarci anche prima e dopo le emergenze, non solo quando ne abbiamo un drammatico bisogno. La scienza è un modo di pensare, non è soltanto uno strumento. Esercitare la libera curiosità umana di indagare i fenomeni naturali è un diritto fondamentale, ma è anche un'assicurazione sul futuro. Quindi l'oblio sarebbe pericolosissimo, perché ci porterebbe a non investire sulla conoscenza e sulla protezione dell'ambiente, come duplice lezione della pandemia. Non resta che verificare dove*

saranno destinati i fondi della ripresa e come verranno spesi. E poi chiedere conto ai responsabili circa gli effetti delle loro politiche, un'altra buona abitudine che abbiamo perso, nessuno va più a controllare a posteriori gli impatti delle scelte politiche.

S&F: Uno dei temi da discutere, con riferimento alla pandemia di SARS-CoV-2, è quello del trattamento crudele degli animali non umani. Questo tema, benché un po' oscurato nel dibattito pubblico, è probabilmente centrale sia per comprendere meglio la genesi della pandemia sia per discutere delle possibili strategie di uscita dal problema. Può dirci qualcosa al riguardo?

T.P.: *Gli allevamenti intensivi hanno un impatto ambientale terribilmente insostenibile, in termini di consumo di acqua, emissione di gas serra, deforestazione per fare campi da foraggio, inquinamento da deiezioni, abuso di antibiotici (che sta favorendo la diffusione di super-batteri resistenti, ne sentiremo parlare purtroppo, e i batteri si riprenderanno la ribalta mondiale al posto dei virus), creazione di habitat ideali per zoonosi, oltre che per il malessere di animali tenuti in condizioni spesso spaventose. Dobbiamo ridurre in modo sostanziale il consumo di carne e trovare alternative sostenibili per il consumo di proteine animali. Se la carne costa pochissimo al supermercato, è perché sull'etichetta non sono segnalati i costi ambientali e sociali. Questo significa che per gli allevamenti intensivi sarà necessario programmare una conversione per tappe, e intanto possiamo chiudere subito quelli che servono soltanto per frivolezze, tipo gli anacronistici allevamenti di visoni. Preciso che dico tutto questo non essendo animalista. Non è necessario essere animalisti per sostenere la necessità urgente di questa transizione, basta leggere i dati pubblicati da anni sulle maggiori riviste scientifiche. Intanto però i consumi globali di carne aumentano, perché nei paesi emergenti anche questo è un segno di benessere crescente.*

S&F: Un altro tema strettamente connesso a quello del trattamento crudele degli animali non umani concerne questioni di etica, politica e giustizia ambientale. Anche in questo caso si tratta di un tema non all'ordine del giorno nel dibattito pubblico - anzi, sembra che il tempo di Greta Thunberg sia già passato - ma, anche in questo caso, potrebbe essere d'aiuto per comprendere le cause profonde e lontane di questa pandemia (e di quelle avvenute negli ultimi due decenni e delle altre che presumibilmente ci attendono). Cosa ne pensa?

T.P.: *Il tempo di Greta Thunberg tornerà, e se non sarà Greta sarà qualcun altro al posto suo, giovane, carismatico e giustamente arrabbiato. Lo dico perché credo che ci sia un'inerzia dei processi evidente. Il riscaldamento climatico aggraverà i suoi effetti: eventi meteorologici estremi, disastri cosiddetti "naturali" (in realtà umani), inondazioni permanenti di porzioni di interi paesi, fusione dei ghiacciai e scarsità di acqua potabile, desertificazione, modifica delle correnti oceaniche, e così via. L'elenco è ben noto e altrettanto ignorato. Anche volendo evitare ogni sentimentalismo o allarmismo, questi fenomeni costeranno sempre di più e alla fine se ne accorgeranno anche i più ciechi. In Italia ormai ogni pioggia copiosa o nevicata robusta o siccità persistente diventa un disastro da telegiornale, commozone, stato di calamità: quanto tempo ci vorrà ancora per capire che un paese fragile come il nostro non può permettersi il dissesto idrogeologico perché viene giù tutto? Non è uno stato di calamità, è uno stato di normalità. La giustizia ambientale è giustizia tout court, perché a pagare tutto questo sono gli ultimi e i posteri, cioè i meno colpevoli.*

S&F: L'umanità non si estinguerà a causa di SARS-CoV-2. Tuttavia, l'evento di cui siamo testimoni, in qualche modo, ci spinge, forse,

a rimettere al centro della discussione, filosofica e non, il tema dell'estinzione, di cui per altro lei si è occupato a più riprese nei suoi scritti. Può dirci qualcosa a tal proposito?

T.P.: Il tema dell'estinzione non è apocalittico né catastrofista. Non è una previsione nefasta. Noi ce la caveremo, come sempre, anche se a caro prezzo in termini economici, sociali, di vite umane. Sapere che come ogni specie anche noi un giorno non ci saremo più aiuta a mettere la nostra evoluzione nella giusta prospettiva. Siamo i figli della fine del mondo degli altri e nell'evoluzione, prima o poi, un colpo di vento si porta via le carte. Soprattutto, l'estinzione ci insegna che dovremmo imparare a ragionare come se il "noi" della nostra comunità di appartenenza e di destino non fosse più solo la tribù (vedi oggi: corporazione, bolla digitale), e nemmeno la nostra regione, nemmeno il nostro paese, bensì la specie umana nella sua interezza. L'estinzione, che è universale e democratica, ci aiuta a coltivare una coscienza di specie.

S&F: In conclusione, dal momento che Lei accompagna la sua ricerca scientifica con quello che potremmo definire un "bisogno" etico di divulgazione scientifica, qual è il suo giudizio sulla comunicazione scientifica *mainstream* in questi tempi pandemici, sul ruolo delle fake news, e sul dibattito intorno alla "democraticità" (o meno) della scienza, soprattutto in tempi di emergenza?

T.P.: Devo dire che il mio giudizio è molto negativo. Non solo per il successo delle fake news, dell'antivaccinismo e di altre forme di ostilità verso la scienza e la ragione. Quello anzi lo conosciamo e sappiamo che ha risorse infinite, perché i complottismi ci consolano, ci illudono, colonizzano facilmente le nostre menti soprattutto in momenti di sconforto, di disorientamento e di risentimento. La battaglia sarà lunga ed è un dovere etico condurla. La mia preoccupazione maggiore riguarda piuttosto l'esito pressoché

disastroso della comunicazione scientifica durante la pandemia. A parte poche eccezioni, abbiamo visto conflitti tra scienziati messi in scena nei talk show o sui social, previsioni azzardate propinate al posto di un più sano “non lo so”, personalismi e narcisismi, opportunismi politici, ognuno che parla a titolo personale, atteggiamenti paternalisti, il dissenso zittito come se fosse automaticamente il frutto di ignoranza e incompetenza. E questo benché gli italiani abbiano una fiducia mediamente alta nei confronti della figura dello scienziato. Passata la bufera, sarà necessario organizzare una severa riflessione auto-critica nel mondo della scienza. Abbiamo purtroppo appurato in diretta televisiva che nella formazione di uno scienziato mancano i rudimenti della comunicazione e talvolta anche dell’epistemologia, cioè del fatto che quando racconti la scienza al grande pubblico non basta illustrare i risultati, devi anche spiegare in modo aperto e trasparente i metodi, i processi, le incertezze, i dubbi, cioè in fondo la bellezza della ricerca.

VIOLA CAROFALO – DELIO SALOTTOLO

IL NEOLIBERISMO VUOLE LA PANDEMIA?

GIORGIO AGAMBEN, BYUNG-CHUL HAN E LA CRISI SANITARIA

1. *Terrore sanitario o impotenza del politico?*
2. *E se organizzassero una protesta e ci andassimo tutti?*
3. *Il “resiliente” e la “vittima”*

ABSTRACT: DOES NEOLIBERALISM WANT THE PANDEMIC?
GIORGIO AGAMBEN, BYUNG-CHUL HAN AND THE HEALTHCARE
CRISIS

Faced with the current pandemic situation, many thinkers examined not only the relationship between the political dimension and the present health emergency, and the related social and economic transformations, but also and above all the changes in the construction of identity and the self-perception that it has determined and will continue to determine. Giorgio Agamben and Byung-Chul Han, although starting from different analyses (disciplinary society / performance society), agree on the return and on the tightening of devices that limit personal freedoms. The provocative question from which we are starting is whether neoliberalism really wants a pandemic. The answer is particularly complex and is divided into three passages: the first part, in fact, is critically confronted with Agamben's reflection; the second part starts from the analysis of Byung-Chul Han's thought, highlighting its strengths and weaknesses; in the last part, the fallout from the point of view of identity processes is discussed above all through a critical analysis of the paradigms of resilience and victimization.



**1. *Terrore sanitario o
impotenza del politico?***

In uno dei suoi ultimi interventi, pubblicato nel blog *Una voce*, Giorgio Agamben pone la questione, per certi versi decisiva per quanto concerne il rapporto tra dimensione politica ed emergenza sanitaria in atto, «se i governi si servano consapevolmente della pandemia per dichiarare uno stato di eccezione che rafforza i loro poteri al di là di ogni limite o se essi non avessero altra scelta

che l'emergenza»¹. Per il filosofo italiano, entrambe le possibilità sono vere, come accade solitamente in ogni crisi storica di vaste proporzioni, perché l'utilizzazione dello stato di eccezione sarebbe consustanziale all'impossibilità di governare: il governo è già-sempre impossibile e *proprio per questo* lo stato di eccezione è l'unica forma possibile che può assumere nel momento in cui questa impossibilità si palesa in maniera particolarmente evidente. Si tratta di una stretta relazione tra *arbitrio* e *necessità* che connoterebbe la pratica di governo: quella che può sembrare l'arbitrarietà della decisione politica coincide perfettamente con la sua necessità, senza la quale non si darebbe proprio sovranità né dimensione giuridico-politica in generale.

Ma è anche vero che, secondo Agamben, ci troviamo dinanzi a una soglia epocale: l'emergenza sanitaria sembra raccontare come i «poteri che governano la terra», proprio perché incapaci di «configurarsi in un ordine simbolico riconoscibile», mostrino in maniera ancora più limpida l'illegittimità sulla quale si fondano, e che si sostanzia sempre più nella trasformazione dello stato di eccezione in stato normale². «I poteri che governano il mondo» starebbero mettendo in campo una «Grande Trasformazione» e «lo strumento che l'ha resa formalmente possibile non è un nuovo canone legislativo, ma lo stato di eccezione, cioè la pura e semplice sospensione delle garanzie costituzionali»³; in questo senso l'azione dei «poteri che governano il mondo» nel clima dell'emergenza sanitaria richiamerebbe da vicino quella di Adolf Hitler e del Partito Nazista nel momento della presa del potere nel 1933, quando non fu cancellata la Costituzione, ma istituito uno stato di eccezione permanente della durata di dodici anni. La

¹ G. Agamben, *L'arbitrio e la necessità*, 12 febbraio 2021, liberamente consultabile al seguente indirizzo: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-arbitrio-necessit>.

² *Ibid.*

³ Id., *Avvertenza*, in *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 8 - edizione elettronica. Si tratta di un testo all'interno del quale sono stati raccolti gli scritti di Agamben, pubblicati nel blog *Una voce*, sull'emergenza sanitaria, con in aggiunta un inedito.

provocazione di Agamben sulla possibilità di leggere con i medesimi strumenti critici la condizione attuale e quella della Germania nazista si basa su una sorta di fondo comune – comune a tutta la modernità biopolitica – che permetterebbe l’associazione: «dovrebbe farci attentamente riflettere il fatto che il primo esempio di una legislazione in cui uno Stato si assume programmaticamente la cura della salute dei cittadini è l’eugenetica nazista»⁴.

La Grande Trasformazione in atto, dunque, si baserebbe su quello che viene definito il dispositivo di potere più efficace della storia occidentale: «possiamo chiamare “biosicurezza” il dispositivo di governo che risulta dalla congiunzione fra la nuova religione della salute e il potere statale col suo stato di eccezione»⁵. Quella che viene definita “nuova religione della salute” è uno dei puntelli decisivi allo stato di eccezione, nella misura in cui le persone, integrate nel processo della modernità in quanto *nuda vita*, quando vedono in pericolo la propria salute, sono disposte a rinunciare “liberamente” a tutte le libertà, cosa che non era accaduta neanche durante le due guerre mondiali: «in un perverso circolo vizioso, la limitazione della libertà imposta dai governi viene accettata in nome di un desiderio di sicurezza che è stato indotto dagli stessi governi che ora intervengono per soddisfarlo»⁶. Un altro puntello che permette allo stato di eccezione di presentarsi come uno stato normale e di essere non solo accettato ma *desiderato* è la decomposizione della comunità prodotta dall’emergenza sanitaria e la connessa ristrutturazione delle relazioni sociali: se da un lato «si è giunti così al paradosso che la cessazione di ogni relazione sociale e di ogni attività politica viene presentata come la forma esemplare di partecipazione

⁴ Id., *Il diritto e la vita*, inedito, in *A che punto siamo?*, cit., p. 58.

⁵ Id., *Avvertenza*, in *A che punto siamo?*, cit., p. 9.

⁶ Id., *L’invenzione di un’epidemia*, 26 febbraio 2020, in *A che punto siamo?*, cit., p. 12.

civica»⁷, dall'altro «una comunità fondata sul distanziamento sociale non avrebbe a che fare [...] con un individualismo spinto all'eccesso: essa sarebbe, proprio al contrario, [...] una massa rarefatta e fondata su un divieto, ma, proprio per questo, particolarmente compatta e passiva»⁸. Con l'emergenza sanitaria non occorre né temere un eccesso di chiusura individualistica né sperare in un'apertura solidaristica, perché una comunità che si fonda su un "divieto" e sul "distanziamento" è già sempre una massa formata da persone che accettano *desiderandola* la speculare decomposizione della propria esperienza vitale: la Grande Trasformazione produce infatti la frattura dell'unità della persona umana «in una entità puramente biologica da una parte e in una esistenza sociale, culturale e politica dall'altra»⁹ e soprattutto una forma particolare di nichilismo biologista a partire dal quale «gli uomini non credono più a nulla – tranne che alla nuda esistenza biologica che occorre a qualunque costo salvare»¹⁰. Questa frattura è ovviamente una forma molto particolare di astrazione, il cui fondamento è da ritrovarsi nel sapere medico e la cui forma di manifestazione è data dalla «camera di rianimazione, con i suoi meccanismi di respirazione e di circolazione sanguigna artificiali e le sue tecnologie di mantenimento dell'omeotermia, attraverso i quali un corpo umano è tenuto indefinitamente in sospeso fra la vita e la morte»¹¹; il corpo che vive questa condizione artificiale di sospensione è divenuto, con la pandemia, il paradigma politico a partire dal quale occorre che i cittadini regolino il proprio comportamento. In questo senso la *nuda vita*, che è il *pendant* della sovranità e dello stato di eccezione, diviene anch'essa "normalità" e quotidianità e secondo Agamben «il mantenimento a ogni prezzo di

⁷ Id., *Polemos epidemios. Intervista con Dimitra Pouliopoulou per la rivista greca «Babylonia»*, 20 maggio 2020, in *A che punto siamo?*, cit., p. 46.

⁸ Id., *Distanziamento sociale*, 6 aprile 2020, in *A che punto siamo?*, cit., p. 26.

⁹ Id., *Polemos epidemios*, in *A che punto siamo?*, cit., p. 48.

¹⁰ Id., *Riflessioni sulla peste*, 27 marzo 2020, in *A che punto siamo?*, cit., p. 20.

¹¹ *Ibid.*

una nuda vita astrattamente separata da quella sociale è il dato più impressionante nel nuovo culto istaurato dalla medicina come religione»¹².

Agamben, dunque, vede all'interno della complessa vicenda dell'emergenza sanitaria connessa alla pandemia globale la realizzazione di un processo consustanziale alla stessa organizzazione della *polis* occidentale. Lo stato di eccezione si presenta come una «struttura originale in cui il diritto include in sé il vivente attraverso la propria sospensione»¹³ e si manifesta da un lato «come una tecnica di governo e non come una misura eccezionale» e dall'altro come «paradigma costitutivo dell'ordine giuridico»¹⁴. Il *pendant* dello stato di eccezione è la *nuda vita*, vale a dire originariamente una figura marginale del diritto romano, l'*homo sacer*, che era allo stesso tempo uccidibile e insacrificabile, al di fuori del mondo della legge umana e della legge divina: la presa della nuda vita nel dispositivo giuridico-politico non sarebbe avvenuta con la modernità, secondo l'ipotesi foucaultiana, perché già-sempre consustanziale alla stessa formazione dello spazio giuridico-politico; la soglia della modernità sta nel fatto che da figura marginale del diritto romano, quella della nuda vita sarebbe divenuta sempre più centrale nella pratica di governo moderna, fino a divenire il paradigma politico *definitivo* durante la pandemia. La modernità si determina come l'epoca in cui un dispositivo originario, quello che connette vita e diritto, può raggiungere la sua massima espansione e la democrazia, proprio nel momento in cui si determina come il tentativo di rivendicare e liberare la persona umana, ridotta però a nuda vita, cade in un'aporia decisiva, vale a dire «voler giocare la libertà e la felicità degli uomini nel luogo stesso – la “nuda

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ *Id.*, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

vita” – che segnava il loro asservimento»¹⁵. La complessità dello stato di eccezione, così, sta nel fatto che esso è «uno spazio vuoto, in cui un’azione umana senza rapporto col diritto ha di fronte una norma senza rapporto con la vita»¹⁶: lo stato di eccezione sarebbe l’unica possibile articolazione tra la vita – che è fondamentalmente *anomia* – e il diritto, e la macchina biopolitica fondamentale della governamentalità occidentale sarebbe rappresentata proprio dal fatto che vita e diritto possono essere posti soltanto nella misura in cui sono articolati mediante lo stato di eccezione; significa che non esiste una vita pura e incontaminata che precede la sua presa all’interno del diritto, così come non esiste un diritto senza l’elemento sfuggente della vita. Questa articolazione, che è l’essenza stessa della macchina antropologico-politica occidentale, si fonda su una frattura originaria di cui non è possibile esplorare lo statuto: «vita e diritto, *anomia* e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* risultano dalla frattura di qualcosa a cui non abbiamo altro accesso che attraverso la finzione della loro articolazione»¹⁷. L’unico spazio possibile per la “politica” sarebbe proprio l’esibizione di questa frattura e il lavoro di smascheramento di questa relazione fondante tra violenza sulla vita e diritto. Se l’emergenza sanitaria che stiamo vivendo rappresenta la forma più limpida che assume lo stato di eccezione, Agamben ritiene opportuno esibire come all’interno della “decisione” politica attuale si ripeta, portandolo a un livello ulteriore, il gesto di frattura tra vita e *nomos*; questo lavoro critico – che il filosofo ha consegnato a un blog, utilizzando una forma comunicativa accessibile a un pubblico più vasto – ha la funzione di stabilire una possibilità di intervento in vista di una disattivazione del dispositivo.

¹⁵ Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 13.

¹⁶ *Ibid.*, p. 110.

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

Ma c'è qualcosa che, in questa lettura della pandemia, sembra non funzionare del tutto. La pandemia globale – se ammettiamo che non sia stata una *invenzione*¹⁸ – ha mostrato come un infinitesimale filamento di RNA abbia potuto di fatto “bloccare” la più grande macchina economica globale della storia umana, producendo una crisi di vaste proporzioni, la cui evoluzione non è facilmente immaginabile ancora oggi. L'ipotesi dalla quale muoviamo è che le risposte che i governi stanno dando all'emergenza – quello che Agamben legge come forma realizzata dello stato di eccezione – non manifestano un eccesso di potere, ma al contrario una *impotenza* strutturale. L'elemento che manca nel lavoro interpretativo di Agamben – e che a nostro avviso ben determina la relazione possibile tra nuda vita e forma di vita – è il piano dell'economico: occorre ammettere in queste riflessioni il convitato di pietra rappresentato dal capitalismo di matrice neoliberista, per cercare di comprendere quali sono i dispositivi che stanno guidando le “decisioni” politiche e le forme di “stato di eccezione”, definendo un quadro in cui la biopolitica assume una funzione differente rispetto a quella presentata da Agamben. Cercando di costruire un quadro materialista della situazione in atto, la domanda alla quale cercheremo di dare risposta all'interno di queste note è la seguente: il capitalismo neoliberista *vuole* la pandemia?

Prima di analizzare le caratteristiche del capitalismo neoliberista *dispiegato* della nostra epoca, può essere utile risalire al momento della sua emergenza e su questo passaggio sono molto utili alcune indicazioni di Michel Foucault. In *Nascita della biopolitica*, corso tenuto nel 1978-1979, il filosofo francese, nel cercare di definire il luogo di emergenza della pratica governamentale biopolitica, ritrova immediatamente una soglia: il dispositivo allo stesso tempo epistemologico e politico che guida la pratica neoliberista è sostanzialmente differente da quello proprio della pratica

¹⁸ Cfr. Id., *L'invenzione di un'epidemia*, in «il Manifesto», 26 febbraio 2020, in *A che punto siamo?*, cit., pp. 11-12.

liberista “classica”, sorta tra la fine del XVIII secolo e il XIX secolo. Soglia non vuol dire che si passi da un dispositivo all’altro *sic et simpliciter*, significa invece analizzare le ragioni di una convivenza e di una complessificazione.

Le matrici genealogiche del capitalismo neoliberista contemporaneo sono duplici: da un lato l’ordoliberalismo della Scuola di Friburgo, e dall’altro il neoliberismo americano – questa duplicità, come vedremo, risulta essere funzionale nella misura in cui determina costantemente l’opacità tra dimensione naturale e dimensione tecnica dell’umano e delle società. Dal punto di vista teorico, l’ordoliberalismo rappresenta una risposta alle inquietudini weberiane – la razionalità irrazionale della società capitalistica – nella misura in cui intende definire i confini di una razionalità economica che annulli l’irrazionalità sociale del capitalismo; dal punto di vista storico, invece, la questione riguarda un nuovo processo costituente dopo l’esperienza del nazismo: quest’ultimo diventa nelle analisi ordoliberali la manifestazione più inquietante di una sorta di “invariante” dello schema liberale che vede da un lato il mercato che chiede uno Stato minimo e dall’altro uno Stato che, per limitare l’irrazionalità della naturalità del mercato, decide di intervenire mediante limitazioni. L’ordoliberalismo rappresenta «un bel distillato» che contiene «le critiche tradizionali della società borghese e le analisi della burocrazia; [...] il nazismo come rilevatore e punto terminale di uno sviluppo storicamente naturale, in un certo senso, del capitalismo; la teologia negativa dello Stato come male assoluto; [...] i campi di concentramento nazisti e gli schedari della previdenza sociale»¹⁹. A essere intrinsecamente difettoso è lo Stato, non l’economia di mercato: il problema è un certo intervento dello Stato – che ha prodotto da un lato il nazismo e dall’altro l’Unione Sovietica e al centro il sistema di *welfare state* – per cui il mercato deve divenire

¹⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005, p. 107.

esso stesso un principio formale di regolazione dello Stato e lo Stato deve divenire la piattaforma mediante la quale si costruiscono le regole del gioco del mercato. Quello che chiedono gli ordoliberali – e su questo è stata fondata la “nuova” Germania – è «uno stato sotto la sorveglianza del mercato, anziché un mercato sotto la sorveglianza dello stato», un’economia di mercato che funga «non tanto da principio di limitazione dello stato, bensì da principio di regolazione interna dello stato, in tutta l’estensione della sua esistenza e della sua azione»²⁰. La differenza decisiva con il liberalismo classico non riguarda soltanto il ruolo dello Stato, ma il fatto che l’essenza del mercato non è lo scambio, bensì la concorrenza; non si tratta, però, di una riedizione dell’impostazione marginalista e neomarginalista – che aveva posto al centro il dispositivo della concorrenza intendendolo come un “dato di natura”, dunque “naturalizzandolo” – bensì il fatto che la “concorrenza” sia uno stato auspicabile e quindi da “produrre” attraverso precisi interventi “tecnici” statali, in quanto rappresenta «un principio di formalizzazione», «possiede una sua logica interna», «ha una sua struttura propria», «si tratta, in un certo senso, di un gioco formale tra disuguaglianze, non di un gioco naturale tra individui e comportamenti»²¹. La “concorrenza” non è un punto di partenza “naturale” da preservare, ma un obiettivo tecnico e formale da produrre, e in questo senso diviene fondamentale – seppur in un quadro completamente mutato – il ruolo dello Stato: «tra un’economia basata sulla concorrenza e uno stato, è facile osservare che il rapporto non potrà più essere di delimitazione reciproca di ambiti differenti» in quanto da un lato «il governo [...] deve accompagnare dall’inizio alla fine l’economia di mercato» e dall’altro l’economia di mercato «costituisce l’indice generale sotto il quale dovrà venire collocata la regola destinata a definire tutte le azioni di governo», per cui «si dovrà governare

²⁰ *Ibid.*, p. 108.

²¹ *Ibid.*, p. 111.

per il mercato, piuttosto che governare a causa del mercato»²². Seguendo queste indicazioni, possiamo dire che il neoliberismo non sottrae potere allo Stato, bensì costituisce il principio mediante il quale lo Stato dovrà formalizzare i propri interventi: il neoliberismo non vuole uno Stato minimo nel senso del liberismo classico, bensì uno Stato che determini le regole del gioco economico, regole che sono da scrivere e definire, in quanto non rispondono a uno spontaneismo delle regole di mercato e concorrenza. La seconda matrice è il neoliberismo americano, sul quale, per il nostro discorso, basta soffermarsi sulla maniera mediante la quale declina la questione antropologica del “capitale umano” – sintagma sempre più diffuso oggi anche in maniera *mainstream* – come modalità mediante la quale il Capitale assume il compito di determinare non solo le regole del mercato, dello scambio e della concorrenza, ma anche e soprattutto i processi di soggettivazione anche in aspetti che non sono immediatamente percepibili come economici. Per il capitalismo neoliberista americano «l'economia non è più [...] l'analisi della logica storica dei processi, bensì l'analisi della razionalità interna, della programmazione strategica dell'attività degli individui»²³. Centrale diviene proprio la categoria di lavoro come il luogo in cui l'individuo si mette alla prova e dà significato alla propria esistenza e a tutti gli atti che compie all'interno del mondo umano: è chiaro che non si tratta dell'impostazione tipica dell'antropologia marxiana – opposizione *capitale* contro *lavoro*, relazione dal punto di vista *oggettivo* di una forza-lavoro in rapporto alla domanda e all'offerta in vista della sua riproduzione – ma di un'impostazione dal punto di vista *soggettivo*, nel senso di un'analisi del comportamento economico come *sostanza etica* dei processi di soggettivazione contemporanei: il capitale umano «consiste nell'insieme di tutti i fattori fisici e psicologici, che rendono qualcuno capace di guadagnare un certo salario piuttosto

²² *Ibid.*, p. 112.

²³ *Ibid.*, pp. 182-183.

che un altro»²⁴, ed è dunque formato da aspetti innati (codice genetico, ad esempio) e aspetti acquisiti (la formazione e l'educazione), entrambi oggetto di interventi tecnici e pubblici. La dimensione biopolitica del neoliberismo americano rappresenta la forma più estesa di gestione del vivente, nella misura in cui non si tratta più di naturalizzare il mercato o la concorrenza, ma di rendere efficiente dal punto di vista economico – mediante un'ideologia naturalizzante – qualunque aspetto dell'esistenza individuale.

A partire anche soltanto da queste rapide indicazioni, è possibile trovare l'ambiguità di fondo del capitalismo neoliberista: lo Stato ha il compito di dispiegare la concorrenza pura attraverso interventi tecnico-culturali così come di intervenire, sempre in modo tecnico e culturale, sulla formazione del capitale umano, sviluppando una vera e propria antropotecnica; l'ambiguità allora sta nel fatto che questa dinamica viene letta la prima come espressione naturale delle relazioni materiali umane (si parla sempre più di leggi dell'economia e non di leggi del capitalismo, come se l'economia come scienza e il capitalismo come formazione storica potessero sovrapporsi) e la seconda come il dispiegamento di una sorta di naturalità della natura umana. In questo senso, non solo lo Stato è decisivo per il neoliberismo, ma, dal punto di vista filosofico, la pratica di governo neoliberale va già oltre la dicotomia natura/cultura (è il perfetto esempio dell'ibrido), lavorando dal punto di vista ideologico in questo modo: la concorrenza così come la soggettività umana sono attraversati costantemente da interventi statali e politici di carattere "tecnico-culturale", ma, una volta effettuati, vengono immediatamente naturalizzati, eternizzati ed essenzializzati, iscritti rispettivamente nella natura e nella natura umana; quest'ultima nella sua plasticità (nella plasticità di *ogni bios*)

²⁴ *Ibid.*, pp. 184-185.

acquisisce e interiorizza forme di vita social-naturali sempre differenti, il tutto in modo da funzionare in maniera più efficace dal punto di vista tecnico-culturale.

Nella nostra prospettiva, l'apparato politico-giuridico dello Stato è *impotente* nella misura in cui il suo spazio di movimento, la sua *agency*, è determinata dal suo essere sotto la sorveglianza del mercato, dunque già sempre funzionalizzata in una certa direzione. In questo senso, la pandemia rappresenta un buon punto d'osservazione. Quello che resta invisibile nella lettura di Agamben – che, del resto, ha gioco facile a vedere in una pandemia e in un virus gli agenti di un'infezione globale che accelera i processi immunologici dell'epoca del capitalismo globalizzato – è la relazione tra dimensione giuridico-politica e dimensione economica. Da verificare, in questo senso, è innanzitutto se davvero viviamo in una dimensione in cui le relazioni di potere si esprimono in maniera esclusivamente disciplinare e disciplinante e i processi di soggettivazione si realizzano esclusivamente per *via negativa* e definendo i contorni di una nuda vita esclusivamente dedicata alla propria sopravvivenza, o se, negli ultimi decenni, come elemento che accompagna l'analisi di Foucault appena discussa, si sia determinata una maniera differente di definire per *via positiva* i processi di soggettivazione da un lato e dall'altro le relazioni materiali. Si tratta di comprendere in che modo questa *via positiva* si è determinata – invitando nuovamente il convitato di pietra dell'economico – e se nella lettura della pandemia, in quanto evento epocale, rispetto alla *via negativa*, la *via positiva* possa permettere un accesso maggiormente problematizzante alla comprensione dei fenomeni in atto.

2. E se organizzassero una protesta e ci andassimo tutti?²⁵

Il paradigma proposto da Agamben, a fronte della realtà complessa, «sfaccettata e cangiante del mondo»²⁶, può forse apparire stanco, incapace di proporre un'interpretazione pienamente convincente e di disegnare un orizzonte trasformativo del reale. Se il sistema produttivo capitalista sembra essere connotato da una certa spregiudicatezza – non si “affeziona” alle sue stesse rappresentazioni, ai discorsi che lo legittimano, sussumendone ed elaborandone sempre di nuovi e più efficaci – forse non si può dire lo stesso dell'armamentario teorico del quale disponiamo e ci serviamo per esaminarlo criticamente. La forza di questo sistema sta infatti proprio nel suo non fare affidamento su nessuna casacca, tantomeno su nessuna ideologia, intesa come struttura fissa di interpretazione e definizione del mondo: è mobile, riutilizza tutto. Probabilmente, in quest'ottica, riutilizzerà pure questa pandemia, le eccezioni che ha generato e quelle che ha legittimato profondamente – lo sta già facendo se pensiamo all'incredibile crescita dell'e-commerce, di quello che un tempo avremmo chiamato telelavoro e che oggi chiamiamo agile o smart e della riduzione radicale dei costi che questo comporta per il datore di lavoro a scapito del dipendente – quale che sia la forma contrattuale che lo vincola.

I due Governi che si sono avvicendati nella gestione dell'emergenza sanitaria nel nostro Paese si sono avvalsi di figure e retoriche parzialmente differenti, ma hanno utilizzato dispositivi di contenimento e gestione della vita ordinaria pressoché sovrapponibili. Più che come tutto-pieno esterno, come insieme di norme, di forzature e costrizioni, il potere si è mostrato, mai

²⁵ Il titolo del paragrafo rimanda a M. Fisher, *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici. K-Punk/1* (2018), tr. it. minimum fax, Roma 2020, p. 41.

²⁶ D. Grasso, *Agamben, il coronavirus e lo stato di eccezione*, in «Minima&moralia», 27 febbraio 2020; si veda anche Id., *Fascisti, liberazione, gioventù e pandemia: dal 25 aprile al rischio ragionato*, in «Minima&moralia», 25 aprile 2021.

come in questa congiuntura, nel suo *vuoto*: per un verso nella tutto sommato rapida interiorizzazione delle regole legata a nuovi stili di vita – che sono sì proposti come temporanei, ma in maniera indeterminata –, per l'altro nella quasi totale assenza di risposta resistenziale, a fronte di prescrizioni che limitano, oggettivamente, la libertà di movimento, ma anche l'espressione politica del dissenso.

La pandemia diviene dunque l'occasione, sulla scorta della riflessione di Agamben e nel tentativo della sua integrazione, di ripensare il potere e i suoi dispositivi in nome di una comune debolezza: debolezza dell'imposizione esterna – l'obbedienza che viene monitorata in maniera discontinua e isterica, talvolta fortissima (gli elicotteri che “controllano” le grigliate di Pasquetta), altre volte del tutto assente (i recenti festeggiamenti per lo scudetto dell'Inter), e la debolezza della risposta a questa imposizione.

Seguendo la riflessione delineata dal pensatore coreano Byung-Chul Han sull'evoluzione e i destini della *società della sopravvivenza*²⁷ è possibile ripensare il potere, e il nostro rapporto con esso, al di là del paradigma immunologico agambeniano: un potere apparentemente *assente* che, nelle sue diverse manifestazioni, non mette in campo strategie per piegare l'ormai residuale (se non del tutto spenta) resistenza ai suoi dettami, che non si impegna a censurare, proibire, escludere, che non pretende più di *estorcere obbedienza*: «la tecnica di potere del regime neoliberale assume una forma subdola, duttile, intelligente e si sottrae a ogni visibilità. Qui, il soggetto sottomesso non è mai cosciente della propria sottomissione: il rapporto di dominio resta per lui del tutto celato [...] Invece di rendere *docili* gli uomini, cerca di *renderli dipendenti*»²⁸.

²⁷ Cfr. B.-C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite* (2020), tr. it. Einaudi, Torino 2021.

²⁸ Id., *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere* (2014), tr. it. Nottetempo, Milano 2016, pp. 23-24.

Nel passaggio dalla società disciplinare a quella della prestazione sembra mutare radicalmente il rapporto con il corpo, con il dolore. Al centro della scena politica non c'è più il corpo dei martiri – dei suppliziati raccontati da Foucault in *Sorvegliare e punire* – esposto come vessillo del potere, ma nemmeno più quello piegato dall'ortopedia sociale del dispositivo disciplinare, in cui sofferenza, dolore, hanno ancora una funzione, «un ruolo costruttivo» in quanto modellano «l'essere umano quale mezzo di produzione»²⁹. Nel soggetto di prestazione l'obbligo, la sofferenza, la negatività «cedono il passo a positività come la motivazione, l'auto-ottimizzazione o l'auto-realizzazione. Gli spazi disciplinari vengono sostituiti da aree di benessere. Il dolore perde qualsiasi appiglio col dolore e il dominio. Viene depoliticizzato, diventando una questione medica. La nuova formula di dominio recita: *Sii felice*»³⁰.

Indagare il rapporto tra società disciplinare e della prestazione – il passaggio dall'una all'altra e/o la loro coesistenza – può dunque fornirci elementi utili ad analizzare il contesto pandemico, la sua gestione politica, le trasformazioni – di carattere economico, sociale, relazionale, etc. – che porta con sé.

È proprio Han a fornirci un'utile guida in questo passaggio, che non è solo evoluzione da un modello di società coercitiva, ad un altro, basato sulla dipendenza e sull'introduzione dell'obbligo mascherata da gratificazione personale, ma passaggio da un piano, quello del politico, informato sostanzialmente da una dimensione collettiva ed esterna dello scontro, a un conflitto che si fa principalmente interiore.

La differenza tra la società disciplinare e quella della dipendenza sembra passare per il rapporto con il limite e con il dolore³¹ –

²⁹ Id., *La società senza dolore*, cit., p. 14

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

³¹ «La società della prestazione si sottrae sempre più alla negatività. Essa è abolita proprio dalla crescente deregolamentazione. Il verbo modale positivo [...] è il "poter-fare" (*Können*) illimitato» [Id., *La società della stanchezza* (2016

ancora una volta, e questa chiave non è irrilevante in tempi di pandemia, al centro è il corpo. Che la materialità della carne, la sofferenza siano campi fondamentali dai quali partire per questo ripensamento è particolarmente suggestivo in un'epoca segnata dalla pandemia globale, dall'esposizione del corpo e dalla rivelazione – a dispetto di ogni impostazione antropocentrica e radicalmente positivista – della sua fragilità; in questo orizzonte il corpo resta sì posta in gioco e campo di battaglia, ma in senso del tutto differente da quello individuato da Agamben nella sua riflessione biopolitica.

In un tempo nel quale la scienza aveva promesso un perfezionamento progressivo del corpo e delle sue capacità fisiche e mentali, la paura dominante è la paura della morte come arresto di questo processo di perfezionamento o come declino: fragilità, dolore, sofferenza. Usare violenza contro sé stessi, *farsi la guerra* è la (paradossale) soluzione che il soggetto di prestazione ha escogitato nel tentativo di aggirare la sua *algofobia*.

«Gli imperativi del neoliberismo spingono [...] verso un continuo processo di automiglioramento in ogni aspetto della propria esistenza: la formazione permanente, l'onnipresente necessità di essere costantemente pronti a qualsivoglia impiego e il perenne bisogno di sapersi reinventare, sono tutti elementi che delineano la nuova soggettività neoliberale»³²; a scomparire, nella riflessione di Han, è così, assieme alla società disciplinare, nella forma repressiva in cui l'abbiamo conosciuta e sul cui modello si fonda la lettura biopolitica, il soggetto di obbedienza freudiano³³.

nuova ed. ampliata), tr. it. Nottetempo, Milano 2020, p. 24]; «Il dovere ha un limite: il potere, invece, non ne ha. Perciò, la costrizione che deriva dal potere è illimitata e con ciò ci ritroviamo in una situazione paradossale» (Id., *Psicopolitica*, cit., p. 10).

³² N. Srnicek, A. Williams, *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro* (2015), tr. it. Nero, Roma 2018, p. 97; cfr. W. Rybczynski, *Waiting for the Weekend*, Penguin, New York 1991, pp. 115 e sgg.

³³ «L'apparato psichico freudiano è dominato dalla negazione, dalla rimozione, dal timore della trasgressione. [...] Questo non vale più per il soggetto di prestazione [...] che è un soggetto affermativo» (B.-C. Han, *La società della stanchezza*, cit., pp.77-78).

Ad orientare scelte e modi di vita non sono più la rimozione, la negazione o la trasgressione, non vi è un Super-io repressivo che costringe, vieta e limita, ad esso si è sostituito l'imperativo a godere, «la violenza della positività che non presuppone alcuna ostilità»³⁴. La società disciplinare era fondata sulla negatività del divieto – di un esterno che, in forme differenti, provava a imporsi su un interno, entrando in conflitto con esso –, «il verbo modale negativo in essa dominante è il “non-potere” (*Nicht-Dürfen*). Anche il “dovere” (*Sollen*) è intaccato da una negatività, quella dell'obbligo»³⁵.

Le imposizioni di una società post-disciplinare, in cui il dovere non è assente ma più profondamente interiorizzato, passano per l'assenza di pressione esterna, per l'assenza dell'Altro: «il tempo in cui c'era l'Altro è passato. A renderlo malato [il corpo sociale] non sono divieto e proibizione, ma ipercomunicazione e iperconsumo, non rimozione e negazione, ma permissività e affermazione. Non la repressione, bensì la depressione è il simbolo patologico del nostro tempo. La pressione distruttiva non proviene dall'Altro, ma dall'interno»³⁶.

Se il secolo passato è stato caratterizzato da una lotta continua contro l'Altro, da assoggettare o alle cui pretese resistere, dal tentativo della sua rimozione o addomesticamento, oggi l'individuo e la società sembrano sottrarsi a qualsiasi dinamica immunologica, di contrasto – o di negoziazione – nei confronti di un *fuori*. Semplicemente il tentativo di non provare *mai* sofferenza, quel dolore che si prova nell'incontro sempre difficile, sempre, in prima battuta, doloroso, con il confine dato dall'esterno e, al contempo, dalla limitatezza della nostra capacità di potenziamento, ha modificato profondamente i processi mentali e sociali, gli impulsi e la percezione di sé. Fuori fa freddo, il padrone è cattivo, lo

³⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁵ *Ibid.*, p. 24.

³⁶ *Id.*, *L'espulsione dell'Altro* (2016), tr. it. Nottetempo, Milano 2017, p. 7.

straniero è pericoloso, io stesso mi sono estraneo, mi faccio paura – perché non so, fino in fondo, cosa potrei volere, cosa potrei fare e, in ultima analisi, chi sono – e allora la soluzione sembra essere quella di mettermi in piena luce, espormi del tutto, fare di me stesso, della mia vita, un progetto.

In cosa consiste questo progetto, che si presenta come progetto di libertà di piena realizzazione? Non nel sottrarmi, nel trovare la via di fuga dal disciplinamento e dall'oppressione, ma nel rompere la parete tra dentro e fuori: nel non essere, in definitiva, più schiavi dell'altrui imposizione – o desiderio – ma del proprio.

La *positivizzazione del mondo*, come negazione della negazione, come *proprio* che «si afferma nell'Altro, negandone la negatività», va dunque inevitabilmente di pari passo con il desiderio insaziabile di auto-potenziamento. Come già evidenziato da Bauman³⁷, non la sottomissione all'obbligo imposto da altri, ma il continuo desiderio di *farsi nuovi*, di aggiornarsi eternamente, è la forma di violenza peculiare dell'epoca post-disciplinare. Una violenza che, non riconoscendo negatività, che non essendo (apparentemente) fondata su un esterno «si sottrae ad ogni logica immunologica»³⁸. Così attraverso questo desiderio, per sua natura mai pienamente realizzabile, di rinnovamento continuo, il soggetto costruisce i presupposti del proprio fallimento integrale: fallimento non ascrivibile alle richieste ingiuste o sproporzionate di un esterno, ma all'impossibilità di coincidere con sé stessi, con un sé pienamente realizzato.

Nella scissione tra Io-reale (limitato) e Io-ideale si consuma la trasformazione, la degenerazione, del concetto stesso di libertà. Concetto che va anche oltre a quello fissato nella concezione proprietaria dell'individualismo moderno: non solo libertà di possedere sé stessi, il proprio tempo, di gestire i propri affari

³⁷ Si vedano in particolare Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2007, e Id., *La società dell'incertezza* (1999), tr. it. Il Mulino, Bologna 2019.

³⁸ B.-C. Han, *La società della stanchezza*, cit., p. 22.

in uno spazio scevro da concorrenza e impedimenti, la libertà della *società della stanchezza* prevede la rimozione di ogni ostacolo e il pieno possesso – la possibilità di dominio assoluto, di gestione illimitata – non del mondo esterno, ma dello spazio profondo, oscuro e sotterraneo dell’interiorità. Se il Super-Io freudiano tentava di imporsi e governare un Es che restava, in ultima istanza, sempre sfuggente, il meccanismo della mente nel post-moderno sembra riposare sull’attingibilità di quello spazio un tempo selvaggio, sulla sua emersione. Di più, sulla sua messa a servizio. Perché anche il desiderio, l’inconscio, sembrano essere orientati a e impegnati in questo sforzo appropriativo, in questo movimento di auto-esposizione e potenziamento illimitati.

La libertà è intesa come piena e assoluta realizzazione di sé – senza ostacoli e dunque senza contatti/conflitti con l’esterno, con l’Altro, senza negativo – ma anche come piena padronanza di sé, come possibilità di auto-plasmarsi e potenziarsi che non conosce limiti; «nel passaggio dalla società disciplinare alla società della prestazione, il Super-io si positivizza nell’*Io-ideale* (*Ideal-Ich*) [...] In contrapposizione al Super-io repressivo, l’*Io-ideale* è seduttivo [...] Dal Super-io proviene una costrizione negativa. Al contrario, l’*Io-ideale* esercita una costrizione positiva sull’Io. La negatività del Super-io limita la libertà dell’Io. Il progettarsi sull’*Io-ideale*, invece, è interpretato come un atto di libertà»³⁹. Al cospetto di questo *Io-ideale*, che si presenta, al contempo, come esterno e come interno, nella misura in cui è non solo un obbiettivo autoimposto ma è inteso come modello potenziale soggiacente il nostro stato attuale, sempre realizzabile, l’*Io-reale* non può che fallire. E il fallimento, unito all’apparente facilità del compito non realizzato – “non hai che da essere la versione migliore di te” recitano i guru del *volontarismo magico*⁴⁰ – e dall’impossibilità di

³⁹ Id., *La salvezza del bello* (2016), tr. it. Nottetempo, Milano 2019, p. 95.

⁴⁰ Cfr. D. Smail, *Power, Interest and Psychology: Elements of social Materialist Understanding of Distress*, PCCS Books, 2009.

condividerne, anche solo in minima parte, il peso con altri – con il caso, il mondo, con la società, con le circostanze e le possibilità che essa materialmente offre – non può che produrre un soggetto costantemente depresso.

La convinzione profonda della propria responsabilità esclusiva nel mal funzionamento della macchina produttiva che ci è dato da gestire e implementare – il nostro corpo – non è necessariamente collegata a un’adesione esplicita e consapevole all’ideologia neoliberale, non solo perché «puoi non essere convinto di questa ideologia, ma i suoi effetti sono comunque in grado [...] di costringerti in situazioni sempre più precarie»⁴¹, ma anche perché, nella sostituzione del disciplinamento con la prestazione, nel passaggio da una società all’altra, la nostra, ad essersi radicalmente modificati sono i meccanismi interni della nostra psiche, non solo i nostri comportamenti esteriori o modi di vita.

La depressione non è così solo condizione anomala e contingente, squilibrio rimediabile e reversibile, è *male del secolo*, segno stesso attraverso cui si manifesta questo passaggio. «Alle malattie psichiche odierne come la depressione, il burnout o la sindrome da deficit di attenzione e iperattività, invece, non partecipa alcun processo di rimozione e di negazione. Esse rinviando piuttosto all’eccesso di positività [...] all’incapacità di dire no»⁴²: l’assenza di gratificazione, l’impossibilità di realizzare pienamente un progetto di vita che prevede il continuo rinnovamento e implementazione delle proprie capacità, l’interiorizzazione dell’obbligo prestazionale conducono il soggetto, nell’alternarsi di momenti di iperattività e crollo, in uno stato permanente di mancanza, di colpa, di autoaccusa. Così, la depressione esplode nel momento in cui il soggetto di prestazione «non è più in grado di

⁴¹ N. Srnicek, A. Williams, *Inventare il futuro*, cit., pp. 97-98.

⁴² B.-C. Han, *La salvezza del bello*, cit., pp. 84-85.

poter-fare, ed è in primo luogo una stanchezza del fare e del poter-fare»⁴³.

La de-politicizzazione e l'ipermedicalizzazione del disagio mentale vanno di pari passo: per un verso l'individuo viene identificato come unico soggetto responsabile della sua incapacità di rinnovarsi costantemente – apparentemente collocato in uno spazio completamente vuoto, cioè libero, quello in cui dovrebbe sviluppare al massimo il suo potenziale produttivo, se fallisce, fallisce unicamente per *colpa* sua⁴⁴ – per l'altro spinto a rimediare, tramite l'assunzione continua di potenziatori, farmaci/droghe, a questa incapacità di rinnovamento, a migliorare le sue prestazioni, senza farsi ostacolare dalla malattia. Incapace di accettare questo fallimento, ma anche di elaborare il conflitto con sé stesso e con il mondo, le richieste incongrue che si auto-impone – non esistono più le parti, un dentro e un fuori, un proprio e un altrui, dunque ogni conflitto è potenzialmente distruttivo, va evitato ad ogni costo – il soggetto di prestazione ritiene più facile fare «ricorso agli antidepressivi, che lo rendono rapidamente di nuovo funzionale e produttivo»⁴⁵.

Questo disagio non è solo espressione del «fallimento di essere sé stessi»⁴⁶, dell'impossibilità di rispondere a una richiesta esterna, ma della frammentazione sociale, che trova una via di fuga e uno sfogo nell'*auto-aggressività*: è perdita della dimensione della relazione. Ma proprio perché decontestualizzato e depoliticizzato,

⁴³ Id., *La società della stanchezza*, cit., p. 27.

⁴⁴ «La depressione è in parte costituita da una beffarda voce “interiore” che ti accusa di auto-indulgenza – non sei depresso, stai solo cercando scuse per te stesso – e tale voce rischia di assumere maggiore importanza rendendo pubblica la propria condizione. Naturalmente, questo richiamo “interiore” è anche l'espressione interiorizzata delle forze sociali presenti, alcune delle quali hanno tutto l'interesse a negare qualsiasi collegamento tra la depressione e la politica» (M. Fisher, *Buono a nulla*, tr. it di A. Fumagalli e C. Morini, <http://effimera.org/buono-nulla-good-for-nothing-mark-fisher/>; sulla privatizzazione dello stress e del disagio mentale cfr. anche Id., *Il nostro desiderio è senza nome*, cit. pp. 155 e sgg.; e Id., *Realismo capitalista* (2009), Nero, Milano 2018, pp. 55 e sgg.).

⁴⁵ B.-C. Han, *La salvezza del bello*, cit., p. 94.

⁴⁶ Id., *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 26.

il disagio finisce per essere letto unicamente nella sua forma neurologica, biochimica: ancora una volta, non ha (anche) a che fare con il mondo, con una realtà esterna e con la difficoltà del soggetto a relazionarsi ad essa, a obbedire ai suoi diktat, ma con un malfunzionamento della “macchina interna”, con un filo staccato che penzola, con un bullone che si è allentato.

La paura generalizzata del dolore – letto come malfunzionamento, come rovescio dell’(auto)ottimizzazione, nella convinzione che esso sia del tutto incompatibile con la performance – non conduce solo a una psicologia che inevitabilmente subordina il disagio alla logica della prestazione⁴⁷, ma anche alla sua totale depoliticizzazione, che passa per la sua patologizzazione e medicalizzazione; «solo un’ideologia del benessere permanente può far sì che farmaci originariamente utilizzati nella medicina palliativa vengano impiegati in grande stile anche su persone sane»⁴⁸.

Il soggetto descritto da Han «fa concorrenza a sé stesso, [...] cerca di superare se stesso, finché non crolla»⁴⁹, prima, durante e dopo questo crollo sente il peso terribile della sua libertà: una libertà dell’autosfruttamento che prende la sua forma nell’apparente vuoto lasciato dal potere esterno, coercitivo, disciplinante. «Si fa violenza a sé stessi e ci si sfrutta. Al posto della violenza causata da estranei subentra una violenza autogenerata, che è ben più fatale della prima, perché la vittima di questa violenza si crede libera»⁵⁰, questa violenza non si dispiega così (solo) sul corpo, che conserva il riflesso e la memoria della docilità impostagli dal disciplinamento, ma si estende ai processi psichici e mentali, che vengono *ottimizzati*⁵¹ ai fini della produzione.

⁴⁷ Cfr. Id., *La società senza dolore*, cit., p. 6.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁹ Id., *La salvezza del bello*, cit., p. 83.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁵¹ Cfr. Id., *Psicopolitica*, cit., p. 34.

La strada dell'autosfruttamento, dell'eccesso di lavoro – fino all'esaurimento fisico e psichico, fino al *karoshi*, alla morte per troppo lavoro – è lastricata di buone intenzioni: «oggi, non ci riteniamo soggetti sottomessi, ma progetti liberi, che delineano e reinventano se stessi in modo sempre nuovo [...] L'io come progetto, che crede di essersi liberato da obblighi esterni e costrizioni imposte da altri, si sottomette ora a obblighi interiori e a costrizioni autoimposte, forzandosi alla prestazione e all'ottimizzazione»⁵². E questo autosfruttamento funziona, non solo, soggettivamente, per chi confondendolo con l'assenza di vincoli lo interpreta come l'unica possibile forma di autorealizzazione, ma anche dal punto di vista oggettivo, in quanto «è più efficace dello sfruttamento da parte di altri in quanto si accompagna a un sentimento di libertà. Lo sfruttatore è allo stesso tempo lo sfruttato. Vittima e carnefice non sono più distinguibili»⁵³. Si tratta di una trasformazione progressiva, impercettibile, ma profonda, del passaggio dall'indolenza della schiavitù, quando coltivi il campo altrui fiaccamente e solo quando il ritmo è scandito dalla frusta, all'efficienza dell'autoimprenditorialità⁵⁴ della miseria, di chi pensa di aver conquistato il proprio, piccolo, pezzo di terra “libero” e il proprio mulo.

L'elogio (e la volgarizzazione) del concetto di *resilienza*, utilizzato non più solo nella sfera della psicologia, ma anche e soprattutto nella retorica della politica economica e sociale della “ripartenza” post-covid (si pensi al PNRR – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza – che si inserisce all'interno del programma Next Generation EU, la cui principale componente è il Dispositivo per la Ripresa e Resilienza/Recovery and Resilience Facility) e del discorso pubblico a essa connesso, è segno di questa indistinguibilità – tra dentro e fuori, tra vittima e carnefice,

⁵² *Ibid.*, p. 9.

⁵³ *Id.*, *La società della stanchezza*, cit., p. 28.

⁵⁴ Cfr. *Id.*, *Psicopolitica*, cit., p. 14.

tra parti sociali e interessi contrapposti. La resilienza come virtù e risorsa non è più solo al centro del coaching da guru dello “sviluppo personale” o della terapia post-trauma della *psicologia positiva*, diviene risposta alla minaccia e alla fragilità come cancellazione della fragilità stessa⁵⁵ e con essa, paradossalmente, del conflitto. I danni che una tale retorica associata ad una fase delicatissima – quella legata alle restrizioni date dalla quarantena, all’assenza di socialità soprattutto per i giovanissimi e per i più anziani, al peggioramento delle condizioni di vita, alla convivenza forzata, ai legittimi timori per la propria salute – sono incalcolabili. Probabilmente saranno, se non sono già stati, in molti a spezzarsi e, oltre a un adeguato supporto messo a disposizione per tutti, a prescindere dalle fasce di reddito, sarebbe forse utile un discorso legato al disagio meno prestazionale e, in ultima istanza, auto-accusatorio. Sul piano individuale questo appello a “piegarsi ma non spezzarsi” finisce infatti inevitabilmente per responsabilizzare chi si spezza, chi non ce la fa, ma soprattutto a immaginare l’individuo come macchina sempre funzionante o che è sempre possibile rimettere in funzione: l’unico limite, l’unico nemico e ostacolo è l’individuo stesso. Su quello politico/collettivo, questa narrazione «ci distrae dai rapporti di dominio vigenti costringendoci all’introspezione. Fa sì che ognuno si tenga occupato solo con sé stesso, con la propria psiche, invece di indagare criticamente le questioni sociali [...]. Le condizioni da migliorare non sono sociali, bensì psichiche. [...] Così la psicologia positiva sigilla la fine della rivoluzione. A salire sul palco non sono i rivoluzionari, bensì i trainer motivazionali che impediscono il diffondersi del malumore o anche della rabbia»⁵⁶. Il desiderio e

⁵⁵ In quest’ottica algofobica non solo ogni accettazione della propria fallibilità ma ogni apertura all’Altro deve essere limitata, se non del tutto inibita: «la ricettività nei confronti dell’Altro presuppone però una vulnerabilità. La *ferita* che fa male è un’*apertura primordiale verso l’Altro*» e ancora «il dolore è vincolo. Chi rifiuta qualsiasi circostanza dolorosa è incapace di vincolarsi» (Id., *La società senza dolore*, cit., pp. 70 e 43).

⁵⁶ Id., *La società senza dolore*, cit., p. 17.

la volontà di combattere il dolore ci fanno dimenticare quanto esso sia *socialmente mediato*, quanto sia lo specchio non (solo) di fallimenti personali ma collettivi, socioeconomici, la cui responsabilità esclusiva non è imputabile al singolo.

Che razza di protesta è, chiede Fisher, *quella su cui sono d'accordo tutti?*⁵⁷ È l'inoffensiva protesta del tempo della prestazione sembra rispondere Han: quella che non ha a che fare con uno specifico interesse *contro* l'altro ma con un generico desiderio di felicità, libertà, perfezione, un desiderio che si suppone universale e che assume la forma dell'auto-colpevolizzazione, che scagiona l'esterno a dispetto dell'interno. In questa protesta non c'è spazio per nessun *reale* conflitto, ma solo per la sua rappresentazione caricaturale e innocua. Così la medicalizzazione della sofferenza non è solo conseguenza della sua patologizzazione – il dolore è e deve essere sempre estraneo a una condizione considerata di “normalità” e piena autonomia del soggetto – ma si accompagna a un processo di spoliticizzazione e, soprattutto di *desolidarizzazione*, che prelude all'impossibilità di ogni conflitto, critica, di ogni possibilità di trasformazione dell'esistente: impedisce che il dolore «si faccia *linguaggio*, anzi *critica*. Sottrae al dolore il suo carattere oggettivo, sociale»⁵⁸. Citando Adorno, Han sottolinea invece come sarebbe necessario far *diventare eloquente il dolore*⁵⁹ in quanto «il fermento della rivoluzione è [...] il *dolore percepito insieme*. Il dispositivo neoliberista della felicità lo soffoca sul nascere»⁶⁰.

3. Il “resiliente” e La “vittima”

Ma è proprio vero che viviamo in una società senza dolore, o meglio in una società in cui non siamo più in grado di percepire la nostra

⁵⁷ M. Fisher, *Il nostro desiderio è senza nome*, cit., pp. 41 e sgg.

⁵⁸ B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 18.

⁵⁹ T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. Einaudi, Torino 2004, p. 18, in B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., pp. 18-19.

⁶⁰ B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 19.

stessa sofferenza, di darle nome? Se l'analisi di Han trova certamente riscontro nell'accelerazione dei processi di spoliticizzazione e *desolidarizzazione* – complice anche una narrazione del *conflitto* come sempre più assente quando non apertamente stigmatizzata – d'altro canto non si può non rilevare, nella sua analisi, uno sguardo che potremmo definire da “Primo Mondo”, pericolosamente inconsapevole della posizione e della specifica – e assai stretta – prospettiva assunta da colui che scrive.

Non solo non appare del tutto convincente il passaggio, delineato dal pensatore sudcoreano, dalla società del disciplinamento a quella della prestazione, che segna il superamento del paradigma biopolitico agambeniano⁶¹, ma anche la repentina marcia indietro fatta nei suoi ultimi scritti contribuisce a mettere in evidenza le falle di un discorso che, pur nella capacità di mettere in evidenza alcuni tratti rilevanti, appare troppo schiacciato su una narrazione semplificata del processo storico e, soprattutto, in ultima istanza, pur nella denuncia della passivizzazione, finisce per essere essa stessa passivizzante e destinale.

Il superamento – nel loro totale assorbimento e introiezione dei dispositivi disciplinari – rimanda a un'analisi troppo fortemente ancorata ad un mondo, quello della produzione immateriale, del terziario, che assomiglia troppo al giardino di casa nostra e troppo poco al resto del pianeta, sembra difficile sostenere, anche volendola inquadrare come linea di tendenza, come processo *in fieri*, l'idea di un soggetto di prestazione totalmente svincolato da ogni istanza di dominio esterna, che «si *abbandona liberamente* alla costrizione per massimizzare la propria prestazione»⁶². I processi di soggettivazione che accompagnano la costruzione dell'identità ai tempi del capitalismo neoliberista avvengono per *via negativa* e

⁶¹ In quanto «la stessa analisi del potere agambeniana non dà accesso alle tecniche proprie del regime neoliberale: gli *homines sacri* dei nostri giorni non sono più gli esclusi, ma gli *inclusi nel sistema*» (Id., *Psicopolitica*, cit., p. 33).

⁶² Id., *La salvezza del bello*, cit., p. 99 (la sottolineatura è nostra).

conducendo a una realizzazione come nuda vita o per *via positiva* e costruendo un soggetto di prestazione e godimento?

Ritornando al quadro attuale consegnatoci dall'emergenza sanitaria e dal conseguente inasprimento di quella economica, è lecito domandarsi se sia pensabile individuare i DPCM (e in generale l'utilizzazione della decretazione d'urgenza) come forma realizzata di uno stato d'eccezione che raccoglie un grande consenso grazie al fatto di essere definitivamente *desiderato*. Secondo Agamben e, con un improvviso e inaspettato cambio di prospettiva, anche per Han, le misure di contenimento della pandemia, testimoniando di una forma-di-vita ridotta definitivamente a nuda vita, mera sopravvivenza, per lo più *desiderata*, raccontano di un salto di qualità (giuridico-politico) nella costruzione di un autoritarismo e di una repressione per certi versi definitivi.

Nel suo ultimo lavoro⁶³, Han infatti sottolinea come proprio la diffusione a livello planetario del Covid-19, e le conseguenti misure scelte per il suo contenimento, finiscano per invertire il processo, il passaggio da coercizione disciplinante ad auto-perfezionamento, per ricostituire un principio Negativo, per ri-esteriorizzare l'obbligo che sembrava introiettato una volta per tutte – tanto, come lo stesso pensatore coreano aveva avuto modo di sottolineare ripetutamente, da modificare i processi stessi della psiche e da rendere obsoleto il modello freudiano.

«Dinanzi alla pandemia anche la radicale limitazione dei diritti fondamentali viene accettata senza discussioni. [...] ci adeguiamo allo stato d'eccezione che riduce la vita a nuda vita. [...] La quarantena è una variante virale del *campo* in cui imperversa la nuda vita»⁶⁴. Ritornano il campo, lo stato d'eccezione, il paradigma biopolitico agambeniano che Han aveva finora descritto come dispositivi ormai superati. L'algofofia richiama alla tanatofobia, alla paura della morte e dunque al desiderio di sopravvivere *a ogni*

⁶³ Cfr. Id., *La società senza dolore*, cit.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

costo; «il virus è lo specchio della nostra società. [...] Oggi la sopravvivenza assume un valore assoluto, come se fossimo costantemente in guerra. [...] Dinanzi alla pandemia, ecco che la strenua lotta per la sopravvivenza subisce un inasprimento virale»⁶⁵.

Ma è davvero il desiderio di sopravvivenza ad aver caratterizzato l'azione e il pensiero ai tempi della pandemia? Il pensiero di Agamben e Han, divenuti, tutto a un tratto, convergenti, leggono come centrale questa istanza, quella di sottrarsi alla morte e al dolore anche se a farne le spese sono la libertà, i diritti civili, la qualità dell'esistenza; «nella preoccupazione esclusivamente rivolta alla sopravvivenza noi siamo uguali al virus, questa creatura non morta che si limita a moltiplicarsi, quindi a sopravvivere, senza vivere»⁶⁶. Entrambi sembrano trascurare non solo un'abitudine all'acquiescenza e una disaffezione a certe istituzioni – nessuno che si ribelli alla limitazione di forme di protesta ormai quasi del tutto abbandonate, pochi, pochissimi studenti che protestano per l'impossibilità di tornare tra i banchi di una scuola considerata obsoleta, squalificata, da decenni, nella forma consumatore/prodotto, e via dicendo – il che precede, e di molto l'emergenza pandemica, ma anche un tratto fondamentale che ha caratterizzato il discorso pubblico in questi tempi anomali, quello che ha a che fare con un, questo sì insopprimibile, perché profondamente funzionale, imperativo al godimento e al consumo. Consumo e godimento sono la nostra cifra, il nostro modo non solo di manifestare uno status ma di soggettarci. L'idea di fondo che sembra orientare i provvedimenti per il contenimento del contagio, le misure di supporto alle povertà, addirittura la campagna vaccinale, sembra essere, più che la sopravvivenza per tutti, il godimento e il consumo per “abbastanza”, anche a prezzo della vita di altri: qualcuno deve pur soccombere, l'importante è che la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

bilancia costi/benefici – che tiene dentro non solo le leggi di mercato, ma anche quelle che riguardano la conservazione e la costruzione del consenso politico – resti in pari.

Pur nelle sfumature che differenziano la riflessione dei due pensatori entrambe convergono sull'idea che l'effetto delle misure di contenimento sia quello di ridurci a nuda vita, o di approssimarci ad essa. Nessuno dei due si pone nella prospettiva, forse un po' ingenua ma che offre una gamma di possibilità critiche e trasformative di più ampio spettro, che la rinuncia al godimento e alla libertà individuale, se ripoliticizzati, avrebbero potuto trasformare l'emergenza in occasione⁶⁷. L'isolamento e il distanziamento fisico non necessariamente preludono a una maggiore individualizzazione o implementano la *perdita di empatia* trasformandosi in *distanziamento mentale*⁶⁸, è l'assenza di ogni discorso che li risignifichi a rendere difficoltosa l'emersione del loro carattere potenzialmente solidale.

A differenza di quanto sostenuto da Han, il capitalismo non assolutizza la sopravvivenza come valore⁶⁹, ma anzi separa in maniera netta quelle vite la cui sopravvivenza è irrilevante – gli *scarti*, avrebbe detto Bauman⁷⁰ – quelle destinate alla sopravvivenza e alla produzione, da quelle premiate dalla possibilità di accedere a quel godimento al quale anelano anche tutte le altre.

Han sostiene che lo stesso capitalismo, nella sua versione più autoritaria o meno liberale⁷¹, di fronte alla pandemia abbia dato

⁶⁷ Si pensi ad esempio alla riflessione di S. Žižek nel suo *Virus* (2020), tr. it. Ponte alle Grazie, Milano 2020, a proposito della possibilità, nel corso dell'emergenza pandemica di ripensare il ruolo dello Stato, l'interdipendenza, la necessità di pianificare e ri-pubblicizzare la sfera che interessa la salute pubblica.

⁶⁸ B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 69.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 24-25.

⁷⁰ Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto*, cit.

⁷¹ Byung-Chul Han sostiene che l'emergenza pandemica abbia instaurato un regime di *sorveglianza digitale* – che combina il precedente dispositivo biopolitico alle nuove tecnologie –, aprendo la strada all'affermazione di sovranismi e governi autoritari incompatibili con un'opzione liberale: «alla luce della pandemia, ci dirigiamo verso un regime di sorveglianza biopolitica. Il liberismo occidentale fallisce dinanzi al virus» (*La società senza dolore*, cit., p. 75).

assoluta precedenza alla sopravvivenza – alla *salute* – rispetto alla produzione, che «l'intera economia della crescita e della prestazione è orientata alla sopravvivenza»⁷². Proviamo a mettere alla prova dei fatti questi due assunti dai quali muove la lettura di Han e Agamben – sul piano politico, l'introduzione di misure di distanziamento sociale come potenziamento dello stato d'eccezione e su quello strutturale, lo sbilanciamento sulla sopravvivenza piuttosto che sulla produzione del sistema economico attuale – alla luce dei DPCM e della loro accoglienza nel nostro paese.

Partiamo da un presupposto di carattere "empirico": i DPCM sono stati salutati favorevolmente dalla popolazione italiana soltanto (e neanche poi così facilmente generalizzabile) nella primissima fase della pandemia; è difficile immaginare nello scenario di questa metà del 2021 una medesima possibilità di accettazione. Cosa è intervenuto nel frattempo? E qui ritorna il convitato di pietra dell'economico: l'impovertimento generalizzato, la possibilità per centinaia di migliaia di persone di scendere sotto la soglia di povertà relativa. In questo senso, allora, i DPCM hanno avuto una funzione iniziale nel momento esatto dell'esplosione della *crisi*; adesso, non è già più il momento di quella forma *eccezionale*. Difficile immaginare che i DPCM e, in generale, la crisi pandemica rappresentino davvero il compimento di una "Grande Trasformazione", ma è altrettanto difficile affermare che questa esperienza – la pandemia, la risposta giuridico-politica, la crisi economico-sociale – non lascerà in eredità dispositivi e pratiche che saranno ri-sistematizzati dal punto di vista organizzativo e ri-organizzativo. Per comprendere in che senso, in che misura e in che direzione, dobbiamo ritornare alla domanda iniziale e riprenderla in carico.

Nell'analizzare la crisi sanitaria e le sue conseguenze – e in senso più ampio la fase attuale – sembra invece perfettamente plausibile non solo la coesistenza ma anche la reciproca legittimazione di principi liberali e autoritari, di politiche che mettono al centro l'idea di piena autonomia dell'individuo, retoriche identitarie e dispositivi di controllo.

⁷² B.-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 25.

E così: il capitalismo *vuole* la pandemia? La domanda resta utile, ma la risposta si complessifica.

La nostra idea è che il neoliberismo non può volerla, ma non perché ritenga *semplicemente* giusto il rispetto delle libertà e della democrazia, ma perché rischia di limitare la possibilità della concorrenza pura e la costruzione delle forme di soggettivazione come capitale umano. Lo Stato, allora, deve sì intervenire nella misura in cui deve definire le regole del gioco che possano permettere mercato e concorrenza, in una situazione di emergenza sanitaria, ed è in questo senso che vanno letti i continui interventi “autoritari” (i DPCM, e in generale l'utilizzazione della decretazione d'urgenza). Il capitalismo neoliberista non vuole la pandemia ed è forse possibile osservarlo anche in maniera empirica, mediante l'analisi di alcuni aspetti di organizzazione del lavoro in tempi pandemici – riprendendo le “figure” di Han, possiamo dire che in essa confluiscono sia il *panottico esteriore* che il *panottico interiore*: semplificando al massimo, se tutto il lavoro fosse automaticamente commutabile in *smart working* e se il lavoro da remoto fosse “controllabile” anche solo in virtù dell'introyettato senso di disciplina del dipendente/lavoratore autonomo, allora in primo luogo non vi sarebbe alcuna perdita per il Capitale e nessuna necessità di affrettare, o provare ad affrettare un “ritorno alla normalità”, in secondo luogo non vi sarebbe alcuna necessità di affinare, come invece è avvenuto, avviene e avverrà probabilmente sempre più, strumenti di telecontrollo (che segnalano, ad esempio, quando ci si allontana dalla postazione, anche casalinga, o che verificano l'effettiva presenza online del lavoratore), o anche solo dispositivi di “mobilitazione totale” – non necessariamente programmati a monte ma che funzionano, a valle, in quella direzione, ad esempio la connessione e sollecitazione continua, che un tempo era effettuata tramite il servizio di posta elettronica e oggi, ancor più efficacemente, tramite ad esempio i gruppi whatsapp – che massimizzano lo sforzo e di fatto invadono l'intera giornata

lavorativa, esondando dai propri limiti. Il capitalismo neoliberista può forse non volere la pandemia, dunque, ma può sempre e comunque “utilizzarla”. Il motivo è che il capitalismo ha un rapporto *privilegiato* con la crisi, è capace costantemente di rinascere e soprattutto di ristrutturarsi non temendo il nuovo dell’aleatorio ma rifunzionalizzandolo a partire dalla sua capacità di *utilizzare la contingenza* in vista della sua riproduzione. La contingenza produce spostamenti e crisi, e il capitalismo attraverso complesse distruzioni creatrici riesce ad acquisire il *nuovo* riadattandolo ai suoi dispositivi di funzionamento e riproduzione determinanti. In questo senso, l’affermazione della volontà di un *ritorno alla normalità* è un modo rassicurante di parlare, ma non è lo schema mediante il quale si riproduce il capitalismo: è possibile infatti – per non dire certo – che una serie di dispositivi *eccezionali*, prodotti in crisi pandemica, sopravvivranno ristrutturati e reinseriti nel *normale* funzionamento sociale, da un lato producendo la percezione di un *ritorno alla normalità*, dall’altro mostrando come la *normalità* sia sempre di più un costruito sociale. Al quale doversi adattare.

Non sappiamo se la pandemia sarà un evento epocale dal quale si uscirà completamente differenti (in senso qualitativo e non solo quantitativo), ma quello che è possibile affermare è che rappresenta sicuramente un momento in cui una serie di contraddizioni, proprie del capitalismo neoliberista, avrebbero la potenzialità di manifestarsi in maniera maggiormente evidente. Il vero problema è che questo non accade – anzi si ha la sensazione di un’invisibilizzazione accresciuta nel senso comune – e così sembra sempre più respirarsi un’aria da *There Is No Alternative*. Abbiamo visto come le decretazioni eccezionali della pandemia testimonino di un’*impotenza* del politico nei confronti dell’economico, pur manifestandosi mediante dispositivi di carattere repressivo che potrebbero essere rifunzionalizzati all’interno di un ritorno (costruito) alla normalità (mutata), e come sia difficile leggere

le dinamiche del presente soltanto con la *via negativa* dei dispositivi di disciplinamento – eppure questa *impotenza*, proprio perché si esprime con atti normativi, è invisibile (anche per chi ha studiato Foucault). Abbiamo visto poi che Han ha dimostrato invece come nell’epoca del capitalismo neoliberista ad agire siano altre tipologie di dispositivi che producono effetti per *via positiva* – il godimento e l’interiorizzazione del panottico – salvo poi, in tempi pandemici, “ritrattare” affermando che «il virus scatena una crisi immunologica. [...] L’intera società ritorna in modalità di difesa immunologica. Abbiamo a che fare con un ritorno dell’avversario»⁷³ – Han supera se stesso, con una giravolta all’indietro, e a divenire invisibile è ancora una volta la dimensione dell’economico. Da un lato dunque Agamben ci racconta di una “Grande Trasformazione” già in atto, dall’altro Han sostiene che «lo shock pandemico farà sì alla fin fine che s’imponga a livello globale un regime di sorveglianza biopolitica in grado di consentire l’accesso al corpo. Solo la biopolitica digitale renderà il capitalismo invulnerabile. Essa chiuderà una falla sistemica»⁷⁴. In poche parole, ci troviamo dinanzi all’*apocalisse* come svelamento definitivo dell’ordine eterno al quale saremo consegnati; in poche parole, dunque, *There Is No Alternative*: la pandemia è un acceleratore di un processo allo stesso tempo “eterno” e storico. Dal punto di vista dei processi di soggettivazione, l’*apocalisse* si manifesta nell’ordine di una soggettività della sopravvivenza (capace di rinunciare, momentaneamente, *addirittura* al godimento) sia in Agamben che in Han. Ma è davvero così? Ritornando a un piano “empirico” e (volutamente) naïf: cosa potrebbe voler dire il fatto che da settimane il problema delle “riaperture”, in Italia, è completamente sovrapposto a quello della ristorazione, di quante persone possono stare a tavola, se sarà possibile soltanto all’esterno o anche all’interno? La preoccupazione è soltanto per

⁷³ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 77.

una categoria particolarmente colpita? O significa forse che il capitalismo neoliberista ha sempre come *pendant* un soggetto del godimento e che la sopravvivenza è soltanto una fase per tornare a “godere” e soggettivarsi mediante il godimento? La morsa, che ha nella pandemia un suo acceleratore, stringe in un abbraccio mortale il soggetto contemporaneo che sembra non potersi soggettivare, a partire dal suo rapporto privato e individuale con il godimento, se non come “resiliente” o come “vittima”. *Tertium non datur*. Alle spalle del “resiliente” e della “vittima”, come prodotti idealtipici sul piano dei processi di soggettivazione dei complessi dispositivi di organizzazione delle relazioni materiali (economico-sociali, giuridico-politiche) analizzate all’interno di queste pagine, si intravedono i due meccanismi fondamentali in azione, la passivizzazione e l’individualizzazione. Han ha perfettamente ragione quando afferma che «il comportamento auto-aggressivo vede oggi un rapido incremento, tanto da diventare un’epidemia globale», e che «sui social network circolano foto di ferite da taglio profonde, autoinflitte», le quali, come nuove immagini del dolore, «rimandano alla società dominata dal narcisismo in cui ciascuno si sobbarca sé stesso fino all’insostenibile. [...] queste nuove immagini del dolore sono il *rovescio sanguinante dei selfie*»⁷⁵. Il selfie e i tagli, il resiliente e la vittima: entrambi comunque devono bastare a se stessi e pretendono un accesso privilegiato alla verità di sé – la propria identità – in quanto innocenza.

Le brevi conclusioni, allora, non possono che vertere su queste due figure – il “resiliente” e la “vittima” – che rappresentano al meglio la costruzione ideologica che si accompagna alla pandemia e che manifestano come il capitalismo di matrice neoliberista stia iniziando a ristrutturarsi a partire dalla crisi.

Il “resiliente” è colui che deve essere in grado di riorganizzarsi a partire dai colpi che ha subito: si tratta di una virtù soggettiva – che per certi versi può essere utile “coltivare” in vista, questa

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39.

volta sì, della “sopravvivenza” – ma che non fa che accelerare i processi di individualizzazione e privatizzazione del godimento. Inoltre, l’idea di fondo – il non-detto – è che i colpi che si subiscono *devono* essere letti come degli eventi impersonali, come qualcosa-che-semplimente-accade, un incidente. Il “resiliente” ha a che fare con sé solo, deve trovare le forze dentro di sé, deve allo stesso tempo resistere e adattarsi al cambiamento, deve produrre energie e potenzialità trovandole in sé per agirle su di sé solo. Ristrutturarsi e adattarsi al cambiamento significa non avere *agency* sul mondo: il “resiliente” non trasforma il mondo, tutt’al più trasforma se stesso – *volevamo cambiare il mondo ma è il mondo che ha cambiato noi*. Così la pandemia dà occasione per ripensare, attraverso l’immagine, concreta e metaforica, del *contagio* l’interdipendenza tra soggetti prima isolati, la connessione intima tra aree del mondo geograficamente distanti, inevitabilmente legate a doppio filo dalla necessità di una salvaguardia che non può che essere comune, per, in definitiva, ripoliticizzare il corpo, la sfera della salute, rimettendolo positivamente al centro di una riflessione collettiva, diviene il momento del massimo isolamento, del ripiegamento su se stessi, della passivizzazione. E così la vera virtù è quella del “resiliente”, che si soggettiva mediante continue ristrutturazioni, la cui identità è forte proprio nella misura in cui deve essere perennemente mutevole ed effimera: il ritorno alla normalità – espressione edulcorata che sostituisce “distruzione creativa” – è il dispositivo mediante il quale occorre ritornare sempre a se stessi (che si presenta come una sorta di fondo naturale e naturalizzante, *ça va sans dire*), ma attraverso continue ristrutturazioni. Si vuole far passare la “resilienza” per una virtù, per certi versi, *naturale*: il principio della “resilienza” va già naturalizzandosi (nel regime discorsivo *mainstream* della crisi ecologica si parla sempre più di necessità di calcolare la resilienza degli ecosistemi), essere resilienti significa essere

davvero umani, una nuova immagine della natura umana, confezionata in maniera perfetta per i tempi attuali in cui le crisi del capitalismo neoliberista – *loro* lo sanno, e *noi*? – saranno sempre più numerose e le distruzioni saranno necessariamente sempre più “creative”.

Ma chi poi non riesce a ristrutturarsi così come si ristruttura il capitalismo neoliberista? Qual è la sua fine? Gettato ai margini o possibile fonte di trasformazione dell’esistente? Niente di tutto questo, si tratta della “vittima”, perché passivizzazione e individualizzazione possono produrre – specularmente al “resiliente” – la figura della “vittima”. A partire da alcune suggestioni tratte da Giglioli⁷⁶, ma rifunzionalizzandole all’interno del nostro discorso, i dispositivi di vittimizzazione garantiscono, a chi si soggettiva come “vittima”, innanzitutto l’accesso all’identità. Un’identità calata dall’alto, un’identità estremamente funzionale, un’identità che viene riprodotta individualmente e sentita come propria. Non è poco, in tempi in cui l’identità diviene qualcosa di multiplo, complesso e articolato, in parole semplici di *faticoso*, la vittima può risolvere il gioco della propria identità una volta per tutte, senza crepe o ambiguità, definirsi come colui/colei che non ha *agency* – la vittima è e non fa, può soltanto, a limite, reagire. Una soggettività vittimizzata non agisce verso l’esterno, ma soltanto verso l’interno. La “vittima” è allo stesso tempo un possibile prodotto delle relazioni materiali, così come le abbiamo descritte in questo saggio, e una costruzione calata dall’alto per bloccare ogni forma di assalto al cielo. I dispositivi di vittimizzazione sono *rassicuranti sul piano morale e non lasciano spazio ad alcuna ambiguità*⁷⁷, garantiscono la percezione di un’innocenza: se la colpa è sempre debito, l’innocenza è sempre credito – essere vittima significa per eccellenza non poter

⁷⁶ Cfr. D. Giglioli, *Critica della vittima*, Nottetempo, Milano 2014.

⁷⁷ Cfr. E. Cuter, *Ripartire dal desiderio* (2020), tr. it. minimum fax, Roma 2020, p. 103.

nuocere o non aver nuociuto. Ma il desiderio di innocenza, che la vittima espone come suo “stigma”, è la forma che assume l’ossessione della colpa: l’interiorizzazione del panottico produce, come forma di rigetto, un’ossessione per la colpa che si trasforma in desiderio di essere vittima⁷⁸.

Invisibilizzazione dell’economico e costruzione dell’identità mediante resilienza e vittimizzazione: questi forse i punti di partenza dai quali muovere per ragionare ai tempi della pandemia.

⁷⁸ Anche se non possiamo soffermarci sulla questione, l’efficacia di questo paradigma è tale che viene utilizzato anche dai soggetti egemoni. Come sottolinea Giglioli «la prosopopea della vittima rafforza i potenti e indebolisce i subalterni» (D. Giglioli, *op. cit.*, p. 107). Il che è assolutamente vero: ha fatto scalpore, nelle settimane passate, l’immagine dell’imprenditrice in ginocchio, con atteggiamento di questua, come rappresentazione del disagio dell’egemone. Al di là che poi sembrerebbe dimostrato che quella rappresentazione fosse stata costruita a tavolino, è interessante notare come l’egemone ricavi due vantaggi dal paradigma di vittimizzazione: il soggetto subalterno resta tale e anzi chiede un plus di intervento normativo, il soggetto egemone può “sfruttare” quella rappresentazione – che talvolta è anche genuina percezione di sé stessi – a proprio vantaggio (cfr. S. Žižek, *A great awakening and its dangers*, <http://thephilosophicalsalon.com/a-great-awakening-and-its-dangers/>; E. Cuter, *op. cit.*, pp. 136-137), estorcendone gli aspetti performativi, come l’innocenza e il credito (*da esigere quanto prima*) nei confronti del mondo.

MAURO VAN AKEN

PERTURBANTE NELL'ARIA.

IL DENTRO/FUORI NELLA CRISI AMBIENTALE

1. Introduzione 2. La natura là fuori: una trincea naturalista
 3. Vita dentro: autonoma, in-dipendente, impermeabile 4. Aria insensata e immunizzarsi dentro
 5. Fuori e lassù: insignificanza atmosferica 6. Mondi atmosferici: accampati per aria
 7. Conclusioni. Mescolanze e desideri di relazioni, tra dentro e fuori

ABSTRACT: UNCANNY IN THE AIR. INDOOR/OUTDOOR IN ENVIRONMENTAL CRISIS

The extraordinary social times imposed by the covid19 event has constituted the first traumatic and collective experience of the Anthropocene. Patterns of accelerated environmental changes reveal to be consequences of extractivism and environmental relation of the carbon economy. Indeed, interspecies passage are consequence not just of our agribusiness mode of production, but of our cosmology of naturalism, where "nature" has been positioned as external uncanny actor.

The short circuit of our symbolic structures in understanding the world has amplified with a polarization between inside/outside, at the heart of carbon economy and of fossil greenhouse effect, in a dramatic lack of metaphors of relatedness between human and nonhuman subjects.

The dualism of culture/nature has been amplified by an historical dissociation between earth and sky in our environmental imagination, where covid19 has emerged as terror in the air, in a dichotomy between indoor/outdoor. The symbolic structure of the air has been translated into an insignificant, detached and invisible field: social dynamics already at stake within social and cultural dynamics of climate changes as a social denial of significant social relations with what comes from the air or from "outside". What prevails is a dispositive of immunization from outside or from the "foreign", at stake in the last decades in defending ourselves from what merely becomes an outside menace for the community, out of patterns of relatedness. But cultures have always been atmospheric, since they have invested, accorded symbolic meanings, domesticated and inhabited and made sense to their exposure to atmosphere and to environmental web and entanglements.



1. Introduzione

Il tempo d'eccezione nella vita sociale con l'evento Covid-19 è stato la prima esperienza traumatica e collettiva dell'Antropocene, non sul pianeta, ma qui "a casa nostra": interconnessa alla crisi

climatica e al cambiamento ambientale accelerato, conseguenza delle forme di estrattivismo e di relazione ambientale del capitalismo a base fossile, ha rivelato la centralità delle nostre relazioni ambientali e la crisi dei modelli con cui pensiamo “natura”. Le dinamiche virali sono non solo specchio e conseguenza delle nostre relazioni ambientali, ma hanno sempre accompagnato i cambiamenti climatici nella storia. Lo “state in casa” ha posto al centro, in modo angoscioso, la crisi ambientale, nuovi perturbanti attori ambientali, anche in forma rivelatrice. Emergono, nell'emergenza, le interazioni e interdipendenze con attori ambientali, anche micro, accanto a quelle macro-atmosferiche, come dinamiche ecologiche e assieme sociali e culturali della crisi climatica.

La presenza invisibile di questo nuovo virus colpisce l'immaginario occidentale non perché sia fenomeno inedito, dal momento che da decenni, tanto più nel sud-est asiatico, sono presenti allarmi e anche nuove forme di risposta a eventi virali da zoonosi e passaggio interspecie. Il trauma collettivo è causato dal fatto che, rispetto ad altri e recenti eventi epidemici o di crisi climatica, i mutamenti hanno toccato i centri delle reti globali della modernità occidentale: è l'eccezionalismo etnocentrico, anche in Europa, che ha proiettato le catastrofi umanitarie e i rischi climatici come qualcosa che avviene lontano nel tempo e nello spazio, nei paesi del “sud” o “poveri”, terremotando il nostro immaginario di sicurezza, autonomia e governo dalla “natura”. Abbiamo scoperto come tanto il passaggio di virus interspecie quanto le emissioni climalteranti alla base dei cambiamenti ambientali accelerati siano riflesso non solo del nostro modo di produzione, ma della nostra cosmologia naturalista, dove “natura” riemerge come un'invasione aliena.

2. La natura là fuori: una trincea naturalista

Ciò ha riportato un'attenzione alle questioni ambientali e alle risposte sociali e politiche a questi “eventi estremi” o forme di

cambiamento ambientale accelerato. E ciò che emerso è il cortocircuito delle nostre credenze e strutture simboliche nel comprendere il mondo, irrigidite in una polarizzazione tra dentro/fuori su cui si è costruita tanto la nostra cosmologia naturalista, quanto l'economia del carbonio¹ alla base dei gas climalteranti. L'evento Covid-19, come parte della crisi climatica, ha messo in luce la drammatica mancanza, e rimozione, di metafore di relazionalità tra soggetti umani e nonumani, un vuoto di strutture simboliche dove relazioni e interdipendenze sono nascoste, indicibili e riemergono come angoscia e invasione.

Le manifestazioni di "natura" oggi si ripresentano come qualcosa di perturbante. Non è ciò che si presenta in sé il problema, che siano eventi estremi, scenari di surriscaldamento, inquinamento, virus, ma la categoria "natura" con cui rendiamo incomprensibile le dinamiche in cui siamo immersi. Anzi, la natura si ripresenta come minacciosa, inedita, proprio perché non capiamo le dimensioni emotive e le relazioni in cui siamo coinvolti e interdipendenti. Questa "natura" non solo non è mai esistita nella maggior parte delle culture, ma non c'è neanche a casa nostra, ci rende incomprensibile, aliena e quindi minacciosa anche la nostra realtà. Come il confronto con la maggior parte delle culture hanno mostrato, nell'economia del carbonio abbiamo *alterizzato* i soggetti dell'ambiente a cui siamo interrelati, li abbiamo tradotti, come prodotto e costruzione culturale, in un grande Altro vicino a noi, abbiamo messo a distanza ciò che ci è familiare, distante dalle nostre relazioni sociali, campo di oggetti muto, distante, fuori dalle relazioni. Che oggi scalpitano, vibrano e pulsano.

L'antropologia ha mostrato come le culture siano caratterizzate da diversi modelli di ambiente intimamente connessi all'appartenenza culturale e alle idee di società. Ciò che noi distanziamo come campo separato come "natura" è denominato altrove attraverso termini

¹ T. Mitchell, *Carbon Democracy political power in the age of oil*, Verso, London 2011.

parentali, politici o religiosi, dove si soggettivano, anche in modo selettivo e contestuale, gli attori ambientali. E questo non solo nelle cosmologie o costrutti simbolici, ma tanto più nei sistemi di gestione delle risorse, nelle relazioni e pratiche irrigue e nelle costruzioni del paesaggio, quindi nelle pratiche quotidiane del fare cibo o riprodurre la comunità². Il “naturalismo” è quindi una nostra cosmologia dove la cultura è definita in opposizione ad un campo ben distante e oggettivo della natura: la società e i processi culturali non sono pensati in un ambiente ma “se ne liberano”, in una connotazione anche morale. La “natura” come campo separato dalla cultura è talmente alla base sia della nostra ontologia naturalistica³ quanto del nostro assetto epistemologico (saperi dell’uomo, saperi della natura), che ci mancano le parole e metafore del mondo capaci di comprendere le relazioni ambientali in cui siamo sempre più interdipendenti. I cambiamenti climatici esaltano proprio questo “impensabile”⁴, un’incapacità di simbolizzare una “natura” che si ripresenta come molteplicità di soggetti, limiti e di relazioni: qualcosa di familiare e prossimo si ripresenta in un perturbante perenne, straniero familiare. In sintesi, abbiamo costruito un’idea di umano come se fosse *fuori*, distante dall’ambiente e ci risvegliamo oggi da questo sogno tramutato in incubo.

Come ha scritto Descola, «il modo in cui l’Occidente moderno rappresenta la natura è la cosa meno condivisa al mondo. In molte regioni del pianeta, gli umani e i non umani non si sviluppano in mondi incommensurabili secondo principi distinti»⁵. L’autore⁶

² M. Van Aken, *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*, Altravista, Lungavilla 2012.

³ P. Descola, *Diversità di natura, diversità di cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

⁴ A. Ghosh, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l’impensabile* (2017), tr. it. Neri Pozza, Venezia 2017.

⁵ In M. Sahlins, *Un grosso sbaglio. L’idea occidentale di natura umana*, elèuthera, Milano 2010, p. 103.

⁶ P. Descola, *Diversità di natura, diversità di cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

individua accanto al naturalismo, altre cosmologie di socializzazione dell'ambiente: il totemismo, l'animismo e l'analogismo. Ciò che è rilevante è come ognuna di queste grandi cosmologie siano sempre allo stesso tempo un modello di definizione dell'umano in relazione ad altre presenze ecologiche, quindi sono forme di "identificazione", di appartenenza culturale, di un "noi" tutto sociale fatto di diversità e somiglianza, con "altri". E quindi anche noi naturalisti ci "identifichiamo" proprio perché immaginiamo un campo opposto di natura, ma perdendo le metafore di relazioni e interdipendenze, perdendo soggetti "là fuori".

Queste costruzioni culturali sono anche forme di "ethos", cioè sistemi morali e valoriali dell'uomo, in relazione sempre ad altri esseri viventi, anche quando, come nel caso del naturalismo, rimuoviamo la *agency* di altri attori ambientali. La prevalenza del paradigma di natura oppositiva e a-relazionale comporta che tra umani e nonumani siano negati l'interfaccia, il contesto comune, la relazionalità.

Viveiros de Castro⁷ ha mostrato come presso gli indios in Amazzonia, caratterizzati da religioni animiste, viene attribuita ai nonumani soggettività, una loro "prospettiva" sul mondo con quei caratteri con cui noi delineiamo l'idea di soggetto unicamente umano: intenzionalità conscia, agentività o azione sociale, avere un punto di vista che esprime una volontà nella *relazione* (di caccia, di venerazione, di predazione, o di addomesticamento). Conoscere il mondo è perciò soggettivarlo il più possibile, scoprire le intenzionalità e i punti di vista. Mentre per noi la natura è diventata un campo distinto e oggettivo, qui la natura è di partenza un "campo intersoggettivo".

La natura, posta come Alterità nei nostri sistemi produttivi o di pensiero, si caratterizza quindi come un oggetto in gran parte

⁷ E. Viveiros de Castro, *Images of nature and society in Amazonian ethnology*, in «Annual review of Anthropology», 25, 1996, pp. 179-200.

passivo all'azione umana, “a disposizione dell'uomo” sia per l'esplorazione scientifica, per lo sfruttamento intensivo o per la conservazione ambientale in recinti verdi ben delimitati dove alla base vige un ideale prometeico dell'uomo all'interno dell'economia del carbonio. Esautorata la “natura” dalla società, da relazioni e limiti che questi pongono, l'uomo si ritrova unico solitario attore, incapace di riconoscere interdipendenze con “altri”. Ciò porta però a rimuovere la finitezza e i limiti dell'ambiente, elemento cruciale in molti saperi locali ed economici, senza che questi siano connessi a idee di “armonia” o “fusione con la natura”, concetti invece connessi proprio al nostro naturalismo e alle sue rimozioni. La natura come costruzione storica ha dato la possibilità di immaginare il mondo attraverso questo dualismo molto recente dove la natura può essere immaginata come magazzino (di estrazione), discarica (dove gettare ciò che “rifiutiamo”), o spettacolo edenico inalterato, dove comunque lo sguardo è sempre esterno, distante, incapace di leggere interdipendenze sempre più prossime. Il dispositivo naturalista si traduce oggi in una trappola di pensiero, incapace di leggere, o rimuovendo nello spavento, una molteplicità di agenti, tanto più nel nuovo regime climatico che mostra un pullulare di interconnessioni, che forza a riscoprirsi dentro, non fuori un ambiente attivo⁸.

3. Vita dentro: autonoma, in-dipendente, impermeabile

Le nozioni di dentro/fuori come campi autonomi e separati che caratterizzano il nostro naturalismo, sono prodotto storico dei processi di urbanizzazione e del cambiamento dell'immaginario ambientale.

La geografa Kaika ha mostrato il processo storico, che lei stessa definisce di “rimozione” dell'acqua, avvenuto nelle capitali europee ad inizio del XIX secolo, con la sua traduzione da fluido

⁸ B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, tr. it. Meltemi, Milano 2020.

altamente simbolico in “roba tecnica” H₂O; il suo nascondimento in tubazioni, ha permesso di costruire l’idea stessa di città e di “casa moderna”, come autonoma, separata, impermeabile e indipendente dai processi ambientali:

la casa come la città moderna sembrano funzionare autonomamente e indipendentemente da processi sia naturali che sociali, perché il flusso degli elementi naturali, delle relazioni sociali e dei capitali rimane feticizzato (le relazioni sociali) o reso invisibile (le reti tecnologiche)⁹.

L’acqua è separata dalla società, è a disposizione (rubinetto, fogne) in un doppio processo: si eludono i sistemi di produzione dell’acqua (cioè il sistema tecnico, amministrativo e politico) in quanto è pensata come “naturale”, quindi fuori dalle relazioni sociali, ma si rimuovono allo stesso tempo le relazioni ambientali, in quanto è “natura” di cui ci rimangono nascoste le reti e le scelte politiche.

Nella casa borghese la natura entra attraverso reti nascoste: ciò vale per tutte le reti ambientali dal cibo, all’elettricità, alle filiere di rifiuti. La casa viene a demarcare il confine della cultura, dove la natura potenzialmente pericolosa là *fuori* e la natura purificata-mercificata *dentro* sembra confermarsi, mantenendo la dicotomia tra natura e cultura come fondamento della sensatezza della casa. L’acqua desocializzata¹⁰ ha permesso di costruire la città come “spazio avviluppato” nella modernità, autonomo e indipendente, che non contempla e non sa più pensare e conoscere le interdipendenze. Ma ciò ha rafforzato la sua dimensione perturbante: proprio nell’intimo del domestico può riemergere quel rimosso come alieno che corrompe o rende impossibile lo stesso senso di casa, dove «ciò che avrebbe dovuto rimanere nascosto e segreto, viene alla luce»¹¹. E l’acqua riemerge nelle inondazioni o nel suo scarseggiare sempre più, nel timore della sua impurità, o solo quando si interrompe l’erogazione possiamo scoprire come siamo

⁹ M. Kaika, *City of flows. Modernities, nature and the city*, Routledge, New York 2005, p. 30. La traduzione è nostra.

¹⁰ M. Van Aken, *op. cit.*

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

interrelati ad una rete socio-naturale, cioè a strette interdipendenze ambientali, non comprensibili nella dicotomia tra dentro/fuori, cultura/natura.

In questa cosmologia, la vita è rappresentata come autonoma, impermeabile, completa, senza relazioni, indipendente – e non permeabile, ambientata, incompleta, interdipendente, fragile, fatta di interconnessioni ambientali, un aspetto che il pensiero femminista ha mostrato centrale anche nell'immaginario del feto o della cellula come forme di vita autonoma e in-dipendente¹².

Ingold ha ben mostrato il “capovolgimento” delle concezioni moderne che si pensano *come se* fossero fuori dall'ambiente, o fuori dal pianeta stesso, dove «il mondo appare come un oggetto di contemplazione, distaccato dalla sfera dell'esperienza vissuta»¹³. L'ambiente è “globale” dal momento che la relazione si impone come visiva, spettacolo o mappatura dall'esterno. Il mondo non è più oggetto di esperienza, partecipazione, interdipendenza, ma di rappresentazione esterna, un mondo-a-parte piuttosto che un mondo in cui siamo immersi in processi di vita. In tante culture l'ambiente è compreso come “sferico”, gira attorno all'esperienza e prossimità, piuttosto che presentarsi come “globale”, troppo distante per essere parte dell'esperienza. La stessa idea di “globo” è quindi anche una costruzione storica, che nasce da una visione “esterna”, e quel distanziamento è alla base del poter legittimamente fondare l'idea di essere padroni del “sistema vivente” del mondo, e quindi non esserne più interdipendenti.

4. Aria insensata e immunizzarsi dentro

L'evento Covid-19 nella vita sociale ha polarizzato la dicotomia tra dentro/fuori già presente nel nostro immaginario culturale, e frutto di una costruzione urbana di “natura” come campo separato,

¹² S. Franklin, C. Lury, J. Stacey, *Global nature, global culture*, Sage, London 2000.

¹³ T. Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London 2000, p. 210.

“fuori” da noi. E non abbiamo più parole, cornici, metafore per definire le nostre relazioni con nonumani, in una drammatica mancanza, e rimozione, di metafore di relazionalità.

Questo dualismo è stato inoltre amplificato da una storica dissociazione tra terra e cielo nel nostro immaginario ambientale: il Covid-19 si è presentato come “terrore nell’aria”, con la demonizzazione e il divieto dell’aria aperta inizialmente, poi sconfessata gradualmente individuando nel “chiuso” la fonte principale dei contagi. L’evento Covid-19 ha portato a risposte sociali e istituzionali basate spesso sul terrore, come paura non elaborata, con le conseguenze di politiche d’eccezione, della ricerca di capri espiatori, del fuori – bosco, prati, ambienti rurali – come patologico e da censurare, di dimensioni arbitrarie verso i più marginali. Il terrore alimentato dell’aperto è stato un sacrificio degli spazi aperti, delle dimensioni pubbliche, a favore di spazi privati, chiusi, del consumo e a pagamento come unici spazi “protetti” e securizzati.

La simbolica dell’aria e del cielo come campo insignificante, distaccato e invisibile, era però già presente e già studiata nelle dinamiche sociali e culturali dei cambiamenti climatici. L’aria è già diventata il *locus* del rischio anche perché ne abbiamo perso una semantica, un ordine significativo e simbolico di fronte a pericoli invisibili che arriva “dall’alto” nella crisi dei tempi atmosferici¹⁴.

Questa illeggibilità nasce quindi non solo da eventi estremi ma innanzitutto dall’insignificanza ed estraneità di cui è connotato ciò che arriva da “fuori” e dall’aria, in quanto invisibile e illeggibile socialmente; dinamiche comprensibili e quantificabili con registri esperti e scientifici che rimangono però “lontani dall’esperienza”, lasciando forme di paura insignificante e si trasformano perciò in terrore.

¹⁴ M. Serres, *Tempo di crisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Da tempo abbiamo creduto di immunizzarci dal “fuori”. Come ha mostrato Esposito, l’immunizzazione è un dispositivo centrale negli ultimi decenni nel difendersi da ciò che diventa minaccia esterna, che sconfina «sul crinale tra l’interno e l’esterno, il proprio e l’estraneo, l’individuale e il comune»¹⁵, che siano stranieri, virus o difesa di privilegi giuridici. La comunità si viene a caratterizzare come protezione dalla contaminazione dal fuori, si pensa come corpo omogeneo, indipendente, senza relazioni con il fuori da cui si rende immune, separato: *munus* è «sgravato da debito, dispensato, chi non deve niente a nessuno e a niente»¹⁶, diventa «il limite interno che taglia la comunità ripiegandola su di sé»¹⁷. Una dicotomia tra dentro e fuori nel pensare la comunità che assume un linguaggio bellico e di trincea, dove la vita della comunità è pensata come autonoma, ermetica, rimuovendo vulnerabilità e relazionalità con altri soggetti. La “comunità” assume rigidi confini dove le dimensioni di relazioni, culturale e ambientale sono censurate e rimosse.

Una prospettiva questa che spinge ad «immunizzarsi da tutto ciò che è fuori, che è oltre e altro»¹⁸, dove l’accento e il significato di vita e di comunità son costruiti su un’idea di chiusura trincerata rispetto al fuori, all’estraneo e all’esterno, in una «volontà ostinata di restare intatti, integri, indenni»; qui si connettono «la xenofobia, la paura dell’estraneo e la exofobia, la paura abissale per tutto ciò che è esterno, che viene da fuori»¹⁹. In un immaginario di un’identità integra e autonoma rispetto ad un fuori da cui immunizzarsi, connessi all’idea di protezione e sicurezza. È proprio dove prevale l’immunità, viene meno la comunità²⁰, anzi

¹⁵ R. Esposito, *Immunitas, Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020, p. 4.

¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸ D. De Cesare, *Virus sovrano. L’asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

si scambia l'immunità con la comunità, dove l'apertura al mondo si trasforma in minaccia o dovere di sicurezza.

5. Fuori e Lassù: insignificanza atmosferica

Le dinamiche di cambiamento ambientale accelerato provocati da gas climalteranti e l'irruzione del Covid-19 fanno emergere qualcosa di molto simile: la perdita di relazioni sociali significative con ciò che arriva da fuori e dal cielo. Ciò si è radicato su di una dissociazione storica, nei saperi esperti quanto nel senso comune, tra ciò che sta a terra – più serio e tangibile – e ciò che sta per aria – irrazionale, secolarizzato e distaccato –, una dissociazione particolare rispetto all'intimità e relazionalità che tante culture hanno mostrato *vis-a-vis* l'ambiente atmosferico da cui ogni comunità dipende e da cui è avvolta²¹. E al pari del clima, la pandemia si mostra come un "male comune"²² in cui ci riscopriamo interconnessi a livello planetario, ma può diventare un bene comune nell'attivare processi di cambiamento tornando ad abitare e riconoscere le relazioni ambientali in cui siamo immersi.

Il tempo atmosferico è stato sempre "letto", e l'etereo e processuale che lo contraddistingue è stato "tradotto" in forme simboliche, reti di significati in diverse culture e ambienti. Szerszynski²³ mostra molto bene come il tempo atmosferico sia costruito semioticamente attraverso una definizione tra il dentro/fuori dei sistemi viventi. I segni del tempo, storicamente connessi al divino o alle regolarità stagionali, si sono trasformate con la climatologia in un laboratorio di forze coerenti, misurabili. Questo cambiamento ha accompagnato il passaggio da una società basata sull'agricoltura e le sue dipendenze dal tempo *outdoor*, con saperi locali ed ermeneutiche religiose, all'ambientazione industriale connessa alla meteorologia come scienza delle misure e

²¹ M. Van Aken, *Campati per aria*, elèuthera, Milano 2020.

²² U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Torino 2017.

²³ B. Szerszynski, *Reading and Writing the Weather Climate Technics and the Moment of Responsibility*, in «Theory, Culture & Society», 27, 2010, pp. 9-30.

di standardizzazione, dove il tempo diventa una calcolabile coerenza di forze, dove «queste pratiche di intermediazione tecnica hanno portato il tempo *indoor* nel tentativo di controllare la sua sregolatezza materiale e semiotica»²⁴.

Ci confrontiamo quindi con radicali cambiamenti avendo perso la semantica della nostra intimità e relazionalità nell'ambiente atmosferico. Piuttosto, ci siamo abituati a un'idea di clima *indoors*, gestito, confortevole o regolare *comfort zone*, che amplifica però lo spaesamento.

Il secolo scorso è stato definito proprio il “secolo dell'aria” per le nuove forme di utilizzo tecnologico e di significazione in cui l'atmosfera si è tradotta nel pensiero occidentale: la conquista dell'atmosfera con l'aviazione – a scopo bellico nella II guerra mondiale e poi come spazio logistico –, la visione satellitare e la prima prospettiva della terra come pianeta dallo spazio, l'occupazione dell'etere, la colonizzazione del cosmo e l'invenzione dello spazio virtuale. Vegetti²⁵ mostra come nell'idea di spazio occidentale, la stessa politica sia passata da metafore del *nomos* della terra ad una conquista e secolarizzazione dell'aria, dove gli stessi poteri imperiali sono partiti dal controllo dell'aria all'interno di una nuova geografia globale. Se nell'antichità il cielo era abitato dalle divinità, dal sacro, ma anche da soggetti attivi delle forze atmosferiche da valorizzare e familiarizzare, con il suo utilizzo politico e strategico avviene una secolarizzazione radicale e un processo di svalutazione.

Anche Sloterdijk²⁶ caratterizza la centralità di pensare il mondo come “bolle” e “serre” nel 20° secolo proprio a partire dalla «grande mutazione dell'immagine del mondo del XIX e XX sec.»²⁷, a partire da alcuni cambiamenti tecnici ed esistenziali assieme.

²⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁵ M. Vegetti, *L'invenzione del globo. Spazio, potere e comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino 2017.

²⁶ P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2004.

²⁷ *Ibid.*, p. 25.

L'aria con la Prima guerra mondiale si fa il medium principale del conflitto e distruzione (la guerra chimica via aria) dove il cielo stesso diventa, tanto più con la bomba atomica, il "locus del rischio" e del pericolo e così rimarrà anche in periodo di pace. Nell'aria e dall'aria hanno luogo le catastrofi ecologiche e militari. Inoltre, le modalità di abitare vengono a costruirsi come «serrologia estesa», «spazi climatizzati dell'umano», dove case o centri commerciali si trasformano in serre culturali: abbiamo sempre più organizzato la nostra esistenza in un'autoproduzione di clima. Già dal secolo scorso perciò ci siamo trasformati in «designer del clima»: «Dimmi in che cosa sei immerso e ti dirò chi sei»²⁸ diventa la nuova connotazione dello spazio e dell'esistenza, dove l'atmosfera si traduce per la prima volta in un campo di gestione. Un "effetto serra" domestico che precede quello globale: il condizionamento energivoro diventa l'emanatore di *comfort* a qualsiasi latitudine con la costruzione di serre co-isolate, connessi a spazi di serra del consumo (necessariamente climatizzati) fondati sul potere liberato dall'energia fossile; la società dei consumi è intimamente connessa al «consumo di sfere»²⁹ isolate, fragili, co-isolate ma contigue, che dichiarano indipendenza dall'ambiente circostante.

La stessa nozione di bolla "educativa" è tornata in auge nelle scuole materne sotto Covid-19, ma perché già pensiamo la vita sociale ed ecologica come bolle protette ai pericoli del fuori/aria. O bolle di consumo, dove poter immaginare che la vita sia autonoma, impermeabile, isolata, individuale, e servirsi del mondo in abbondanza, in un consumo illimitato senza relazioni ambientali. Il dentro diventa spazio legittimo del consumo, o spazi protetti nell'unico rituale permesso del consumismo come soggettività fondante e sensata, dove ritualizziamo non solo identità sociali e di godimento delle merci, ma la nostra liberazione dall'ambiente:

²⁸ *Ibid.*, p. 9.

²⁹ *Ibid.*, p. 162.

nelle forme di consumismo celebriamo una natura a disposizione, dove è possibile eludere interdipendenze ambientali, rilasci di gas climalteranti, e qualsiasi relazioni ambientale. Come scrive Latour, in questo nostro sogno della modernità nel realizzare un paradiso di merci in terra, «abbiamo immanentizzato il cielo, dove nessuna terra è più accessibile» perdendo di vista i limiti ecologici, perché nascosti, «per un overdose di trascendenza malriposta»³⁰.

6. *Mondi atmosferici: accampati per aria*

Le culture son da sempre atmosferiche, cioè hanno sempre dovuto investire, simbolizzare, significare, addomesticare, abitare, ripararsi e dare senso alla propria “esposizione” al tempo atmosferico come relazione fondante, intima e soprattutto, molto dinamica rispetto ai cicli d’acqua, la stagionalità produttiva o i rischi metereologici; e oggi siamo ancor più atmosferici dal momento che concorriamo all’alterazione dei suoi cicli di carbonio e di dinamiche di surriscaldamento³¹. E quindi il tempo emerge, in questa nuova “emergenza”, come un’invasione aliena di qualcosa che invece è stato storicamente molto familiare. Se il “tempo” è un cambiamento radicale e inusitato, è una buona notizia riscoprire che le culture hanno sempre saputo, nelle forme più creative, “abitare” le imprevedibilità e relazioni all’ambiente atmosferico.

Se oggi viviamo una “ansia climatica” è anche perché l’atmosfera da sempre è abitata da significati emotivi, legati alle percezioni sociali di stabilità, coerenza esistenziale, protezione dal rischio, prosperità: le culture hanno spesso espresso l’interdipendenza – economica, ai cicli piovani, a rischi e risorse limitanti – del proprio coinvolgimento atmosferico a partire dalle dimensioni esperienziali e dai saperi ambientali proprio per addomesticare e rendere intimi e familiari i luoghi. Oggi viviamo

³⁰ B. Latour, *op. cit.*, p. 280.

³¹ M. Van Aken, *Campati per aria*, cit.

un rapporto dramatizzato con i tempi, un aria-moto, come terremoto che arriva dal cielo, planetario e locale assieme, che destabilizza non solo case e comunità ma le stesse strutture di significato e visioni del futuro.

I significati culturali dell'aria son da sempre al centro di cosmologie e miti, proprio per mostrare il coinvolgimento emotivo, esistenziale, e assieme pragmatico e strategico, nell'atmosfera. In effetti, la dimensione più sensibile, sensoriale, più avvolgente, è alla base storicamente della fiducia nei luoghi, ma la abbiamo relegata al campo dell'irrazionale, dei saperi esperti, o della minaccia "impensabile", proprio perché abbiamo perso una semantica del tempo.

Le culture sono sempre state "campate per aria", nel senso più storico, generativo e positivo della metafora, ac-camparsi, proprio perché l'aria costituisce la dimensione principale di regolazione economica e il tempo atmosferico ha da sempre orientato il tempo cronologico conferendo un ordine in base a idee di stagioni, il più intenso campo di valorizzazione simbolica. Se le culture costruiscono la propria identità, idee di comunità e di costume in relazione ai "propri" flussi atmosferici, in una modalità di "appaesamento" nel tempo, un suo cambiamento è un inevitabile e radicale "spaesamento" dove viene a mancare la fiducia nei luoghi come riconoscimento esistenziale.

L'atmosfera ha da sempre caratterizzato l'emblema anche dell'invisibile, dell'immateriale, del transeunte, del cangiante, e quindi anche della potenza, della vulnerabilità a cui si sottostà. Oggi noi conferiamo ben altri condensati simbolici all'aria: le dimensioni della distanza, dell'incertezza, della volatilità, della contingenza, dell'irrazionalità. Nell'economia del carbonio abbiamo fondato le nostre metafore per abitare il mondo su immagini materiche, misurabili, conquistabili e sfruttabili, idee di terraferma dissociata però dal cielo reso indifferente e insignificante, dove la razionalità moderna, il logos cartesiano,

hanno privilegiato “la roccia dura” del pensiero, in un primato ontologico della solidità e una svalutazione di ciò che è flusso e relazionalità ad altre forme di vita.

Ma le culture hanno costruito modelli di “abitare nell’atmosfera”³² attraverso interazioni simboliche e pratiche, per stabilizzare la vita sociale non nel distacco e diniego, ma nel coinvolgimento attivo *nel* tempo atmosferico come fatto sociale. L’aria non è semplice sfera lassù, ma è sempre stato un *medium* in cui le culture sono co-involte, co-avvolte e interdipendenti.

Al contrario, le culture euro-americane e parte del pensiero scientifico ha pensato il mondo come terra separata dal cielo, biosfera dissociata dall’atmosfera, anche sulla base della tradizione cristiana che ha diviso queste due sfere. E così il nostro cielo si è svuotato – ma è molto “pieno” di CO₂.

Non è facile fondare qualcosa di serio, come una transizione sociale ed ecologica, se pensiamo che il cielo sia staccato e “poco serio” o irrazionale, o se dimentichiamo di esserne interdipendenti.

7. Conclusioni. Mescolanze e desideri di relazioni, tra dentro e fuori

Coccia mostra come la vita delle piante riveli le dimensioni tutte atmosferiche di abitare e stare nella mescolanza³³. Sono le piante infatti a fare il mondo, anche in termini di maggior parte di massa tropica sul pianeta, veri mediatori evolutivi, dal momento che non solo stanno nell’ambiente atmosferico ma lo hanno coprodotto con la fotosintesi e la rivoluzione dell’ossigeno. La separatezza tra terra e cielo che abbiamo costruito come fatto culturale, elude con fatica la dinamica ecologica che le piante insegnano: costruiscono vita aderendo al mondo atmosferico, ancorate a terra, dove il mondo è proprio l’interdipendenza con le vite altrui attraverso

³² T. Ingold, *Earth, Sky, Wind, and Weather*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 13, 2007, pp. 19-38.

³³ E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, il Mulino, Bologna 2018, p. 13.

l'atmosfera. L'invenzione della natura invece postula «un mondo fisso, stabile, solido, un mondo che sta di fronte ad un soggetto fisso, che si può parlare di oggetto»³⁴. Le piante mostrano una «breccia aperta all'autoreferenzialità del vivente», dove «il cosmo non è fondamento delle cose, è la loro mescolanza, la loro respirazione»³⁵. Rispetto al nostro pensarci come indoor co-isolati, «al contrario, le piante dimostrano che è la climatizzazione il più semplice atto di esistenza del vivente»³⁶: il clima è fatto naturale e fondativo delle piante, maestre atmosferiche. Con il loro metabolismo ed evoluzione, le piante espongono la priorità del vivente – le interazioni – sull'ambiente.

E come Haraway ha mostrato, urge oggi ripensare il tempo/spazio in questa faglia epocale per «imparare a stare in contatto con il vivere e il morire in forma responsabile su una terra danneggiata e ferita»³⁷. Ciò che Covid-19 e altri cambiamenti ambientali accelerati fanno emergere, anche in modo rivelatorio, è come le nozioni di «eccezionalismo umano e individualismo limitato diventano impensabili nelle scienze più avanzate: non è possibile pensare in loro presenza»³⁸, e come la nozione di umano solitario, unico attore isolato e fuori da relazioni con altri soggetti nonumani, renda impensabile ed eluda le relazioni che Covid-19 e crisi climatica esibiscono. Abbiamo bisogno di storie, metafore, modelli capaci di ospitare le relazioni con soggetti che abbiamo eluso nell'economia del carbonio, o come scrive Haraway, abbiamo «bisogno di storie e di teorie abbastanza grandi da contenere la complessità e mantenere gli argini e i confini aperti e affamati di nuove e vecchie connessioni capaci di sorprenderci»³⁹ basate sulla

³⁴ *Ibid.*, p. 45.

³⁵ *Ibid.*, p. 92.

³⁶ *Ibid.*, p. 84.

³⁷ D. Haraway, *Chtulucene, Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it. Nero, Roma 2019.

³⁸ *Ibid.*, p. 51.

³⁹ *Ibid.*, p. 146.

relazionalità del vivente, piuttosto che sulla sua elusione, in una riscoperta di un'interdipendenza e co-vulnerabilità.

E se Covid-19 si è mostrato un superglobalizzatore, accelerando processi sociali già in corso, la crisi climatica è anche segno di una mutazione ecologica ancor più duratura ed irreversibile, di una scala più ampia da cui uscire rispetto al Covid-19. La tendenza a costruire bolle di privilegio securizzate è già in corso, ma la pandemia ha anche mostrato come grandi cambiamenti e sospensioni siano possibili, e siano sempre meno desiderabili un'idea di produzione e "natura" come unico principio di relazione con il mondo, mentre desiderabile diventa la nostra relazionalità con altri attori e forze viventi.

MAURO VAN AKEN insegna Antropologia della Contemporaneità e Antropologia Economica e Sviluppo presso L'Università degli Studi di Milano Bicocca

maurovanaken@unimib.it

ANDREA ZHOK

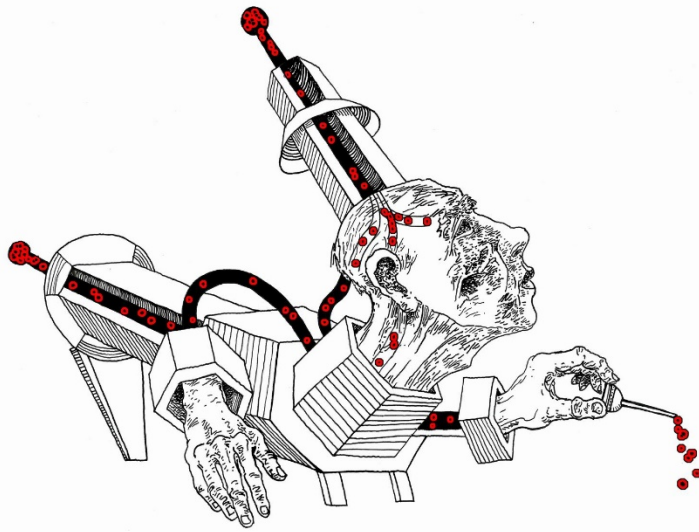
[MARIO COSENZA]

CONVERSAZIONE SULL'OGGI.

SCIENZA, FILOSOFIA E POLITICA PER TEMPI DIFFICILI

ABSTRACT: CONVERSATION ON TODAY. SCIENCE, PHILOSOPHY AND POLITICS FOR DIFFICULT TIMES

This interview seeks to highlight some of the main characteristics of the new pandemic world, besides the main contradictions the philosophical thought runs into in this difficult time. Between a political world which is unable to react and the scientific world which is usually moved by political aims, this work tries to understand if there is any room for a role of a long range philosophical thought, which is able to defend its clarity prerogatives but it is also able to speak with other disciplines which seem increasingly deaf.



S&F: Professor Zhok, in primis la ringrazio, personalmente e a nome di tutta la redazione di S&F, per aver accettato di rispondere a qualche domanda riguardo *il nostro tempo*. È un piacere ospitarla in questo spazio.

Partirei in maniera abbastanza ampia, entrando però nel vivo della discussione. Tema: *La pandemia da Covid-19*.

Vede una “grande trasformazione” in atto nella società occidentale, un “*Great Reset*”? Pensa ci sia un rapporto tra il modello estrattivista delle economie capitaliste, la logorante antropologia ultra-competitiva del neoliberismo reale e gli eventi cui assistiamo

ormai sfiniti dal gennaio 2020? È corretto forse parlare di sindemia biologico-sociale?

A.Z.: Vista la complessità della domanda provo a rispondere schematicamente, e, chiedo scusa in anticipo, in modo necessariamente parziale.

Non credo che la pandemia, che plausibilmente si esaurirà nei suoi principali effetti sanitari nell'anno in corso, sarà in grado di creare significativi mutamenti di costume. Il maggior impatto sociale si avrà nel processo di spostamento di alcune attività lavorative in remoto, spostamento che era già una tendenza in atto, ma che subirà un'accelerazione.

L'impatto più potente invece credo che si avrà a livello geopolitico, su tre piani.

Il primo, quello per noi italiani più visibile, concerne il cambiamento avvenuto nell'Unione Europea con riferimento alla gestione finanziaria dell'eurozona. Fino alla pandemia la linea dominante, alimentata prevalentemente dalla Germania, era stata quella di utilizzare politicamente senza remore la leva dei debiti pubblici per imporre un modello di sviluppo tutto orientato alle esportazioni. Questo modello, votato a ottenere crescita economica attraverso una bilancia commerciale in costante attivo, dava benefici ai paesi più competitivi, ma creava tensioni con gli USA e obbligava a un forte contenimento del monte salari nell'eurozona. Questo modello dipende naturalmente da una scelta politica, non da qualche ferrea legge economica; esso è ciò che motivava le politiche austерitarie imposte fino a inizio 2020. Il modello esigeva inflazione minima, per avere una valuta stabile negli scambi internazionali, contenimento della spesa in deficit (anche per investimenti), compressione delle condizioni del lavoro (sia a livello di diritti sociali che sul piano salariale). L'idea è che la riduzione dei consumi all'interno viene più che compensata dall'aumento delle esportazioni. Fino a un anno fa aderire a questo

modello, monetarista e mercantilista, corrispondeva all'europeismo reale (in concreto, al netto di ogni illusione). Ogni pretesa di spesa pubblica, incluse le operazioni anticicliche, era subordinata a controlli centrali draconiani, che utilizzavano il ricatto dello "spread", fatto passare per puro gioco dei "mercati", estraneo alle facoltà di controllo della finanza pubblica. Si diceva (e ancora oggi c'è chi insiste con questa leggenda) che le politiche troppo espansive fossero inesorabilmente punite dai "mercati" (il cosiddetto "vincolo esterno"). In verità la minaccia rappresentata dagli "umori dei mercati" poteva essere esercitata soltanto in presenza di una BCE accondiscendente, visto che era in suo potere sterilizzare qualunque esplosione dei tassi di interesse sul debito. Questa verità - ideologicamente negata a lungo - aveva cominciato a fare breccia con il "Whatever it takes" di Draghi, che aveva spento immediatamente ogni speculazione sui tassi di interesse. Con la pandemia questa verità si è affermata in un modo che, per quanto vi si faccia resistenza, difficilmente potrà essere ancora negata: una volta che la BCE ha manifestato l'intenzione di fornire tutta la liquidità necessaria, ogni eventuale iniziativa speculativa era spenta sul nascere, permettendo le politiche espansive di cui si aveva bisogno. Tali politiche, che prima erano politicamente invise ai detentori di capitale in quanto consentivano un ampliamento della spesa pubblica e del perimetro dello Stato, hanno ricevuto legittimazione politica come reazione alla pandemia.

Può essere interessante notare che il rapporto tra debito pubblico e Pil odierno della Francia (120%) è lo stesso che aveva l'Italia nel 2011, quando ci fu il devastante attacco speculativo che molti ricordano, e che portò al governo tecnico di Mario Monti, ma è anche lo stesso rapporto che aveva la Grecia nel 2009, quando iniziò la loro drammatica crisi debitoria, che ha di fatto messo il paese all'incanto. Chiunque qualche anno fa avesse osato dire pubblicamente che un rapporto debito pubblico / Pil al 158% (come quello italiano attuale) sarebbe stato perfettamente sostenibile,

in presenza di adeguate politiche della BCE, sarebbe stato messo alla berlina e tacciato di irresponsabilità, follia, analfabetismo funzionale o il cielo sa cos'altro. Tutto questo castello ideologico è andato in fiamme nel momento in cui il Covid ha fatto crescere simultaneamente l'onda debitoria in tutti i paesi. Il gioco ricattatorio precedente ha perso di plausibilità perché non era più possibile additare di volta in volta un singolo paese come "peccatore finanziario" da punire, assoggettandone le politiche con richieste austeritarie e pressioni sulle condizioni del lavoro.

Che questo evento rappresenti un mutamento duraturo, in cui la BCE (contrariamente al suo statuto) esca dal paradigma monetarista e adotti un paradigma keynesiano, è una possibilità, tutt'altro che una certezza. Se dovesse accadere, tuttavia, saremmo di fronte a un evento geopolitico di grande rilevanza, che rimetterebbe l'Europa al centro dello scenario politico internazionale, da dove le politiche miopi degli ultimi vent'anni l'avevano tolta.

Il secondo grande cambiamento indotto dal Covid è stato il blocco della marea montante della globalizzazione economica. La pandemia ha portato a consapevolezza l'iperestensione delle catene di produzione internazionale creatasi con il processo di globalizzazione degli ultimi tre decenni. Il Covid ha esplicitato in maniera plastica i rischi abbinati a tale divisione del lavoro planetaria, e ha segnalato che si è probabilmente arrivati a un punto dove ulteriori passi in questa direzione presentano più costi che benefici. In quest'ottica la spinta globalista relativamente alla produzione dovrebbe uscirne moderata, anche se non credo che assisteremo a una significativa inversione del processo, con un accorciamento delle catene di produzione e un ritorno in patria di produzioni delocalizzate. Diciamo che in tal caso il Covid rappresenterà una presa di coscienza di un limite che era già latente, ma che non aveva ancora incontrato un controesempio sufficientemente potente da modificare gli atteggiamenti di fondo.

Il terzo grande cambiamento è legato ai rapporti di forza internazionali. Dalla vicenda del Covid la Cina emerge sullo scacchiere internazionale come nuovo protagonista mondiale, che ha mostrato rispetto agli USA, l'attuale potenza egemone, di avere maggiori capacità di controllo sia interno che internazionale, maggiore solidità, maggiore capacità di ripresa. Gli USA, al netto della loro perdurante supremazia militare, hanno mostrato profonde crepe interne, e una ridotta capacità di leadership internazionale. La Cina si profila con sempre maggior chiarezza come la principale "storia di successo" di un modello di sviluppo differente da quello liberale, e questo rappresenta sul piano simbolico una minaccia mortale alla narrazione neoliberale, che fa coincidere potenza economica, politica e militare con il paradigma liberal-liberista. È per questo motivo che la Cina è, e sarà sempre di più, il bersaglio privilegiato dei principali media occidentali, filoatlantici.

Questi tre slittamenti (crisi del paradigma neoliberale e monetarista nell'UE, crisi del processo di globalizzazione economica, e crisi della leadership americana) non sono naturalmente "causati" dalla pandemia. La pandemia è però un'occasione che li porta prepotentemente alla luce. Essi sono solo alcuni segni macroscopici di una crisi della modernità liberale (occidentale) che è in movimento da tempo e che presenta numerosi altri aspetti che non sono stati toccati dall'evento pandemico (ad esempio la crisi ecologica). Che questa crisi rappresenti però l'avvio di un superamento del modello è tutto da vedere.

S&F: Tra i grandi dibattiti del nostro tempo pandemico sospeso il presunto scontro tra "no vax" e "sì vax" appassiona molto i media. Secondo lei esiste un legame tra disagio socio-politico e creazione di sacche di resistenza alla ragione scientifica? Mi spiego: sappiamo bene come i media *mainstream* avallino una quasi perfetta congruenza tra ignoranza/marginalità/disturbi psicotici/complottismo/no vax; ora, siamo davvero in un'epoca di

crescente irrazionalismo, o vediamo invece all'opera il solito manicheismo pubblicitario, totalmente incapace di spiegare la complessità dei fenomeni? L'interpretazione mediatica della scienza non prescinde mai dal creare partizioni sottilmente politicizzate, trasformando ogni tipo di dibattito in una divisione tra illuminati e "popolino" e interpretando ogni dubbio come oltraggio di lesa maestà al parere degli "esperti". Mi chiedo e le chiedo: non è proprio un'interpretazione "religiosa" della scienza - che da ricerca di verità parziali assume caratteri quasi sacrali - a creare le condizioni per un rigetto della stessa? Non è questo un modo per ricreare nuovi e pericolosissimi "apparati di verità ufficiali"? Polarizzandosi su categorie ingigantite *ad hoc* si vogliono forse creare i presupposti per impedire un dibattito realmente democratico sui punti oscuri del rapporto tra scienza e società?

A.Z.: Il tema dei vaccini anti-Covid, e delle reazioni dell'opinione pubblica, fa vedere in trasparenza un problema epocale, molto complesso, che va ben al di là della questione vaccinale. In una società che si voglia democratica un'attenta cura dell'educazione e dell'informazione sono precondizioni per il suo funzionamento ordinario. Il mondo contemporaneo, sottoposto a potenti accelerazioni tecnologiche e alle interazioni geopolitiche della globalizzazione, è di interpretazione persino più complessa che in passato. Per poter sperare di avere un discorso pubblico all'altezza dei problemi, bisognerebbe poter contare su un livello di formazione e informazione elevato. Ma, come tutti gli indicatori ci mostrano, negli ultimi quattro decenni siamo in una fase di contrazione sia nella qualità della formazione pubblica, sia nella qualità dell'informazione (e nel suo accesso di massa).

In questo quadro si verificano due fenomeni. Da un lato la percezione dell'inaffidabilità della pubblica informazione è esplosa. Anche in passato i grandi media privati e il servizio pubblico erano sempre stati "orientati" su certi temi (ad esempio

in termini di anticomunismo e filoatlantismo), ma a quell'orientamento ideologico e definito (in qualche modo, previsto), si è aggiunta dagli anni '80 la spinta di mercato alla "vendita" del prodotto informativo. Questo processo, lungi dal qualificare l'offerta, ha trasformato l'informazione in intrattenimento (infotainment). Questa tendenza si alimenta attraverso una preferenza per il rilancio continuo di (presunti) scoop, per l'estremizzazione delle tesi e la loro spettacolarizzazione, volta al rinfocolamento di diatribe personali e duelli mediatici. Così, alle pressioni ideologiche di sostegno agli interessi del capitale (ovviamente presenti in apparati mediatici che richiedono capitali per funzionare), si è aggiunto il flusso delle contraddizioni estremizzate e delle iperboli a ruota libera. Questa forma di funzionamento dell'informazione è agli antipodi di ogni possibilità di fornire un'informazione affidabile, e l'informazione scientifica non fa eccezione. Così la scienza stessa finisce per essere identificata con il suo volto pubblicitario, come promotore di prodotti "investiti di autorità scientifica". Non sono naturalmente i ricercatori che sobriamente e criticamente provano a perseguire il "scientificamente vero" a diventare protagonisti mediatici, ma personaggi borderline tra scienza e politica, o scienza e affari, che utilizzano il proprio credito scientifico come un randello per farsi largo e portare avanti le proprie agende.

Il livello formativo mediamente basso, e in diminuzione, dell'opinione pubblica ha fatto il resto, esacerbando il discredito simultaneo dell'informazione pubblica e della "scienza" che l'informazione pubblica veicola. Chi non ha basi per cercare risposte in autonomia, attraverso canali scientificamente accreditati, e per valutarle criticamente, finisce per limitarsi a cercare "fonti alternative" in quanto tali, assumendo che siano più credibili di quelle ufficiali, asservite a interessi opachi.

Questa dinamica crea un terreno in cui il discorso pubblico finisce per oscillare tra scientismo acritico e irrazionalismo (spesso con tratti complottisti).

Nel caso del tema vaccinale (tra altri) questa dinamica è esplosa in forma particolarmente cruda e pericolosa. L'informazione ufficiale si è fatta carico, in conformità con le finalità dello "sforzo bellico" in corso, di proclamare l'assoluta sicurezza de "i vaccini", proprio in quanto tali, in quanto prodotto scientifico, minacciando di anatema chiunque sollevasse un rilievo. Ma siccome questa assolutezza è scientificamente insostenibile, e siccome la scienza ordinaria è consapevole della sua fallibilità e pronta a revisionare le proprie credenze, i momenti di cautela e revisione dei dati hanno finito per essere letti come smentite e confutazioni della pretesa "assolutezza" del vero scientifico. Così il fideismo scienziato finisce per convertirsi facilmente in irrazionalismo antiscientifico, in una polarizzazione distruttiva.

In tutto ciò credo sia importante vedere come il problema di fondo non dipenda particolarmente dal piano dell'elaborazione intellettuale. Non è che non esistano scienziati non scienziati, tutt'altro. Per quanto si possa desiderare una maggiore consapevolezza epistemologica nelle fila di chi svolge ricerca scientifica in prima persona, tuttavia sono numerosissimi, probabilmente la maggioranza, quelli che hanno un senso corretto dell'impresa scientifica come processo instabile, soggetto a momenti interpretativi, e aperto a revisione. Il vero problema è rappresentato dall'informazione pubblica, che procedendo per estremizzazioni, funzionali a suscitare emozioni e incrementare le vendite (o l'audience), crea un quadro oscillante tra due irrazionalità, quella della scienza vista come nuova fede cui sottomettersi obbedienti, e quella della scienza vista come una sorta di "prodotto dell'Anticristo asservito a Mammona".

S&F: Professore, nel suo densissimo lavoro *Critica della ragione liberale* (Meltemi, 2020) lei ricostruisce sapientemente la genesi e il ruolo della *tecnoscienza* nella maturazione e nella “presa del potere” da parte della ragione liberale nel corso degli ultimi secoli. Sempre consci della necessità di uno sguardo *genealogico* ma andando oltre, quali sono oggi, in età neoliberale, i caratteri principali della ricerca scientifica?

A.Z.: Anche questa è una domanda assai ambiziosa, cui provo a rispondere scegliendone un singolo aspetto, tutt’altro che esaustivo. Se dovessi dire qual è il principale rischio abbinato oggi all’evoluzione tecnoscientifica, direi che si tratta della scarsissima tematizzazione che ha il tema dell’impianto motivazionale, degli interessi che muovono l’azione scientifica. Nella concezione che caratterizza la tecnoscienza moderna c’è una tendenza implicita a investirla di un carattere neutrale, da un lato subordinato all’idea della “purezza della ricerca” e dall’altro al fatto che sul piano tecnico si approntano semplicemente mezzi, strumenti, che poi starà ad altri decidere come adoperare. Entrambe queste linee interpretative sottraggono alla vista il fatto che l’attività scientifica è promossa da esseri umani sulla base di motivazioni specifiche, con interessi e scopi definiti. Ora, però, nel contesto contemporaneo dove la ricerca scientifica ha spesso bisogno di database, apparati sperimentali e/o computazionali imponenti, il tema del finanziamento della ricerca scientifica emerge in primo piano.

L’accesso a fondi adeguati è la modalità più semplice e diretta di esercitare un controllo diretto sugli orientamenti della ricerca, che quindi può ben dirsi “libera” nel senso che nessuno esplicitamente pone dei divieti intorno a quali temi siano indagabili e come, salvo essere spesso guidata in modo ferreo da una scelta a monte intorno a cosa sia finanziabile. Di fatto, quanto più una ricerca esige fondi specifici per poter essere svolta, tanto

più essa risulta orientata a monte. E qui l'orientamento può essere esercitato da gruppi privati o da gruppi pubblici, entrambi di norma dominati da chiare aspettative intorno a cosa dovrebbe essere una "ricerca utile". Se i finanziamenti privati garantiscono un "bias" favorevole alle grandi capitalizzazioni private, i finanziamenti pubblici – quando non sono sostegni dissimulati alla ricerca privata – spesso seguono gli orientamenti politicamente più spendibili e alla moda.

E, incidentalmente, tra gli orientamenti di ricerca che difficilmente vengono finanziati, ci sono proprio quelli che cercano di indagare l'impatto sulla ricerca dei desiderata dei finanziatori.

S&F: *Le faccio una domanda un po' corsara: lei crede che la maggioranza degli scienziati "duri" abbia consapevolezza dei presupposti e dei precipitati filosofici della ricerca scientifica? Non le chiedo certo una statistica, bensì piuttosto una riflessione sul modo in cui gli scienziati (categoria molto variegata, me ne rendo conto) presentano il loro stesso operato.*

A.Z.: *Difficile andare al di là di impressioni personali e aneddotiche. Mi è capitato qualche anno fa di essere invitato a discutere di una proposta teorica intorno alle proprietà emergenti da un nutrito gruppo di scienziati facenti capo alle università milanesi. In quell'occasione ero l'unico con una formazione non legata alle hard sciences e stavo proponendo considerazioni che andavano metodologicamente "contropelo" rispetto ad aspettative "scientiste". Le mie aspettative erano di trovare un'atmosfera avversa, giacché le tesi che andavo esponendo sfidavano due capisaldi del naturalismo scientifico: si faceva spazio in modo sistematico alla correlazione soggetto-oggetto, e si criticava l'idea che una riduzione logica degli interi alla "meccanica" delle parti componenti potesse essere razionalmente giustificabile. Con mia sorpresa, e piacere, l'incontro non fu solo piacevole – il che*

potrebbe essere messo sul conto dell'umana cortesia degli anfitrioni – ma intellettualmente molto costruttivo. Con poche eccezioni, l'impressione che ebbi in quell'occasione fu di grande apertura, curiosità intellettuale e capacità critica di riflettere sulle proprie operazioni.

Certo, in quella circostanza c'è da mettere in conto la possibilità che l'alto livello di consapevolezza metodologica dell'organizzatore, il prof. Carlo Bottani del Politecnico di Milano, avesse operato da filtro selettivo, portando all'incontro prevalentemente scienziati con una solida formazione critica. Invero, se avessi dovuto basarmi su altri episodici scambi di opinione avuti con eminenti uomini di scienza – ad esempio Edoardo Boncinelli – le mie impressioni in merito sarebbero alquanto differenti.

In quella parte della “militanza scientifica” priva di consapevolezza critica si ritrovano sempre tre idee di fondo: l'idea che il mondo sia una specie di “oggetto totale” (obiettivismo), dove il soggetto sarebbe un oggetto accanto agli altri; l'idea che la verità scientifica sia una sorta di fotografia del mondo, destinata a divenire asintoticamente sempre più adeguata (adequazionismo); l'idea che le spiegazioni funzionali al livello delle parti siano di principio valide al livello dell'intero (riduzionismo). Tutti questi assunti sono trasferimenti sul piano ontologico di premesse metodologiche, e conducono in ultima istanza a una visione ontologica, e persino messianica, della scienza, vista come depositaria della Verità (scientismo). Nell'insieme dunque, non sono in grado di fare una stima quantitativa circa quale proporzione degli scienziati attivi abbia una consapevolezza della natura, del metodo, delle precondizioni delle operazioni scientifiche, al netto della mia positiva esperienza personale. La mia impressione, tuttavia, è che i danni dello scientismo siano prodotti solo in minima parte dagli scienziati operanti sul campo, mentre siano molto più frequentemente causati da chi se ne fa

schermo per darsi autorevolezza: numerosi giornalisti, e ahimè, anche non pochi filosofi.

S&F: Ancora, rispetto alla santificazione di una disciplina come l'economia, la cui "scientificità" (spesso avvolta da una dogmaticità schiettamente funzionale allo status quo) è assai discutibile, quale ruolo "oppositivo" può avere il sapere filosofico? Il trionfo dell'economicismo è contendibile? Penso anche al dominio "mediatico" dell'economia, al modo in cui essa viene "divulgata" in maniera apparentemente neutrale divenendo così senso comune e restringendo sempre più il campo del "possibile".

A.Z.: *Questo tema per essere affrontato fondatamente avrebbe bisogno di un'ampia disamina di tipo storico che qui non posso richiamare. Chiedendo dunque venia per l'assertorietà forzata, quel che mi sento di dire a valle di molte analisi pregresse è questo: la scienza economica confluita nella cosiddetta sintesi neoclassica ha al suo centro un nucleo prettamente ideologico di cui non ha di norma alcuna consapevolezza. Si tratta di una teoria che nasce come accompagnamento della nascita e del funzionamento dei moderni sistemi di mercato, e che trae la sua principale legittimazione da questo ruolo di supporto a uno specifico sistema sociale. L'economia neoclassica è "scienza del capitalismo" in un duplice senso: ha come suo oggetto di studio fondamentale le forme di scambio che caratterizzano lo sviluppo economico capitalista, ed è utilizzata da questo modello socioeconomico come suo implicito sostegno ideologico. Qui naturalmente per motivare queste tesi tranchant dovrei avere lo spazio per mostrare come le premesse di base dell'economia neoclassica, dagli assiomi della "scelta razionale" all'individualismo metodologico, sono originariamente compromesse con una visione dell'uomo e del valore integralmente interna alle forme sociali del capitalismo. Tutto ciò funziona a prescindere dalle intenzioni personali dei singoli economisti, che possono anche*

essere personalmente critici degli “abusi” del sistema, dei “difetti” delle teorie, dei “fallimenti del mercato”, e che tuttavia hanno grandi difficoltà a trovare strumenti di analisi che non siano già pregiudicati dall’assunto che questo sistema sia sostanzialmente privo di alternative.

Nei confronti dell’economia la filosofia ha un potenziale critico assai significativo, soprattutto sulla scorta del fatto che l’evoluzione neoclassica dell’economia nasce da decisioni epistemologiche discutibili e razionalmente refutabili, a partire dall’abbandono del paradigma storico e dalla sua sostituzione con un paradigma modellato sulle scienze della natura. Purtroppo ciò che ha preso il nome di “filosofia dell’economia” in area anglofona è di fatto un gioco analitico tutto interno al paradigma destoricizzato dell’economia neoclassica, e come tale dotato di uno scarsissimo potenziale critico.

Il ruolo egemonico dell’economia neoclassica, delle sue categorie e dei suoi alfieri chiaramente non dipende dall’autorevolezza scientifica o dal potere previsionale. In qualunque sfera che vada al di là delle dimensioni di un’azienda le capacità previsionali medie degli economisti non superano quelle del buonsenso informato, e talvolta non lo raggiungono neppure, in quanto l’inquadramento teorico spesso acceca rispetto alle esigenze di una visione d’insieme. Non siamo in una situazione minimamente paragonabile con quella delle scienze naturali come la fisica o la chimica, dove le capacità previsionali medie degli addetti ai lavori sono incomparabilmente superiori a quella degli outsider. Il ruolo culturalmente egemonico dell’economia è invece un ruolo di investitura politica, che eleva ad autorità una specifica forma di categorizzazione della società e delle interazioni umane. Per questo motivo la critica di natura epistemologica che la filosofia può esercitare è solo una parte del lavoro necessario per scalzare l’economicismo imperante sui media e nei dibattiti pubblici. L’altra

metà inevitabilmente deve passare attraverso la sfera della critica pubblica, della divulgazione, della discussione politica.

S&F: Professore, la sua opera è un tentativo che oserei chiamare *sistemico e sistematico* (mi corregga se sbaglio) di fare filosofia: una ricerca coerente e unitaria, densa di ricadute ontologiche, epistemologiche e finanche, poi, etico-politiche. Un pensiero vivo e ambizioso.

Ora, *domanda da un milione di dollari*, le chiedo: qual è il ruolo della filosofia oggi? So che per rispondere bisognerebbe almeno definire preliminarmente “che cos’è filosofia” (senza ridurre il tutto ai giochi linguistici postmoderni che lei nella sua opera denuncia), ma a ogni modo, anche nel senso più generale possibile, essa può ancora essere (lo è mai stata?) pericolosa per quello che Marcuse, tra gli altri, chiamava il *dominio*? Può contribuire alla rigenerazione di una ragione politica *sovrana*? Siamo destinati a un mondo in cui la filosofia è ridotta alla mera chiacchiera, il pensiero “disturbante” è dibattito tra pochi (non che si possa negare che la filosofia abbia comunque delle caratteristiche strutturalmente “elitarie”) e, al massimo, il pensiero è inteso come sinonimo di “cultura”? Concludo: l’idea che “qualcuno” o “qualcosa” (anche tendenze anonime e ormai automatiche) vogliano “imbrigliare” la filosofia in quanto sapere *pericoloso* è semplicemente una fantasticheria che ci si può raccontare tra addetti ai lavori o è una reale tendenza in atto nella società del pensiero unico?

A.Z.: *Provo a partire dalla fine. Esiste una filosofia come sapere “pericoloso” per il “potere costituito”, e che perciò può suscitare istanze repressive? Direi di sì, ma con numerose precisazioni. La filosofia come “materia” gestita dalle università di norma non rappresenta alcun pericolo per nessun apparato di potere. Gli studi filosofici sono un’arma potente, in quanto consentono di maneggiare*

grandi e ardite sintesi, di esercitare le potenzialità del linguaggio e delle categorie fino ai loro limiti estremi. Ma un'arma potente può essere brandita in modo imbelles, o anche dannoso per sé e per gli altri, se chi la brandisce non è all'altezza di ciò che maneggia.

Invero la cultura filosofica può essere utilizzata in molti modi che, lungi dal renderla pericolosa per le strutture di dominio, sfruttamento e prevaricazione, ne fanno un loro alimento e ausilio. Due sono le principali modalità con cui la cultura filosofica può porsi oggi come complice implicito delle forme di dominio correnti. La prima, meno colpevole, prende la forma del processo di frammentazione dell'oggetto filosofico in campi sempre più ristretti e astratti (come è avvenuto per la filosofia che ha tratto ispirazione dal modello delle scienze naturali). Questo processo neutralizza qualunque funzione pubblica del pensiero, abbandonando la dimensione sintetica e rendendola un'attività perfettamente innocua. La seconda tendenza è quella che ha luogo quando troviamo processi di sostituzione del rigore concettuale con una melassa di pseudoconcetti, dall'apparenza radicale ma in effetti comodamente collocati a metà strada tra il luogo comune e i "sentimenti privati" (questo è avvenuto per una significativa parte dell'eredità filosofica postmoderna). Questo secondo indirizzo è quello distintamente più dannoso perché si pretende spesso "politico" e "radicale", salvo operare con una concettualità parolaia e nebulosa, refrattaria a qualunque plausibile contatto con la realtà. Questo approccio è distintamente più dannoso del precedente perché non si limita a lasciare il campo sguarnito, ma alimenta attivamente la confusione e la retorica nel discorso pubblico, mescolando ideologismi, opinioni comuni, rivendicazioni private e tutto ciò che la filosofia ha cercato tradizionalmente di tenere a catena corta.

Rispetto a queste tendenze l'esercizio filosofico autentico ha uno spazio di efficacia critica se accetta di pensare in modo

“inattuale”, nel senso di Nietzsche, cioè di pensare contro il proprio tempo, a favore di un tempo venturo. Il pensiero filosofico è rilevante se percepisce e denuncia i limiti della visione dominante, e questo in qualunque momento si collochi e quale che sia la visione dominante. Un pensiero che si accoccoli nell’opinione prevalente, nella moda mediatica, nel sedicente buon senso comune è un pensiero inutile, complice, sterile, lontano da ciò che ha conferito senso alla filosofia dalle origini. Questo, beninteso, non significa affatto che gesticolazioni rivoluzionarie, pantomime ribelliste, o uno sterile gusto per il paradosso siano qualcosa di affine al senso dell’attività filosofica: si agisce in maniera filosoficamente critica, e dunque utile, se si scorgono i limiti della visione del mondo dominante dopo averla compresa dall’interno. Questo è, a mio avviso, il senso fondamentale dell’idea hegeliana della storia come “processo dialettico”: il “superamento” avviene comprendendo il passato e il presente, e poi scontrandosi con i loro limiti.

Questo modo di operare ha tuttavia bisogno non solo di studio, non solo di ingegno, ma anche di una buona dose di risolutezza, perché turbare sonni e digestioni altrui ha il suo costo. Per citare infine il mio amato Wittgenstein: “Si potrebbe fissare un prezzo per i pensieri. Alcuni costano molto, altri meno. E con che cosa si pagano i pensieri? Credo con il coraggio”.

ANDREA ZHOK insegna Filosofia Morale presso il Dipartimento di Filosofia dell’Università degli Studi di Milano

andrea.zhok@unimi.it

S&F_n. 25_2021

APPENDICE

Antimeccanicismo e neovitalismo



ABSTRACT: ANTI-MECHANISM AND NEO-VITALISM

Behind the contestation of mechanism lies a great variety of positions that can only be classified as "anti-mechanist" or "neo-vitalist" in a very summary way - and sometimes not entirely correctly. The papers presented here, far from wishing to be homogeneous or exhaustive, constitutes a good contribution to the complexity of the question, both by offering a view that covers a wide time frame, and by offering a variety of approaches and perspectives.

La questione della validità del sistema meccanicistico nell'indagine della natura è stato oggetto di ampia e articolata discussione tanto in ambito scientifico quanto in ambito filosofico. Sin dal diciassettesimo e diciottesimo secolo, la fiducia nei progressi delle scienze empiriche, nei loro risultati ottenuti mediante osservazione e sperimentazione, tendeva a favorire lo sviluppo di nuovi orizzonti della ricerca e a consolidare la fecondità degli strumenti dell'indagine meccanicistica e deterministica. Lo sviluppo del sapere pareva rappresentabile come un processo continuo e definitivo che, scorrendo lungo un binario oramai definito, avrebbe reso possibile disvelare l'intero universo naturale con il ricorso a poche e semplici leggi della fisica e della chimica; e per molti aspetti, ciò portava con sé forme di irrigidimento metodologico e concettuale. A queste posizioni si contrapponevano sostenitori di concezioni olistiche, organicistiche e vitalistiche di varia origine, avanzando argomenti tra loro

differenti ma comunque volti a sostenere l'insufficienza di un'impostazione meccanicistica e degli strumenti messi in campo. In particolare con la nascita di uno specifico settore della ricerca biologica, la discussione sulla possibilità di ricondurre le indubbie peculiarità del vivente a poche leggi fisiche comincia a presentare una intensità del tutto particolare: mentre la complessificazione del sapere e la scoperta di insospettite dimensioni della realtà organica comportavano diversi cambiamenti nelle precedenti impostazioni epistemologiche e metodologiche, il dibattito filosofico e scientifico si arricchiva di posizioni nuove, variamente configurate e talora di difficile classificazione, che ricercavano il rigore della conoscenza spesso mediando tra posizioni un tempo rigidamente contrapposte. Ma così come non è possibile individuare, dinanzi alla problematica interpretazione dei fenomeni vitali, una corrente meccanicistica omogenea, non è possibile indicare un fronte compatto di suoi oppositori. Gli scettici verso impostazioni rigidamente deterministiche e i sostenitori dell'antiriduzionismo sono numerosi, ma non sempre si tratta di veri e propri vitalisti, di filosofi e scienziati, cioè, che ritengono indispensabile introdurre nella spiegazione della realtà organica fattori immateriali responsabili di un "in più" vitale. Se infatti è vero che per dare ragione dell'insorgere di proprietà singolari - tra emergentismo e finalismo - taluni ritengono indispensabile l'introduzione di elementi metafisici manifestando una opposizione netta verso le argomentazioni razionalistico-causali, altri si mantengono convinti di una fondamentale utilità di certi strumenti della scienza meccanica, pur trovandoli carenti per una descrizione esauriente di quei fenomeni organici che rivendicano uno statuto autonomo.

Dietro alla contestazione del meccanicismo si cela insomma una grande varietà di posizioni che solo molto sommariamente - e talora non del tutto correttamente - si possono classificare come "antimeccaniciste" o "neovitaliste". La raccolta di saggi qui

presentata, lungi dal volersi proporre come omogenea o esauriente, costituisce un buon contributo dinanzi alla complessità della questione, sia offrendo uno sguardo che si allunga su di un ampio arco temporale, sia mediante una molteplicità di tagli e prospettive di approfondimento.

V.R.

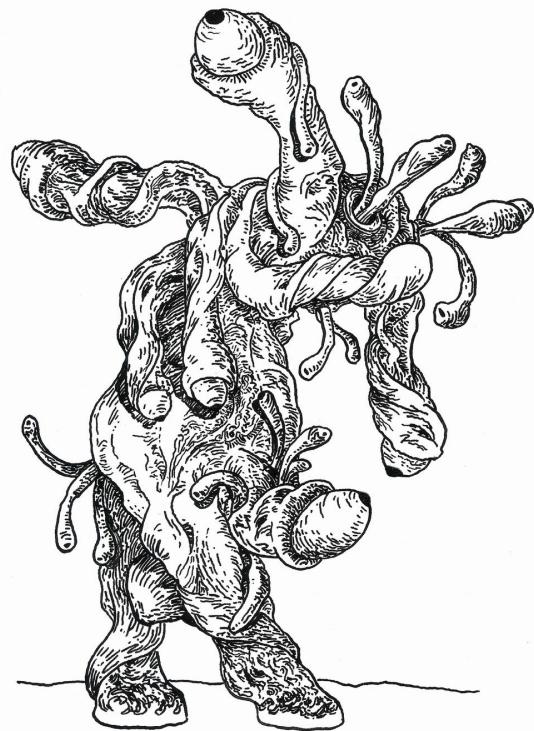
MARINA PAOLA BANCHETTI-ROBINO

L'INFLUENZA DEL VITALISMO RINASCIMENTALE SULLA SPAGIRICA PARACELSIANA

1. *Il vitalismo medioevale e rinascimentale*
2. *Le dottrine delle Semina Rerum e delle Minima Naturalia*
3. *Il vitalismo neoplatonico nell'ontologia spagirica di Paracelso*

ABSTRACT: THE INFLUENCE OF RENAISSANCE VITALISM ON THE PARACELSIAN SPAGYRIA

The Swiss alchemist, physician, and astrologer Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), known as Paracelsus, was one of the most important representatives of 16th century vitalism and Neoplatonism. More specifically, both his metaphysics and his cosmology are heavily indebted to Renaissance vitalism and hermeticism. This essay elaborates on these ideas, emphasizing the relationship between Paracelsus's vitalistic cosmology and his medical and spagyric theories. The essay first establishes the philosophical context of paracelsian thought and specifically examines the Renaissance vitalism, as well as the concepts of semina rerum and of minima naturalia, both of which contributed to the development of the unique particulate theories of matter prevalent in the Middle Ages and Renaissance. Finally, the essay discusses Paracelsus's metaphysical and cosmological theories and the way in which these theories were tied to his vitalistic spagyria. More particularly, the emphasis is placed on the way in which Paracelsus appropriates the particulate theory of matter and infuses it with various vitalistic elements, in order to develop his spagirical therapies and his ontological theory of illness.



1. Il vitalismo medioevale e rinascimentale

La teoria vitalistica afferma l'esistenza e il potere causale di "forze vitali" or di "spiriti vitali" nella natura. Secondo questa teoria, la presenza di spirito vitale distingue la materia organica da quella inorganica e i fenomeni naturali vengono spiegati in modo qualitativo. I processi vitalistici sono interpretati olisticamente e teleologicamente, le cause della motilità sono considerate

inerenti alla materia, e la natura viene concepita come «intrinsecamente attiva e auto-organizzante»¹. I filosofi sia medioevali che rinascimentali considerano l'universo come un luogo incantato e popolato da forze e da spiriti vitali, i quali giocano ruoli causali nella natura. Nella storia della filosofia sia speculativa che naturale, le teorie vitalistiche hanno profonde implicazioni teologiche. Infatti, questi filosofi sono convinti che la vita dalla quale la materia viene impregnata sia proveniente dall'anima del mondo (*anima mundi*) che, a sua volta, proviene da Dio.

L'*anima mundi* neoplatonica era generalmente adottata dai filosofi chimici come principio di moto e di vita. Nella gerarchia organizzata dell'universo, si pensava che questa fosse una sostanza originaria dalle stelle e, perciò, superiore ai quattro elementi. Questa nozione diventò centrale alla chimica e alla medicina grazie alla *De vita Philosophicae* (1571) di Ficino².

Un'altra caratteristica del vitalismo medioevale e rinascimentale è l'affermazione di una corrispondenza fondamentale tra il microcosmo e il macrocosmo. Questa teoria di corrispondenza «si trova al centro di un gruppo di idee derivate dalla [...] tradizione mistico-alchimica incrociata con temi comuni al misticismo neoplatonico. Le sostanze vitali degli oggetti [sono] costituite da spiriti invisibili o forze naturali»³. I filosofi naturali rinascimentali, cosiddetti maghi naturali, non solo studiano queste corrispondenze e queste forze vitali ma imparano anche a servirsene per manipolare e alterare i fenomeni naturali. La tradizione di magia naturali più ricettiva all'ontologia vitalistica neoplatonica è l'alchimia, in particolare la spagirica paracelsiana. È dunque importante, a questo punto, soffermarsi su altre due dottrine che,

¹ D. Bloor, *Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge*, in N. Stehr e V. Meja (a cura di), *Society & Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge and Science*, New Brunswick 2005, p. 77.

² A. Clericuzio, *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Kluwer, Dordrecht 2000, p. 37.

³ P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa* (2000), tr. ing. di Cynthia de Nardi Ipsen, *The Birth of Modern Science*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 141.

congiunte al vitalismo, giocano funzioni importanti nel pensiero paracelsiano.

2. Le dottrine delle *Semina Rerum* e delle *Minima Naturalia*

Per molti alchimisti rinascimentali, il vitalismo viene intimamente collegato con la filosofia corpuscolare e con l'atomismo. Nonostante la complessa storia della riscoperta dell'atomismo antico nel Cinquecento, bisogna sottolineare che questa riscoperta fu dovuta in grande parte alla sopravvivenza medioevale della teoria particellare della materia, che a sua volta viene collegata agli antichi concetti di *semina rerum* e di *minima naturalia*.

La dottrina di *semina rerum* gode una storia lunga e complessa e viene interpretata in modi diversi dalle varie tradizioni filosofiche⁴. Lucrezio e gli epicurei concepiscono le *semina* come atomi fisici, mentre gli stoici le concepiscono come principi formativi e attivi. Ispirati dal concetto stoico delle *semina*, i filosofi neoplatonici sostengono che il principio d'ordine dell'universo, cioè il *Logos*, racchiuda in sé dei costituenti attivi comparabili a "semi" e quindi chiamati *Logoi spermatikoi*, un termine che viene eventualmente latinizzato come *rationes seminales*, cioè "ragioni seminali". Per i filosofi neoplatonici, le ragioni seminali contengono quello che si potrebbe considerare un "programma" razionale che specifica il potere creativo immanente nella natura. Per esempio, Agostino si serve proprio di quest'idea per conciliare l'apparente conflitto tra la storia della creazione presentata in *Genesi I*, secondo la quale Dio crea l'universo a tappe, e la storia presentata in *Ecclesiasticus 18:1* (*Libro di Sirach*), secondo la quale Dio crea tutto in una volta. Per risolvere questo conflitto,

⁴ H. Hirai, *Le concept de semence dans Les théories de La matière à La Renaissance: De Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Brepols Publishers, Turnhout 2005. In questo volume, Hirai presenta la storia ampia, profonda, e definitiva di questo concetto, tracciando la sua evoluzione dal Rinascimento all'epoca moderna. La mia discussione in questo saggio è indebitata sia al lavoro profondo di Hirai su questo soggetto che a quello d'Antonio Clericuzio (2000).

Agostino sostenendo che, benché Dio non abbia creato tutte le specie di cose in una sola volta, ha impiantato nella natura le ragioni seminali o i “semi” di tutte le cose che esisteranno, anche se ognuna di queste specie di cose si dovrà realizzare materialmente in momenti diversi nel tempo.

Al contrario di queste tradizioni neoplatoniche che influenzano il pensiero rinascimentale e che concepiscono le semina come archetipi spirituali attivi nella natura, le filosofie corpuscolari Seicentesche offrono un’interpretazione fisicalista delle *semina*. Tuttavia, i filosofi chimici di questo periodo continuano a infondere la loro teoria particellare della materia con l’interpretazione vitalista delle *semina*. Questo punto di vista influenza anche lo sviluppo della mineralogia Seicentesca, secondo la quale la nascita e la crescita dei metalli nelle viscere della terra è attribuita alla presenza di semi specifici che dotano questi metalli con un principio vegetativo interno. Secondo questi metallurgici, questo principio interno permette la trasmutazione dei metalli bassi in metalli nobili.

La relazione tra la dottrina dei semi metallici e della trasmutazione risiede nell’idea di un seme uguale per tutti i metalli, piuttosto che in semi diversi per ogni tipo di metallo, ciò che significa che il seme può produrre differenti metalli secondo il grado di maturazione raggiunto⁵.

Gli alchimisti e chimisti⁶ che sostengono questa teoria seminale della generazione dei metalli comprende molti pensatori corpuscolaristici come John Webster, Jan Baptista van Helmont,

⁵ A. Clericuzio, *Alchimie, philosophie corpusculaire et minéralogie dans La Metallographia de John Webster*, in «Revue d’histoire des sciences», 49, 2, 1996, p. 298: «Le rapport entre la doctrine de la semence des métaux et celle de la transmutation réside dans la théorie d’une seule semence pour tous les métaux, mais pas de semence spécifique, ce qui signifie que la semence peut produire différents métaux selon les degrés de maturation auxquels elle parvient».

⁶ I termini “chimista”, “chimisti”, e “chimistria” sono impiegati nella storiografia scientifica per indicare la transizione fra l’alchimia del Quattrocento e Cinquecento, una disciplina empirica con evidenti caratteristiche magico-teologiche, e la chimica così detta moderna emergente dalla rivoluzione chimica settecentesca iniziata da Antoine Lavoisier. Questi termini indicano che il lavoro dei chimisti del tardo Cinquecento e del Seicento tende a unire i concetti magico-teologici dell’alchimia con il naturalismo che domina la chimica moderna.

Daniel Sennert, Pierre Gassendi, Walter Charleton, e il giovane Robert Boyle.

L'altro concetto significativo per l'atomismo e il corpuscolarismo Cinquecenteschi e Seicenteschi è quello di *minima naturalia*. Questo concetto si può rintracciare fino ad Aristotele, il quale considera le minima come le più piccole quantità di materia necessarie per istanziare una forma sostanziale⁷. Il risveglio dell'atomismo non è solamente dovuto alla riscoperta del *De Rerum Natura* lucreziano nel 1417⁸, ma anche alla sopravvivenza medioevale di teorie particellari della materia collegate al concetto di *minima naturalia*. Per esempio, secondo i filosofi scolastici, le *minima* costituiscono il limite di divisioni possibili che una sostanza possa subire. Cosicché il pensiero scolastico lega intimamente il concetto dell'atomo a quello di *minima naturalia*, e molte teorie medioevali impiegano proprio questo concetto per indicare le particelle più piccole possibili nella natura, cioè le particelle non riducibili a elementi più semplici. Le *minima*, concepite come le più piccole particelle dei reagenti chimici, permettono agli alchimisti scolastici e poi a quelli rinascimentali di sviluppare una teoria corpuscolare nella quale le particelle materiali sono dotate di forme sostanziali e di proprietà chimiche non strettamente meccanistiche⁹.

Quest'"atomismo alchimico" rappresenta una versione qualitativa e non meccanicistica dell'atomismo epicureo. Perciò, per tanto che l'atomismo democriteo sia materialista, meccanicistico, e deterministico, i numerosi sostenitori rinascimentali dell'atomismo conciliano l'atomismo epicureo con una teoria non meccanicistica

⁷ J. E. Murdoch, *The Medieval and Renaissance Tradition of Minima Naturalia*, in C. Lüthy (a cura di), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, J. E. Murdoch, e W. R. Newman, Brill Leiden 2001, pp. 91-97.

⁸ H. Gatti, "Giordano Bruno's Soul-Powered Atoms: From Ancient Sources Towards Modern Science", in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, a cura di C. Lüthy, J. E. Murdoch, e W. R. Newman, Leiden, Brill, 2001, p. 163.

⁹ A. Clericuzio, *Alchimie, philosophie corpusculaire et minéralogie*, cit., p. 300.

dell'universo e si servono del concetto qualitativo di *minima* per sviluppare un loro proprio atomismo vitalistico. Nonostante ciò, la nozione di *minima* viene modificata nella seconda metà del Cinquecento, come si nota nelle teorie di Giulio della Scala, il quale concepisce le *minima* come particelle strettamente materiali, e quelle di Daniel Sennert, il quale riguarda le *minima* come atomi. Più tardi, Robert Boyle, influenzato da Sennert, distingue queste particelle fondamentali dagli "atomi chimici" che rimangono come residuo finale dell'analisi chimica e che sono, quindi, operativamente irreducibili.

Nonostante questa transizione verso il materialismo e il meccanicismo, i paracelsiani del Seicento continuarono a infondere la teoria corpuscolare della materia con il vitalismo neoplatonico. Inoltre, i paracelsiani svilupparono una teoria di spiriti vitali che portò eventualmente al concetto Seicentesco degli spiriti come sostanze chimiche.

Dal 1650 in avanti, il concetto di spirito (e di fermentazione) diventano temi centrali ... [Molti chimisti e fisiologi inglesi] condividono l'idea che la materia è dotata di un principio interno di organizzazione, di vita, e di sensibilità, cioè di uno spirito che loro descrivono in termini di particelle con proprietà chimiche specifiche¹⁰.

Questo spiega il perché

la distillazione degli spiriti diventa un componente importante della chimica e della medicina Seicentesca ... [con il fine di] identificare e manipolare le essenze spirituali estratte dai corpi naturali con vari mezzi di distillazione ... [e per] "catturare" lo spirito del mondo, concepito dai paracelsiani come una sostanza vitale e celestiale contenuta nell'aria¹¹.

Queste descrizioni evidentemente chimiche dello spirito vitale e dell'*anima mundi* trovano un punto di origine nel pensiero Paracelsiano al quale dedico il resto di questo saggio.

¹⁰ Id., *The Internal Laboratory. The Chemical Reinterpretation of Medical Spirits in England (1650-1680)*, in A. Clericuzio e P. Rattansi (a cura di), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 59.

¹¹ *Ibid.*, pp. 53-54.

3. Il vitalismo neoplatonico nell'ontologia spagirica di Paracelso

Per capire l'importanza del pensiero paracelsiano per lo sviluppo di quello che diventò la prima chimica moderna Seicentesca, riconosciuta come scienza empirica, bisogna notare che la chimica non gode di una lunga tradizione storica come quelle dell'astronomia, della meccanica, della matematica, e della fisica. Infatti, fino al Cinquecento, la chimica non aveva «nessuna struttura organizzata, nessuna teorie di cambiamenti e di reazioni, e nessuna tradizione chiaramente definita»¹². La ragione per la quale la chimica cinquecentesca non era considerata come scienza è che quest'ultima era considerata primariamente come un'impresa pratica e non ancorata da una solida fondazione teorica e filosofica. Lo stato scientifico della chimica cinquecentesca dipendeva dunque dallo sviluppo di una filosofia chimica e, per quanto possa sembrare sorprendente, il malfamato alchimista Paracelso fu il primo ad articolare una vera e propria filosofia chimica.

Infatti, nonostante la sua notorietà, Paracelso è oggi considerato come figura seminale nella prima storia della chimica. Soprattutto, Paracelso aiuta a trasformare l'alchimia Cinquecentesca, sviluppando un'epistemologia alchimica nella quale si può notare una vera e propria filosofia e teoria chimica.¹³ Paracelso fornisce all'alchimia un'identità essenzialmente medica e, in più, egli modernizza la medicina, opponendosi alla teoria umorale della malattia secondo la quale la malattia è causata da uno sbilancio dei quattro umori corporali e può essere curata da sanguisughe medicinali e da rimedi erboristici. Egli propone, invece, che le malattie sono causate dalla presenza di agenti esterni che attaccano il corpo e dunque le malattie devono essere curate con rimedi "chimici". Quest'idea serve dunque come precursore della teoria batterica della malattia. Grazie a questo nuovo concetto, Paracelso

¹² P. Rossi, *op. cit.*, p. 137.

¹³ A. Clericuzio, *The Internal Laboratory*, cit.

riesce anche a identificare le caratteristiche di molte malattie, come il gozzo e la sifilide, e a trattarle con composti di zolfo e mercurio. È lui quindi

il primo a introdurre l'uso medicinale di sostanze minerali nella pratica della medicina. Grazie a Paracelso, la chimica, o l'arte spagirica, diventa dunque il fondamento della medicina¹⁴.

Nonostante questo, la caratterizzazione di Paracelso come un mistico non è sbagliata, dato che la struttura teorica vitalistica del suo lavoro lo inserisce nella tradizione rinascimentale di magia naturale. Paracelso non solo ipotizza l'esistenza di forze e di spiriti vitali nella natura ma afferma anche la teoria della corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo. Il vitalismo di Paracelso è teologico e influenza la sua interpretazione chimica del testo di *Genesi*, secondo la quale la creazione viene concepita come la separazione degli elementi. Secondo Paracelso,

la creazione divina deve essere concepita come un processo chimico e ciò significa che la natura continua a funzionare in termini chimici. La chimica è la chiave per conoscere la natura – tutta la natura creata¹⁵.

La filosofia chimica di Paracelso si regge su tre principi fondamentali: la teoria degli elementi, la teoria della materia prima, e la teoria dei principi. La teoria paracelsiana degli elementi è essenzialmente aristotelica. I quattro elementi comprendono l'acqua, il fuoco, la terra, e l'aria e questi elementi sono considerati come le matrici di tutto quello che esiste. «Le piante, i minerali, i metalli, e gli animali sono considerati *frutti* dei quattro elementi»¹⁶. Tuttavia, Paracelso non considera che il fuoco, la terra, e l'aria siano elementi fondamentali. Alla pari con Talete, egli considera che l'acqua sia stata l'elemento fondamentale e ipotizza che la creazione sia un processo nel quale Dio, tale chimico divino, crea l'universo spontaneamente ed *ex nihilo* usando l'acqua come materia prima.

¹⁴ P. Rossi, *op. cit.*, p. 142.

¹⁵ A. G. Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Dover, New York 2002, p. 86.

¹⁶ P. Rossi, *op cit.*

Benché Paracelso erediti le sue teorie dei quattro elementi e della materia prima da fonti antiche, egli contribuisce qualcosa di veramente originale all'alchimia e alla filosofia chimica attraverso la sua teoria dei principi. Secondo Paracelso, i principi di reazione chimica sono il sale, lo zolfo, e il mercurio, da lui chiamati la *tria prima*.

Questa *tria prima* consiste anche di sostanze spirituali e corrisponde al Corpo, all'Anima, e allo Spirito. Il Sale rende i corpi solidi, il Mercurio li rende fluidi, e lo Zolfo li rende infiammabili¹⁷.

Benché la teoria della *tria prima* sia una modificazione di teorie antecedenti, questa versione paracelsiana occupa un posto significativo nella nascita della scienza moderna perché rappresenta un ampliamento di queste teorie con lo scopo di «fornire una spiegazione per tutti i fenomeni naturali»¹⁸. In Paracelso, la *tria prima* vene infusa di vitalismo. Infatti, secondo Paracelso e i paracelsiani successivi, lo spirito vitale è indispensabile sia per il mondo organico che per quello inorganico.

Gli spiriti vengono concepiti come agenti attivi, sui quali dipendono tutte le principali operazioni della natura e del corpo umano¹⁹.

In *De Natura Rerum* (1537), Paracelso spiega che

la vita delle cose non è altro che un'essenza spirituale, una cosa impalpabile e invisibile, uno spirito e una cosa spirituale. A tal riguardo, non esiste nessuna cosa corporale che non abbia uno spirito e una vita latente che, come detto, non è altro che una cosa spirituale²⁰.

Nonostante ciò, la filosofia chimica di Paracelso non è semplicemente mistica ma contiene anche gli elementi fondamentali di quello che diventeranno poi il metodo scientifico moderno e la chimica moderna. Per esempio, il suo approccio allo studio della natura è solidamente empirico. Secondo lui,

per arrivare al vero conoscenza, occorre abbandonare la superficie dei corpi, penetrare la loro natura interiore, e isolare i loro componenti fino a renderli visibili e tangibili²¹.

¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹⁸ A.G. Debus, *op. cit.*, pp. 78-79.

¹⁹ A. Clericuzio, *The Internal Laboratory*, cit., p. 52.

²⁰ Paracelsus, *De Natura Rerum* (1537), citato in A. Clericuzio, *The Internal Laboratory*, cit., p. 52.

²¹ M.L. Bianchi, *The visible and the invisible: From Alchemy to Paracelsus*, in *Alchemy and chemistry in the 16th and 17th centuries*, p. 18.

Paracelso sottolinea l'importanza dell'analisi come tecnica per rendere accessibili all'alchimista le parti costituenti dei corpi. Tuttavia, sia lui che i paracelsiani successivi considerano che l'analisi sia solamente «la prima metà del lavoro chimico – il preliminare necessario per la re-sintesi»²². Dunque, Paracelso e i paracelsiani cambiano la pratica dell'alchimia attribuendo lo stesso peso sia all'analisi che alla sintesi (cioè *spagyria*), permettendo così di penetrare la vera natura dei corpi e anche di trasformarli in un modo essenziale. La teoria paracelsiana della natura interiore dei corpi è a sua volta fortemente influenzata dal neoplatonismo, in tal modo che Paracelso mette «un'enfasi speciale sulle *semina* [*rerum*] che lui considera come archetipi e forze spirituali»²³. Quest'idea riecheggia della dottrina agostiniana di ragioni seminali. «Le *semina*, che provengono dalla Parola [cioè *Logos*] sono contenuti nell'*iliastro* [la matrice universale del cosmo] e esistono prima dei principi chimici e degli elementi. La natura all'intera è considerata come una *panspermia*»²⁴, cioè i semi della vita permeano l'universo intero.

L'idea che le *semina* siano responsabili per la generazione di corpi naturali, compresa quella dei metalli nelle viscere della terra, continua a influenzare i filosofi chimici paracelsiani durante tutto il Cinquecento e per una gran parte del Seicento. Per esempio, Girolamo Fracastoro, contemporaneo di Paracelso, va oltre quest'ultimo e associa l'idea neoplatonica delle *semina rerum* con l'atomismo lucreziano. Questo porta Fracastoro a concepire le *semina* «come particelle materiali invisibili»²⁵. Su questa base, Fracastoro sostiene che le *semina* siano anche le cause delle malattie trasmissibili quando si propagano nell'atmosfera e penetrano un

²² W. R. Newman – L. M. Principe, *Alchemy and the Changing Significance of Analysis*, in J. Z. Buchwald e A. Franklin (a cura di), *Wrong for the Right Reasons*, Springer, Dordrecht 2005, p. 79.

²³ A. Clericuzio, *Elements, Principles and Corpuscles*, cit., p. 18.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

organismo ospitante. In questo modo, sia Fracastoro che Paracelso fanno grandi progressi verso lo sviluppo della teoria medica delle malattie, allontanandosi dalla teoria strettamente galenica di sbilanci umorali e orientandosi, invece, verso la teoria ontologica di patologia e di contagione. La dottrina delle *semina rerum* continua a influenzare profondamente diversi paracelsiani Cinquecenteschi e Seicenteschi, i cui accettano sia un'ontologia vitalistica che una teoria atomistica della materia ed esercita un impatto particolarmente importante sul pensiero dei paracelsiani Seicenteschi, tali Sebastien Basso, Joseph Duschesne, Oswald Croll, Heindrich Khunrath, Daniel Sennert, e Jan Baptista van Helmont, e dunque anche sullo sviluppo della prima chimica moderna.

MARINA PAOLA BANCHETTI-ROBINO svolge attività di ricerca presso il Department of Philosophy della Florida Atlantic University

banchett@fau.edu

FABRIZIO BALDASSARRI*

BEFORE VITALISM: LIBERTINE BOTANY AND THE NON-OBSCURE LIFE OF PLANTS

1. Intro 2. Guy de La Brosse's *De la nature, vertu et utilités des plantes*
3. Cyrano de Bergerac's *Empires du Soleil et de la Lune* 4. Conclusions: A Botanical Protovitalism

ABSTRACT: BEFORE VITALISM: LIBERTINE BOTANY AND THE NON-OBSCURE LIFE OF PLANTS

In this article, I investigate how much the understanding of plants in French Libertine culture somehow anticipated the vitalistic interpretation of nature as entirely endowed with sensation, perception, and cognition, something one may call protovitalism.

Situated between the Renaissance naturalism of Telesio, Cardano, and Campanella (and also Cesalpino) and Glisson's hylozoism, Libertine botany conceived of plants as key figures to challenge the



restrictions on living bodies of the more traditional order of nature. Exploring the cases of Guy de La Brosse and Savinien Cyrano de Bergerac's work, two different segments of Libertine culture, I uncover two meaningful interpretations of plant life as comprehensive and non-obscure, therefore subverting both the Aristotelian and the mechanical understanding of nature, suggesting plants as a crucial subject to build a more exhaustive and clearer knowledge of life on.

1. Intro

Before the intervention of Romantic vitalism, seventeenth-century scholars had already given plants a more central role in the understanding of life¹. Indeed, while plants disquieted the

* Research for this article has been carried out with the support by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research and Innovation (CNCS-UEFISCDI), project number PN-III-P1-1.1-PD-2016-1496, and by a Marie Skłodowska Curie Fellowship, n. 890770, "VegSciLif." I would like to thank the organizers and participants of the conference "Neo-Vitalismo e Antimeccanicismo" that took place at the University of Modena and Reggio Emilia on 9-10 October 2019, and professor Berenice Cavarra, as well as the editors of this special issue.

¹ Cf. N. Meeker and A. Szabari, *Radical Botany: Plants and Speculative Fiction*, Fordham University Press, New York 2020, p. 5.

understanding of life in the early modern period, which was still ordered on the Aristotelian scale of beings, early modern thinkers explored vegetation with a new attention, sometimes exalting plants as a crucial subject to expand the concept of living nature. The best example of this new understanding of plants is in Francis Glisson's (1597-1677) hylozoism², a third mode between Aristotelian hylomorphism and Cartesian mechanism. While these latter strands agreed in reducing plant life to the vegetative functions (regulated either by a vegetative soul or a vegetative power)³, Glisson's third way suggested the idea of a natural perception embedded in all nature, plants included. In the second half of the seventeenth century, Glisson's hylozoism revived the Renaissance naturalism of Telesio, Cardano and Campanella, suggesting that sensation, imagination, and cognition pertained to vegetal bodies too. In this article I aim to shed light on a different strand that departed from Renaissance naturalism as well and recognized plants with an astonishing vigor and liveliness⁴. This especially surfaces in Libertine botany, whose interpretation of plants as key figures in challenging the definition and boundaries of life and living nature develops an alternative understanding of both⁵. While probing more deeply into the works of the French Libertine *érudits*, in this article I deal with the work of Guy de La Brosse (1586-1641) and

² See G. Giglioni, *Campanella e Glisson. Motivi Ilozoistici nella medicina inglese della seconda metà del Seicento*, «Bruniana&Campanelliana», 2, 1996, pp. 237-245; G. Giglioni, *Francis Glisson's notion of confoederatio naturae in the context of hylozoistic corpuscularianism*, «Revue d'histoire des sciences», 55/2, 2002, pp. 239-262; Id., *Sentient nature and the great paradox of early modern philosophy: How William Harvey and Francis Glisson reinterpreted Aristotelian ΦΥΣΙΣ*, in A. Cardoso, M. Mendonça and M. Silvério Marques (a cura di), *Natureza, causalidade e formas de corporeidade*, Húmus, Lisbon 2016, pp. 9-28.

³ See F. Baldassarri, A. Blank, eds., *Vegetative Powers: The Roots of Life in Ancient, Medieval and Early Modern Natural Philosophy*, Springer, Cham 2021.

⁴ For a more precise investigation of Renaissance vitalism, see Marina Paola Banchetti-Robino in this fascicle. For a general study, see the recent work of Charles Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme*, Garnier, Paris 2019.

⁵ For a general overview of Libertine culture, see A. Mothu, A. Del Prete, eds., *Révolution scientifique et libertinage*, Brepols, Turnhout 2000.

Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655) in particular⁶, who suggested a clear and non-obscure life for plants which strongly opposes the pseudo-Aristotelian *De plantis* interpretation of the life of plants⁷.

In exploring the Libertine approach to plants, I aim to discuss a strand of what may be called pre-modern vitalism, if one may stretch a term beyond its original context. More specifically, in yielding «a consistent concept of matter as possessing sensation, perception, and knowledge», characteristics these thinkers attributed to plants, this appears to be an anticipation (or a strand) of what Charles Wolfe calls «protovitalism»⁸. The main core of the article concerns some aspects of La Brosse's scientific text, after which I move to Cyrano de Bergerac's narrative, *Les États et Empires de La Lune et du Soleil*. Both cases present connections with Italian Renaissance thinkers, and especially Cardano and Campanella's philosophy.

2. Guy de La Brosse's *De la nature, vertu et utilités des plantes*

In his botanical philosophy, *De la nature, vertu, et utilités des plantes* (1628), the French botanist, physician, and alchemist Guy de La Brosse provides a crucial study of green nature that sheds light on a strand of the pre-vitalistic interpretation of nature in seventeenth-century French culture. In combining several strands, such as the reception of Paracelsus and alchemy, neo-Platonism, and Campanella, to name a few cases, the text provides plants with life in a fuller sense⁹. As Dominique Brancher has shown, La Brosse's

⁶ See D. Brancher, *Quand L'esprit vient aux plantes. Botanique sensible et subversion libertine (XVIe-XVIIe siècles)*, Droz, Genève 2015.

⁷ Pseudo-Aristotle, *De plantis*, 815a10-14; see [Aristotele], *Le piante*, a cura di M.F. Ferrini, Bompiani, Milano 2012, p. 247. Cf. F. Baldassarri, *Early Modern Philosophy of Plants and the Unwelcome Guest: Pseudo-Aristotle's De plantis*, in G. Giglioni, M.F. Ferrini (a cura di) *Trattati greci di botanica in Oriente e Occident*, EUM, Macerata 2020, pp. 237-264.

⁸ Ch. Wolfe, *Vitalism in Early Modern Medical and Philosophical Thought*, in Ch. Wolfe, D. Jalobeanu, eds., *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, Cham, Springer 2020. DOI: 10.1007/978-3-319-20791-9_314-1.

⁹ See A. Arber, *The Botanical Philosophy of Guy de La Brosse: A Study in*

text strongly challenges the Aristotelian ontology of nature, ultimately aiming at “demonstrating the essential unity of vegetable and animal life,”¹⁰ and revealing a less-obscure interpretation of the life of plants.

The work of La Brosse is very interesting. He was physician to King Louis XIII. Yet, his associations and friendships made him a nonconformist, and radical physician. He was in connection with the Libertine circles of Paris¹¹, frequented the Dupuy’s circle and certainly befriended Théophile de Viau (1590-1626) and François Luillier (ca. 1604-1652), and likely Marin Mersenne (1588-1648) and Pierre Gassendi (1592-1655), among others¹². His reputation preceded him as an atheist and a follower of Epicurean philosophy. Undoubtedly, his philosophical and medical projects fell outside the orthodoxy of Aristotelian and Galenic frameworks, while he propounded some original views. He was a botanist who used plants for medical aims. As founder of the Parisian Royal Jardin des plantes, he rivalled the Medical Faculty of the Sorbonne, whose doctors saw in La Brosse «a threat to their monopoly of medical teaching [and] a criticism of their whole approach to medical study of practice, their neglect of botany and their hostility of the chemists»¹³. In the Jardin des plantes, he promoted an alchemical

Seventeenth-Century Thought, «Isis», 1/3, 1913, pp. 359-369; R. Howard, *Guy de La Brosse: Botanique et chimie au début de la révolution scientifique*, «Revue d’histoire des sciences», 31/4, 1978, pp. 301-326; Id., *La bibliothèque et Le laboratoire de Guy de La Brosse au Jardin des plantes à Paris*, Droz, Genève, 1983. D. Kahn, *Plantes et médecine, (al)chimie et libertinisme chez Guy de La Brosse*, avril 2007, «Medic@», <https://www.biusante.parisdescartes.fr/histoire/medica/presentations/brosse.php> [consulted last time, 15 January 2021] ; D. Kahn, *Le fixe et Le volatil. Chimie et alchimie, de Paracelse à Lavoisier*, CNRS Editions, Paris, 2016, pp. 139 sgg. ; M. Fornasier, *I principi epistemologici della botanica di Guy de La Brosse*, «Noctua», 7/2, 2020, pp. 225-269.

¹⁰ R. Arber, *The Botanical Philosophy*, cit., p. 361.

¹¹ R. Pintard, *Le Libertainage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Slaktine, Genève/Paris 1983, p. 605.

¹² See O. Bloch, *La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Nijhoff, La Haye 1977, pp. 244-245. On this context, see also A. Clericuzio, *Elements, Principles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 2001.

¹³ H. Guerlac, *Guy de La Brosse and the French Paracelsians*, in A.G. Debus, ed.,

study of plant—the third book of *De la nature, vertu, et utilité des plantes* is «a general treatise of chemistry [*Chimie*]»¹⁴ in which the author proposes several chemical experiments with vegetation¹⁵. At the end of *De la Nature* is included a short treatise, published some time before 1628, entitled *Advis défensif du Jardin Royal des plantes*, in which the author explains the reasons of his appreciation for Paracelsians. Moreover, as Rio Howard has revealed, chymistry made up a large section of La Brosse's library¹⁶. Indeed, the combination of chymistry, medicine and botany already surfaces on the title page, where La Brosse displays four portraits of Hippocrates, whose motto is "From effects to causes", Dioscorides, whose motto is "From experience to knowledge", Theophrastus, whose motto is "Medicine is useless without plants", and Paracelsus, whose motto is "Each thing has its heaven and its stars" [see Fig.1]. Advocate of experimentation, and truth digger in place of authority, La Brosse substantially reversed the common interpretation of nature and plants widespread at his time. From the beginning of the text, La Brosse praises the superiority of plants over all other bodies: for example, he claims, in line with the Mosaic interpretation of the Creation, that the formation of plants anticipates the formation of stars, suggesting that the former surpass the latter in virtues.¹⁷ The richness of plants over the rest of nature especially regards life, as "from the abundantly vivifying power they have, they infuse and maintain life [...] in Animals."¹⁸ More than being just necessary to animals, plants display an excess of life which make them comparable to animals in what concerns living activities.

Science, Medicine and Society in the Renaissance: Essays to honor Walter Pagel, 2. Voll, Heinemann, London 1972, vol. 1, pp. 177-200, p. 181.

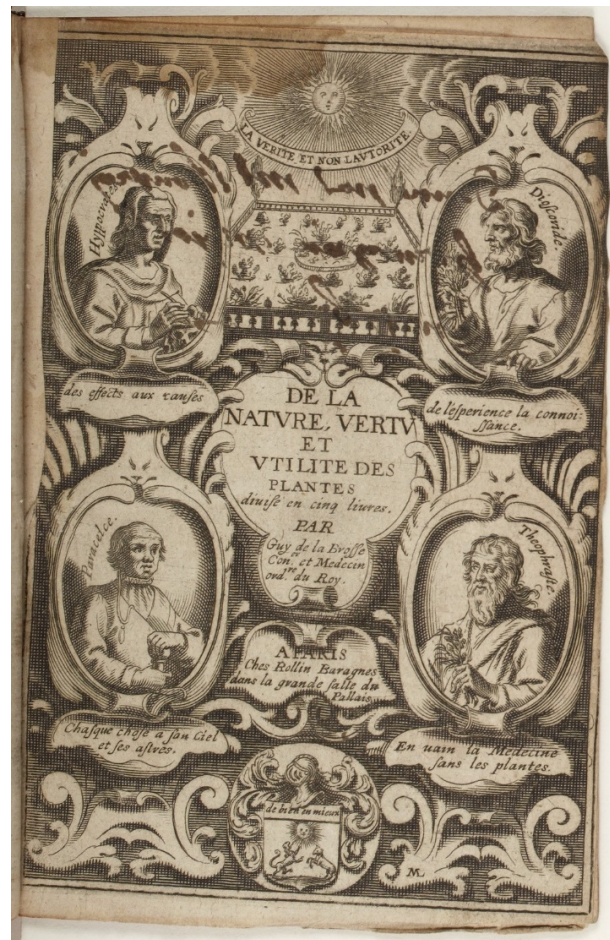
¹⁴ G. de La Brosse, *De la Nature, vertu, et utilité des plantes*, Paris 1628, table of contents, unpaginated.

¹⁵ *Ibid.*, "Argument du troisieme livre", between pp. 288 and 289.

¹⁶ R. Howard, *La bibliothèque*, cit., p. 11-

¹⁷ See G. de La Brosse, *De la Nature, vertu, et utilité des plantes*, cit., p. 2.

¹⁸ *Ibid.*, p. 6.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

[Figure 1. G. de La Brosse, *De la Nature, vertu, et utilité des plantes*, Paris 1628, title page. Source www.gallica.bnf.fr / BnF]

First, La Brosse defines plants under a new light. He rejects the limited definition of Aristotle, who restricted plants to vegetative activities, and following the Ancient philosophers Anaxagoras and Empedocles he portrays plants as having so-called superior faculties. Among contemporaries, La Brosse follows Tommaso Campanella's (1568-1639) interpretation of nature in *De sensu rerum et magia* (1620). Accordingly, he claims that there is no difference in the life of animals or plants in respect of many activities, ranging from generation to movement and sensation; yet, as far as accretion is concerned, life «is more eminent in Plants rather than

in Animals», as plants «grow until their death»¹⁹. In claiming life is clearer in plants, La Brosse strongly opposes pseudo-Aristotle's *De plantis*. What is more, he then rejects the Aristotelian tripartition of souls and the attribution of the sole vegetative soul to plants. While he suggests plants are endowed with vegetative activities, La Brosse rejects the restriction in defining plants according to these activities or attributing to them the sole vegetative soul.

[W]hen we consider the soul of plants in general, we do not concentrate on the vegetative faculty, because this [does not] specify [plants], but [we consider] some other virtue that constitutes the Plant as a Plant [...]: If the soul of the Plant only consists in vegetation, it would be difficult to find all our measures. Where would the differences [...] between plants originate?²⁰

Accordingly, while plants reveal many complexities and differences, reducing them to the sole vegetation fails to provide any explanation to their varieties and life. He then claims that «the vegetative faculty is not the soul of the Plant, but it is one of its virtues shared with animals and men»²¹. In contrast, La Brosse conceives the presence of «an Artisan spirit [*esprit artiste*] in every subject», this Artisan operating in «working and arranging matter according to its cognition and natural inclination to produce a sensible action»²² that provides plants with shape, colors, odors, qualities, virtues and faculties. La Brosse's description of the Artisan echoes the Paracelsian *Archeus*, which produces the varieties in plants.

In stressing the variety, diversity, and multiple activities of plants, La Brosse acknowledges a similarity with animals. Anything an animal does can be found in some plant. In this sense, the richness of green nature is limitless, as La Brosse compares it to the animal variety. Along this line, he compares the faculties of the soul of plants with those of the soul of animals. This in plants

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 27.

consists of (a) life, i.e., their existence, (b) vegetation, i.e., the attraction of food, digestion, transmutation, distribution, assimilation and augmentation, and expulsion, and (c) specification, namely all the specific characteristic of each plant²³. Besides the strong animal-plant continuity, up to this chapter, La Brosse appears to restrict the life of plants to vegetation and the formation of specific characteristics, such as the virtues of each different plant.

From chapter 8 of the first book, La Brosse explores the presence of sensation, emotions, and sleeping and waking states in plants, therefore providing plants with so-called superior faculties. Rejecting the objections against the presence of sensation in plants, La Brosse follows Campanella's *De sensu rerum* and Gerolamo Cardano's (1501-1576) *De subtilitate* (1547), who acknowledged sensation in plants²⁴. A main difference lies in the cosmological construction, as La Brosse denies any strong astral influence on plants, and replaces magic with experimentation. Yet, he claims that while plants have no organs of sensation, they have something equivalent that one could understand through experience²⁵. For example, since plants attract food with roots, La Brosse claims that roots are the "instrument of taste," as each plant reveals a very specific preference for different terrain. In this way, plants display a form of sensation, which one could prove through this preference. Moreover, the attraction of the right food «cannot be done without an order of cognition»²⁶, and La Brosse suggests that plants thus display a form of cognition.

What is interesting to note is that La Brosse does not connect the attraction to food to a form of desire, which would rank his position within Neoplatonic trends. Yet, a page later he discusses the case of the attraction to water of cucumbers. He writes: «the Cucumber

²³ *Ibid.*, p. 47.

²⁴ See D. Brancher, *Quand l'esprit vient aux plantes*, cit., pp. 60-61.

²⁵ G. de La Brosse, *De la nature, vertu et utilité des plantes*, cit., pp. 57-58.

²⁶ *Ibid.*, p. 59.

loves water so much that if you put a pot a water close to its fruit, it stretches out to reach it, in a way that it grows to an extraordinary length»²⁷. While it is not clear whether La Brosse performed this experiment himself, this was common knowledge at the time. The same observation can be found in Francis Bacon's (1561-1626) *Sylva Sylvarum* (1626-1627)²⁸. Indeed, in this text Bacon suggests to «set a pot of water about five or six inches distance from [a cucumber], it will in twenty-four hours shoot so much out as to touch the pot [...]: [this experiment] discovereth perception in plants to move towards that which should help and comfort them, though it be at a distance»²⁹ to which he finally adds that «the cucumber [is] creeping to the pot of water»³⁰. Incidentally, one should note that Bacon shared with many Italian Renaissance vitalists a belief in the radiative nature of bodies.

Besides the Baconian experimentation, La Brosse stresses the connection between sensation and cognition: the plant knows how to be close to water and moves towards it, and emotion: the plant likes water. Then, La Brosse presents several other emotions or affections in plants. In chapter 9, he discusses whether plants feel joy and sadness, as plants cheer for the rays of Sun through «the agitation of branches and leaves [that] makes a pleasant rustle [*murmure*] of elation»³¹. This emotion results in more abundant fructification, – «plants rejoice, & fructify planthappily [*plantureusement*]»³² – or

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸ On the diffusion of *Sylva Sylvarum* in France, see C. Buccolini, *Mersenne Translator of Bacon?*, «Journal of Early Modern Studies», 2/1, 2013, pp. 33-59; C. Buccolini, *Mersenne et la philosophie baconienne en France à l'époque de Descartes*, and D. Jalobeanu, *The French Reception of Francis Bacon's Natural History in Mid-Seventeenth Century*, in E. Cassan (ed.), *Bacon et Descartes: Gènes de la modernité philosophique*, ENS Editions, Lyon, 2014.

²⁹ F. Bacon, *Sylva Sylvarum*, in SEH II, p. 489.

³⁰ *Ibid.*, p. 498. See D. Jalobeanu, *Spirits Coming Alive: The Subtle Alchemy of Francis Bacon's Sylva Sylvarum*, «Early Science and Medicine» 23/5-6, 2018, pp. 459-486; D. Jalobeanu, *Francis Bacon's "Perceptive" Instruments*, «Early Science and Medicine», 25/6, 2020, pp. 594-617, 608-609.

³¹ La Brosse, *De la nature, vertu et utilité des plantes*, cit., p. 64.

³² *Ibid.*

in joyful reproduction – «testifying to their desire for love»³³ plants imitate animals.

Two cases exemplify sadness and joy in plants. Both are exotic plants, whose story is taken from Cristóvão da Costa's (c. 1525-c. 1594) *Tractado delas drogas, y medicinas de las Indias orientales* (1578). The first is the "sad tree", which only flowers by night³⁴. The second is the plant of life (*herbe vive*), which «reveals a similar sensation of displeasure when one touches it. The one we name Mimosa [...] may be also named Joyful for the opposing effects to the sad tree: when the Sun sets, it becomes more languid and seems dead [...] when the Sun rises, the plant rejoices, and reveals a full vigor by midday»³⁵. Both cases reveal another aspect of La Brosse's text, namely the claim that the presence of these faculties in plants is evident and can be observed. Although La Brosse cultivated a sensitive herb (or mimosa pudica) in the *Jardin des plantes*³⁶, as is also reported in Mersenne's 1638 correspondence³⁷, it is unclear whether he experienced the joy and sadness of this plant before the publication of his book. In both examples, La Brosse repeats the description of da Costa, but then adds the original interpretation of these cases as revealing emotions in plants, a feature absent in da Costa.

In all these cases, the Artisan endows plants with life and all the

³³ *Ibid.*, p. 79. Cf. N. Meeker, A. Szabari, *Libertine Botany: Vegetal Sexualities, Vegetal Forms*, «Postmedieval» 9, 2018, pp. 478-489, p. 482.

³⁴ C. da Costa, *Tractado delas drogas, y medicinas de las Indias Orientales*, Burgos 1578, chap. 27, pp. 220-224. See also Claude Duret, *Histoire admirable des plantes*, Paris 1605, chap. 21, pp. 259-268.

³⁵ G. de La Brosse, *De la nature, vertu et utilité des plantes*, cit., p. 66. See da Costa, *Tractado*, cit., pp. 241-242. Cf. G. Giglioni, *Touch Me Not: Sense and Sensibility in Early Modern Botany*, «Early Science and Medicine», 23/5-6, 2018, pp. 420-443.

³⁶ See G. de La Brosse, *Description du Iardin Royal des plantes medecinales*, Paris 1636. Cf. G. de La Brosse, *L'Ouverture du Iardin Royal de Paris*, Dugast, Paris 1640, p. 19: «ainsi qu'il nous est apparu en la petite plante sensitive que nous avons fait voir en France les premiers...».

³⁷ See Descartes to Mersenne, 23 August 1638, AT II 329; Mersenne to Haack, 31 December 1639, CM 8, 723. Cf. F. Baldassarri, *The Mechanical Life of Plants: Descartes on Botany*, «British Journal for the History of Science», 52, 2019, pp. 41-63.

activities and faculties, revealing that the life of plants cannot be restricted to a few activities, and is similar to that of animals. While the phenomena of plant life are evident to the observer, the presence of this Artisan is more obscure and should be connected to the *Archeus* of Paracelsus, an author known by La Brosse, as I have shown earlier, and of Jan Baptista van Helmont (1579-1644), who La Brosse did not know directly. In van Helmont, the *Archeus* is a living spirit «operating as a living principle in all material objects»³⁸. In this sense, attributing all the activities of life to an Artisan places La Brosse within the line of thought of the Paracelsian vitalists, just as claiming that sensation and emotion pertain to plants places La Brosse within the line of thought of the Renaissance naturalists. In his text, the French botanist endowed plants with natural perception, claiming that superior faculties pertain to plants as well, and ultimately providing an original interpretation of the life of plants as clearly similar to animals, in a world endowed with a spirit of life consistent with Renaissance naturalism.

3. *Cyrano de Bergerac's Empires du Soleil et de la Lune*

Cyrano de Bergerac published his work within the same Libertine context³⁹. The *États et Empires de la Lune* was published in 1657, and the *États et Empires du Soleil* in 1662. While discussions of the sensation of plants are present in the literary work and reflections of several Libertine authors, such as François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) among others⁴⁰, Cyrano de Bergerac stresses this point somewhat further in his proto-science fiction

³⁸ M.P. Banchetti-Robino, *Il Neoplatonismo nell'ontologia chimica di Jan Baptista van Helmont*, in A. Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Limina Mentis, Monza 2017, p. 14.

³⁹ See A. Perfetti, *L'hypothèse atomistique dans L'Autre Monde de Cyrano de Bergerac*, «Revue d'histoire des sciences», 55/2, 2002, pp. 215-238. Cf. M. Torrini, *Et vidi coelum novum et terram novam: A proposito di rivoluzione scientifica e libertinismo*, «Nuncius», 1, 1986, pp. 49-77.

⁴⁰ See D. Brancher, *Quand l'esprit vient aux plantes*, cit., p. 73, quoting F. de La Mothe le Vayer, *Œuvres Complètes*, Slaktine, Genève 1970, vol. 2, p. 454.

narratives. As Brancher has shown, in describing imaginary encounters with fantastic extraterrestrial plants, the latter unearths the experience of thinking in plants⁴¹. The main point of the work is that there are no borders differentiating living bodies, as life is similar to all beings, and no ontological differences surface; neither order nor scale of beings therefore exists⁴².

Indeed, in *L'Autre Monde, Les États et Empires de La Lune et du Soleil*, through the intermediary of the daemon of Socrates the narrator acknowledged the identity between humans and plants⁴³, and met the idea that plants such as cabbages that have rationality⁴⁴. The inversion of common sense is striking. Yet, common sense only describes how much we are unable to understand plants and other bodies, while the contrary is testified to in diverse sources. Moses, for example, knew that plants have cognition as he «spoke of the tree of knowledge, through which he aimed to teach that plants possess perfect philosophy though privately»⁴⁵. Along this line, in Cyrano de Bergerac plants speak and therefore think. The main character, Dyrcona, experiences the ability of plants on his journey to the Sun when a fruit changes itself into a human body to teach him the truth of life and the universe⁴⁶. The tree appears as a cosmos, where all parts can metamorphose into one another, in a vortex of life – the reference to Cartesian vortexes is evident. In this sense, no hierarchy of bodies develops, while a transformation from the simplest to the most complex, from plants to humans does not constitute a scale of bodies but merely reveals the connection

⁴¹ D. Brancher, *Quand l'esprit vient aux plantes*, cit., p. 103: «expérience de pensées phytocentristes».

⁴² I. Moreau, *Cyrano de Bergerac: théories du vivant de La Lune au Soleil – ce monstre appelé homme*, «Libertinage et philosophie au XVIIe siècle», 9, 2005, pp. 85-103.

⁴³ Savinien de Cyrano de Bergerac, *L'Autre Monde, Les États et Empires de La Lune et du Soleil*, éd. par J. Prevot, Gallimard, Paris, 2004², p. 100: «dans un homme il y a tout ce qu'il faut pour composer un arbre [...] dans un arbre il y a tout ce qu'il faut pour composer un homme».

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 218.

of all bodies, as no difference surfaces between the nature of humans and plants, since the same life flows in animals, plants, and humans, and all bodies perform similar activities. As a result, in Cyrano «vegetatilité [...] is bursting with life, percipient, and libidinal»⁴⁷, as Meeker and Szabari have revealed.

This perspective is innovative. In Cyrano de Bergerac, both the arrangement of the atomic particles of matter, alchemy, and the animism of the Renaissance naturalists (such as Campanella) provide the framework to interpret nature⁴⁸. The narration of these travels begins under the auspices of Cardan's *De subtilitate*: the reading of chapter 19 of this text inspired Dyrcona in travelling to the Moon. Yet, Cyrano de Bergerac vegetalizes these diverse approaches, as he conceives plants (and seeds) as an appropriate example to visualize a self-replenishing world of beings provided with an internal source of life. This source is a fire contained, for example, in plants and shared with all living bodies, as the animating principle guarantees the transmutability of all matter. Accordingly, plants reveal the mutability that informs all nature. If on the one hand, Cyrano provides plants with superior faculties, desires (especially erotic) and thinking, making plants equal to humans; on the other hand, he claims a similar material principle informs all cosmic life. In this sense, the garden acquires a cosmic significance, and reveals that matter possesses all the activities of life, namely intellection, cognition, desire, sensation, emotion, self-motion.

⁴⁷ N. Meeker, A. Szabari, *Radical Botany*, cit., p. 24.

⁴⁸ See J.-C. Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle: Etudes sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*, PUF, Paris 1998; D. Kahn, *Quelques notes d'alchimie et d'histoire des sciences à propos des romans de Cyrano de Bergerac*, in B. Parmentier, *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004, pp. 59-76; A. Torero-Ibad, *Les représentations de la nature chez Cyrano de Bergerac*, «Libertinage et philosophie au XVIIe siècle: Les libertins et la science», 2005, pp. 163-193; A. Torero-Ibad, *Libertinage, science et philosophie dans Le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Champion, Paris 2009.

4. *Conclusions: A Botanical Protovitalism*

While La Brosse provides plants with sensory possibilities that compete with the animal condition (and possibly surpass it), Cyrano de Bergerac suggests, in his utopian narrative, that plants completely surpass the restriction of the traditional philosophy and sciences of life. In both cases, their interpretations provide the universe with a flowing spirit of life that endows all bodies—and plants became the appropriate case-study to reveal that matter possesses sensation, perception, and thinking. These are two different examples of the same context: within the Libertine framework, La Brosse belongs to a more scientific (though original) strand, while Cyrano de Bergerac belongs with science fiction. If La Brosse is today less-known, Cyrano de Bergerac is a central figure in seventeenth-century French literature and philosophy⁴⁹. Nevertheless, both authors provide a significant interpretation of plant life as comprehensive and less-obscure, as in both cases plants reveal superior faculties, an interpretation that stands in line with the Renaissance naturalism of Cardano and Campanella, and somehow anticipates Glisson's hylozoism. Yet, while it is difficult to categorize the French Libertines, they certainly present a thought-provoking example of protovitalism spreading in early modern European culture, when the study of botany and the life of plants acquired momentum in the attempts to understand life.

FABRIZIO BALDASSARRI è Marie Sklodovska Curie Fellow presso Ca' Foscari - Università degli Studi di Venezia e Indiana University - Bloomington

fabrizio.baldassarri@unive.it

⁴⁹ Leibniz discusses the philosophy of Cyrano, see R. Andrault, *Leibniz, Cyrano et le meilleur des corps possibles*, «Libertinage et philosophie à l'époque classique (xvie-xviie siècle)» 16, 2009, pp. 167-188.

CHARLES T. WOLFE

**VITALISMO E METAFISICA DELLA VITA:
COMPRENDERE IL VITALISMO SETTECENTESCO¹**

1. Intro 2. Il vitalismo come arcipelago 3. Viventi e inanimati
4. Vitalismo e metafisica 5. Vitalismo e metafisica 2.0 6. Conclusione

**ABSTRACT: VITALISM AND THE
METAPHYSICS OF LIFE:
UNDERSTANDING ENLIGHTENMENT
VITALISM**

In what follows I examine a series of conceptual constructs of Life, some of which we might call "vitalist", in the period roughly going from Descartes, Leibniz and Stahl (the mid to late seventeenth century) to La Mettrie, Diderot and the Montpellier vitalists in the 1740s-1770s. I shall argue for a conceptual reconstruction of this "family" of medico-theoretical views in terms of a broad distinction between "substance" and "function" claims in

vitalism, i.e., between substantival and functional vitalism. The former articulates claims about life as a substance (soul, vital force, etc.) while the latter, in different strengths and varieties, presents claims about life as a function of organized beings. However, unlike in earlier work, I no longer think it is possible to strictly separate metaphysical from non-metaphysical vitalism. How fruitful and/or reasonable is vitalism reconstrued in a science-friendly form? Must the latter be a non-metaphysical vitalism? I conclude with some considerations on how a typology of forms of vitalism might impact our understanding of the emergence of biology as a science.



¹ Una versione differente questo saggio, sarà prossimamente pubblicata in inglese (in S. James (a cura di), *Life and Death in Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2021). Il lettore può riferirsi anche a C.T. Wolfe, *Il fascino discreto del vitalismo settecentesco e le sue riproposizioni*, in *Il libro della natura*, a cura di P. Pecere, vol. 1: Scienze e filosofia da Copernico a Darwin, Carocci, Roma 2015, pp. 273-299; *Il problema del tutto e delle parti: il caso del vitalismo di Montpellier*, in *Morfologie del rapporto parti-tutto*, a cura di G. D'Anna, F. Piro, M. Sanna, F. Toto, Mimesis, Milano 2019, pp. 257-270; e *Vitalism in early modern medical and philosophical thought*, in D. Jalobeanu & C.T. Wolfe (a cura di), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, Springer, Cham 2020. Ringrazio miei cari amici Giuseppe Bianco, Giulia Gandolfi, Rodolfo Garau e Mariangela Priaorolo per la loro revisione linguistica di questo saggio.

Ai miei amici di Venezia

1. Intro

Nei miei lavori sul vitalismo del diciottesimo secolo, ho spesso cercato di mettere l'accento sui suoi aspetti ragionevoli, naturalistici ed euristici, opponendo il "vitalismo sostanziale" al "vitalismo funzionale". Nella prima categoria ho incluso, per esempio, il lavoro di Georg-Ernst Stahl (chimico, filosofo, avversario di Leibniz), secondo il quale la vita (o l'anima) è una vera e propria sostanza, separata dal resto dell'universo fisico. Alla seconda categoria appartengono, invece, i lavori di autori che hanno tentato di cogliere le proprietà funzionali della vita senza tuttavia fare ricorso a essenze metafisiche². Le mie ultime riflessioni – in parte legate a un costante confronto con il lavoro di Georges Canguilhem (e in particolare con il suo importante saggio *Aspetti del vitalismo*³) – mi hanno spinto a ripensare l'utilità e la coerenza di questa distinzione. Non penso che il vitalismo di Montpellier debba essere collocato nuovamente nella categoria del *vitalismo sostanziale*, ma non sono più certo che sia possibile operare una netta divisione tra vitalismo metafisico e vitalismo non-metafisico. In questo saggio cerco di spiegare perché.

Chi decide di parlare di "vitalismo" rischia di collocarsi su un terreno scivoloso. Tale termine delimita uno spazio discorsivo contestato, e, forse, designa testi, teorie e concetti che non appartengono a una stessa categoria; tuttavia, per parafrasare Wittgenstein, tali testi condividono solamente delle "somiglianze d famiglia". Per alcuni autori anglosassoni, specialmente quelli che appartengono a quel campo trans-disciplinare che è sovente chiamato "Theory", il "vitalismo" sarebbe una dottrina della «vita

² Cf. C.T. Wolfe, *From substantival to functional vitalism and beyond, or from Stahl's animas to Canguilhemian attitudes*, in «Eidos», 14, 2011, pp. 212-235; e *Il fascino discreto del vitalismo settecentesco*, cit.

³ G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, in *La connaissance de la vie* (1965), édition revue, Vrin, Paris 1980.

insondabile», che tenta di trattare una «esperienza grezza, non verbale, vissuta» in grado di resistere «alla pietrificazione delle forme e delle personalità sociali [...] delle categorie e degli schemi sedimentati»⁴. Per gli studiosi della filosofia della prima età moderna, in particolare anglofoni, il vitalismo designa, invece, una teoria che riguarda una materia che vive, o, perlomeno una materia dinamica che si organizza autonomamente; il termine è talvolta usato, in maniera imprecisa, per rilevare la presenza della “mente”, o della “vita”, nella materia. Non mi trovo d’accordo con nessuna di queste tesi.

Prendiamo un esempio celebre. Margaret Cavendish è un’autrice che, oggi, è considerata come una “vitalista,” ma, al contempo, anche come una “materialista.” Per giustificare tali asserzioni, gli studiosi citano passaggi della sua opera come il seguente: «perché non dovrebbe essere ugualmente probabile che Dio abbia dato alla materia il potere di muoversi da sola, o che abbia creato un’altra creatura per governarla? La natura non è certo “un infante o un fanciullo, che ha bisogno di una nutrice spirituale, che gli insegna a camminare o a muoversi»⁵. Molti studiosi parlano oggi di vitalismo per designare la posizione secondo la quale la natura ha dei poteri, in questo caso, il potere di muoversi autonomamente. Si tratterebbe dunque di *animismo* universale e non certo di vitalismo. Riconosco, tuttavia, che Cavendish menzioni anche la vita, giacché, come scrive, “non c’è parte della Natura che non ha vita e conoscenza”. Confondere la “mente” con la “vita”, considerati come motore di auto- dei poteri auto-organizzanti nella materia, crea una notevole confusione concettuale, poiché le affermazioni sulla natura della vita organica e sulla differenza tra esseri viventi e inanimati (i due “assi” del vitalismo, per così dire) non dovrebbero

⁴ D.V. Jones, *The Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude, Vitalism, and Modernity*. Columbia University Press, New York 2010, p. 4.

⁵ M. Cavendish, *Philosophical Letters, or, Modest reflections upon some opinions in natural philosophy maintained by several famous and learned authors of this age, expressed by way of Letters*, London 1664, 2.6.

essere confuse con il panpsichismo. Come affermava il fisico britannico James Jeans, secondo i panpsichisti, l'universo è, «più simile a un grande pensiero che a una grande macchina», e aggiungeva che, se adottiamo questa prospettiva, «la mente non appare più come un intruso accidentale nel regno della materia»⁶. Certo, non è possibile controllare l'uso impreciso dei termini, e si potrebbe dire che termini come “vita”, “vitale” e “vitalismo” implicano tutti una nozione di “mente” o “coscienza” – in effetti, alcuni autori della prima epoca moderna legano la vita alla mente. Leibniz, per esempio, dopo aver affermato che le macchine della natura non possono mai essere completamente distrutte, ma diminuiscono o aumentano, aggiunge che «esse conservano in un certo grado di vita [*vitalitas*] o, se preferite, un certo grado di attività primitiva [*actuositas*]»⁷.

Per fare un po' di chiarezza, adotterò la distinzione tra vitalismo cosmico e vitalismo immanente, una distinzione che Kevin Chang propone in un articolo sulla chimica e il vitalismo moderni⁸. A rischio di generalizzare, potremmo dire che, siccome presenta l'universo come vivo, o senziente o cosciente, il “vitalismo cosmico” tende a offuscare il divario tra “vita” e “mente”; un esempio è la confusione tra sentimento e vita in Diderot: «Il sentimento e la vita sono eterni. Ciò che ha vissuto, vivrà sempre, senza fine. L'unica differenza che conosco tra la vita e la morte è che ora, viviamo come aggregati e in vent'anni, saremo dissolti in molecole sparse». In modo simile, «i termini “vita” e “morte” non sono più assoluti; si riferiscono semplicemente a stadi successivi della stessa entità». In effetti, Diderot aggiunge che «dall'elefante [...] alla molecola vivente sensibile, non c'è un

⁶ J. Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 1930, p. 137.

⁷ G.W. Leibniz, scritto da maggio 1702, in *Philosophischen Schriften*, ed. G.J. Gerhardt, Olms Verlag, Hildesheim 1978, vol. IV, p. 396.

⁸ K. Chang, *Alchemy as Studies of Life and Matter: Reconsidering the Place of Vitalism in Early Modern Chymistry*, in «*Isis*», 102, 2, 2011, pp. 322-329.

singolo punto in tutta la natura che non provi sofferenza o piacere»⁹. Di fronte a questo seducente quadro che implica animazione, energia, tensione, e una sorta di generalizzazione cosmica dei sentimenti di “sofferenza o piacere”, perché, oggi, dovremmo lamentarci di un uso un po’ libero di questi termini? Perché dovremmo cercare un senso più preciso di “vitalismo”? Per dare una risposta immediata, mi sembra che quando parliamo di vitalismo, dobbiamo assolutamente distinguere le concezioni secondo le quali l’universo sarebbe animato, da precise affermazioni che riguardano i corpi viventi.

2. Il vitalismo come arcipelago

Anche se il periodo storico che m’interessa è differente – si tratta il diciottesimo secolo, un periodo in cui il “vitalismo” è strettamente connesso alle scienze sperimentale – penso che la distinzione di Chang tra vitalismo cosmico e vitalismo immanente sia veramente utile. Il vitalismo cosmico, che diventerà più tardi pansichismo, è una visione più antica. Secondo il vitalismo cosmico uno “spirito universale” permea e ravviva «tutte le cose nel geocosmo»¹⁰. Tale tesi risale alla teoria platonica all’anima, alla nozione stoica di pneuma, resa popolare da Ficino durante il Rinascimento. Ora, l’idea che la materia percepisca e senta universalmente in ogni parte dell’universo (idea la quale, come abbiamo visto sopra con gli esempi di Cavendish o Diderot, non è limitata al Rinascimento), può essere considerata come una forma di vitalismo cosmico. Al contrario, citando Chang, il vitalismo immanente «presumeva l’esistenza di un principio di vita intrinseco alla materia», «spesso concepito nella forma di un “seme” impiantato

⁹ Diderot a Sophie Volland, 17 ottobre 1759, in D. Diderot, *Correspondance*, éd. G. Roth & J. Varloot, Minuit, Paris 1955-1970, vol. 2, p. 283; D. Diderot, *Naître* (articolo dell’ *Encyclopédie*), in *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, Hermann, Paris 1975, vol. VIII, pp. 47-48; *Le Rêve de D’Alembert*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XVII, p. 140.

¹⁰ K. Chang, *Alchemy as Studies of Life and Matter*, cit., p. 324.

nell'unità base della sostanza vivente» (*ibid.*); un esempio ben noto, che Chang non discute, è l'idea lucreziana in Gassendi di "semina rerum"¹¹.

Potremmo considerare questo "vitalismo immanente" come una condizione necessaria – ma non sufficiente – per lo sviluppo di vitalismo specificamente organico, di cui parlerò in un attimo. In effetti, secondo Chang, Georg-Ernst Stahl, che è comunemente considerato come un "animista", è un autore che «ha tracciato un confine tra il cielo e la terra e tra la materia senza vita e l'essere vivente»¹². Questa distinzione disloca alcune distinzioni operate in seno al perimetro del vitalismo; infatti, secondo Chang, "dopo Stahl, i vitalisti non hanno più rivendicato il mondo inorganico come il loro territorio. Da allora, il principio vitale è stato collocato nell'organismo e il vitalismo si è limitato alle scienze della vita" (*ibid.*). Pertanto, basandomi sul suggerimento di Chang, propongo di definire differentemente "vitalismo", limitando l'estensione del concetto: *il vitalismo è un arcipelago di teorie legato alla storia delle scienze biomediche*. Contrariamente alle teorie iatromeccaniche, che trattano l'organismo come una macchina, il vitalismo non è solo una tesi riguardo alla vita, ma è una specifica teoria incentrata sulle proprietà irriducibili dell'intero organismo. Ciò è vero, anche se i profani spesso omettono che l'opposizione tra vitalismo e meccanicismo dovrebbe essere compresa in seno a una "triangolazione" che mette in relazione tra queste due posizioni con una terza, l'"animismo", che spiega il funzionamento dell'organismo in termini di anima. Il caso paradigmatico di questa terza posizione è Stahl

¹¹ O.R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1971, p. 252, n. 75.

¹² *Ibid.*, p. 328.

- che non posso trattare qui - secondo il quale «l'anima è direttamente responsabile delle strutture corporee»¹³.

3. *Viventi e inanimati*

Se limitiamo il vitalismo alle scienze della vita, la situazione è più chiara, ma dobbiamo ancora precisare gli aspetti operativi di questo termine. Bisogna dunque isolare una definizione, riconsiderando la portata e i limiti dell'uso di questo termine durante il diciottesimo e diciannovesimo secolo. Charles-Louis Dumas, Decano della Facoltà di Medicina di Montpellier fu tra i primi (anche se non il primo) a utilizzare il termine. Dumas distinse il vitalismo, la dottrina professata dal gruppo di medici di Montpellier di cui faceva parte, dallo "spiritualismo" (ovvero l'animismo) e dal "materialismo"; secondo lui i vitalisti si sarebbero impegnati a spiegare i fenomeni viventi attraverso...

un principio intermedio che possiede proprietà [*facultés*] diverse dall'uno e dall'altra [tanto dallo spirito che della materia] e che regola, dispone e ordina tutti gli atti di vitalità, senza essere spinto dagli impulsi fisici del corpo materiale o dagli affetti morali e dalla lungimiranza intellettuale del principio pensante¹⁴.

Nonostante la sua vaghezza, la definizione di Dumas è utile, giacché lo separa nettamente dall'animismo (ovvero, le spiegazioni basate sull'anima); non si tratta soltanto di scegliere tra "anima" e "materia", come faceva T.S. Hall quando presentava la presunta polarizzazione epistemologica determinata dall'eredità cartesiana, e aggiungeva che «interpretare il corpo senza invocare un'anima ha richiesto un'estensione compensativa del ruolo assegnato alla

¹³ F. Duchesneau & J.E.H. Smith, *Introduction*, in Duchesneau e Smith, tr. & a cura di, *The Leibniz-Stahl Controversy*, Yale University Press, New Haven 2016, p. XVII.

¹⁴ C.-L. Dumas, *Principes de physiologie, ou introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*, Paris, Crapelet, 1800, vol. 1, «Discours préliminaire», p. 66 ; cf. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la fin du Premier Empire*, Voltaire Foundation, Oxford 2000, p. 386.

materia, poiché la materia ora deve portare il pieno carico esplicativo»¹⁵.

La definizione che suggerisco – una definizione che è dunque stipulativa – implica chiarire quale sia il criterio secondo il quale le entità sarebbero viventi e, di conseguenza, opposte alle entità inanimate. Ciò significa che, al fine di stabilire se un autore è vitalista, dobbiamo prendere in considerazione i testi in cui questi tratta specificatamente quest'opposizione, tanto i casi in cui tratta questa distinzione incidentalmente, nel quadro di un'indagine empirica precisa, quanto i casi in cui tratta questa distinzione sostanzializzandola, o, se preferiamo, ontologizzandola. Questo criterio finisce per restringere la portata storica del termine, perché la preoccupazione esplicita nei confronti della natura delle entità viventi opposte alla materia in generale non è sempre esistita, non si tratta di un'interrogazione una caratteristica universale, trans-temporale della filosofia. Anche se si tratterebbe ancora di dimostrarlo, sospetto fortemente che si tratti di un'interrogazione post-cartesiana, cioè, se adottiamo la prospettiva della storia delle scienze, posteriore alla rivoluzione scientifica. Un esempio importante in questa storia, anche se non coinvolge il vitalismo, è il dibattito tra Leibniz e Stahl, riguardo alla distinzione tra organismi e meccanismi. Sia Leibniz sia Stahl concordano sul fatto che gli organismi sono diversi dai meccanismi e che sia pertanto importante rendere adeguatamente conto di questa differenza; da parte mia sono (nettamente) in disaccordo con entrambe le posizioni: Stahl fa appello a un concetto più sostanziale di vita e di organismo (ovvero l'anima), mentre Leibniz pone più enfasi sulla complessità organizzativa o sulla composizione degli organismi – in un modo che non è privo di affinità con la successiva enfasi “strutturale” di

¹⁵ T.S. Hall, *Spallanzani on Matter and Life, with notes on the influence of Descartes*, in *L. Spallanzani e la biologia del Settecento. Teorie, esperimenti, istituzioni scientifiche*, a cura di G. Montalenti & P. Rossi, Olschki, Firenze 1982, p. 69.

alcuni vitalisti di Montpellier. In alcuni altri casi in cui è trattata l'opposizione tra materia vivente e inanimata, o organismi e meccanismi, si tratterà di considerare se il vitalista consideri o meno tale opposizione come necessariamente metafisica. Una volta messe in atto tali restrizioni riguardo al termine "vitalismo", lo spazio concettuale si riduce e diventa più gestibile: non è più possibile legare goffamente al vitalismo concetti disparati come l'anima aristotelica, la *natura naturans* di Spinoza, le forze di Leibniz, le idee di Hume, i dinamismi economici studiati da Smith, la vitalità della folla (Canetti) o il potere animistico della rete elettrica, del cibo o della spazzatura (Bennett)¹⁶; infine è possibile separare chiaramente il vitalismo dal pansichismo. Il vitalismo diventa quindi un insieme di possibili affermazioni sugli esseri viventi, che può invocare meno un "principio vitale" o "forza vitale". Ovviamente è possibile anche dividerlo in sottoinsiemi: il vitalismo medico avrà diversi obiettivi rispetto al vitalismo embriologico (come ad esempio suggerito da Canguilhem). Tuttavia questa distinzione tra vitalismo cosmico e immanente non è ancora pienamente sufficiente. In particolare, tale distinzione non rende conto della differenza tra il vitalismo metafisico e il vitalismo non-metafisico. Tuttavia, non avevo forse distinto proprio in questa maniera le teorie della materia vitale o auto-organizzante dalle teorie mediche (fisiologiche, biologiche)? Tuttavia non esiste una demarcazione così chiara. Innanzitutto, come abbiamo visto nella definizione di Dumas, se il problema è la vita, ma la vita non è né ridotta alla materia né è spiegata in termini di anima, cosa sarebbe il "principio vitale", che verrebbe sostituire il concetto di anima e di materia? Il vitalismo – anche nel senso più stretto del termine

¹⁶ Su Smith, cfr. C. Packham, *Eighteenth-Century Vitalism: Bodies, Culture, Politics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012 ; altre determinazioni "liberi" del vitalismo in J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010; Hume è descritto come vitalista in A. Cunningham, *Hume's Vitalism and Its Implications*, in «Brit. Jour. Hist. Phil.» 15, 2001, pp. 59-73. Cfr. C.T. Wolfe, *Smithian vitalism?*, in «*Journal of Scottish Philosophy*» 16:3, 2018, pp. 264-271.

– è spesso definito come una dottrina che spiega la vita in termini di un principio o una forza metafisica. Talvolta ciò è vero, ma sicuramente non sempre. Tanto quando parliamo di vitalismo “forte” in opposizione al vitalismo “debole”, quanto quando parliamo di vitalismo metafisico in opposizione a un vitalismo non metafisico, dobbiamo tenere a mente la differenza tra la vita intesa come una “sostanza” e la vita intesa come “relazione”, cioè considerata come un particolare tipo di organizzazione. Oppure, dovremmo chiederci se tale sostanza vivente richieda o no una metafisica della materia vivente.

4. Vitalismo e metafisica

La figura di spicco del vitalismo di Montpellier, Paul-Joseph Barthez, sembrava confermare l'ipotesi del vitalismo come una dottrina di principi vitali metafisicamente specificati o connotati fino a quando non iniziò a produrre autocritiche, mirando specificamente all'idea di un principio vitale. Molto meno noto, ma altrettanto geniale e senza dubbio molto più originale, Jean-Joseph Ménuret de Chambaud (autore di un numero impressionante di voci mediche nell'*Encyclopédie* da Diderot e D'Alembert) rinuncia completamente a tali entità, poiché descrive la vitalità in termini interamente strutturali, senza appellarsi a un principio (o sostanza) fondamentale. Idee simili sono state avanzate anche da Théophile de Bordeu, di cui parlerò brevemente. Barthez ha esitato a adottare l'idea di un principio vitale nella prima edizione dei suoi *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1778; rivisto nel 1806), ma vi ha successivamente rinunciato – almeno quasi totalmente. Dopo aver inizialmente affermato la sua esistenza, ha aggiunto un capitolo alla seconda edizione del suo libro, intitolato *Considerazioni scettiche sulla natura del principio vitale*¹⁷. In tale capitolo, Barthez giustifica il suo personale uso del termine

¹⁷ P.-J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 2^e édition revue, 2 vols., Goujon & Brunot, Paris 1806, livre I, chapt. III, § XXVI, pp. 82-111.

“principio vitale” (che considera avere un’estensione più ampia che i concetti di *enormon* o *impetuum faciens*); lo definisce come «la causa che produce tutti i fenomeni vitali nel corpo umano»¹⁸. Tuttavia Barthez si è lamentato per esser stato ingiustamente preso di mira per aver «personifica[to] il principio vitale», quando in realtà non lo ha mai “affermato”; piuttosto, Barthez ha fatto appello a questo principio per spiegare i nuovi risultati e i nuovi fenomeni osservati¹⁹. Barthez ha riconosciuto di aver usato il termine, ma non lo ha mai inteso nel senso di “entità indipendente” (*Nouveaux éléments*, cit., p. 97, n. 18). In verità, ha avvertito che, quando si tratta del principio vitale, si dovrebbe seguire un «invincibile scetticismo» (*ibid.*, p. 27; nota, p. 98, n. 18), un «ragionevole pirronismo» (*ibid.*, p. 226). Come lui stesso lo spiega chiaramente, Barthez aveva “personificato” questo principio soltanto per facilitare la discussione (*ibid.*, p. 107). In una frase molto bella, egli afferma: «Sono indifferente quanto posso esserlo riguardo all’ontologia considerata come la scienza delle entità» (*ibid.*, p. 96, n. 17). Barthez discute lungamente il problema della “sostanzializzazione” del principio vitale, che implicherebbe il ritorno a una sostanza, e non l’adozione di un approccio newtoniano, secondo il quale il “principio vitale” non sarebbe nient’altro che ad esempio, un principio sconosciuto newtoniano. Il suo approccio scettico non implica, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, un atteggiamento demistificante e deflazionistico nei confronti dei fenomeni vitali; in realtà Barthez vuole attribuire al principio vitale proprietà che risultano immediatamente dall’esperienza (*ibid.*, p. 107). Ora, la critica dell’equivalenza fra principio vitale e metafisica non si limita soltanto all’epoca di Barthez; tutto il vitalismo si basa sul suo rifiuto di essere una metafisica. È difficile decidere qui se essere a favore o contro Barthez, visto che si tratta di un soggetto molto contestato, ma

¹⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 47.

¹⁹ *Ibid.*, vol. I, Note, p. 4.

farò due osservazioni, una più critica, l'altra più diplomatica. Innanzitutto è innegabile che il linguaggio di Barthez possa essere apparentato a quello dei difensori del principio vitale, anche quando precisa che non lo sta "personificando" o ontologizzando. Il suo caso è esemplare: mentre alcuni altri vitalisti di Montpellier come Bordeu (o Ménuret) furono più cauti, più vicini al materialismo e più inclini a considerare il principio vitale o il linguaggio della "forza" come uno strumento euristico, altri, tra cui Jacques Lordat, il protetto di Barthez, ipostatizzarono ancora di più il principio, in diretto contrasto con il cosiddetto "sperimentalismo" che la scuola di Parigi professava. In secondo luogo, mi sembra un po' dogmatico escludere automaticamente i riferimenti a un principio esplicativo (che molti hanno la prudenza a non chiamare "entità"), un principio il cui obiettivo è quello di raggruppare fenomeni apparentemente disparati, o almeno qualitativamente diversi. Come è noto, l'esempio spesso invocato è quello dell'attrazione newtoniana. Newton non aveva forse formulato l'ipotesi dell'esistenza di una variabile sconosciuta, la quale, tuttavia, aveva un ruolo chiave nella formazione di una teoria più ampia, che coinvolgeva fenomeni quali le maree e il moto planetario? Di conseguenza, perché altre scienze non potrebbero ipotizzare variabili sconosciute come fece Newton?

Anche se è vero che i vitalisti (e altri autori, come Albrecht von Haller) fecero ampio uso delle analogie newtoniane, ciò non significa che non vi fosse nessuna traccia di metafisica nelle loro opere: Barthez sembra nascondere la dimensione metafisica delle sue teorie sul principio vitale aggiungendo, nella seconda edizione della sua opera, argomentazioni scettiche e deflazionistiche; Barthez non manca anche di dichiarare a diverse riprese che le sue conclusioni derivano da un approccio che è integralmente empirista. Ciononostante tali dichiarazioni non debbono mascherarci delle affermazioni che sono senza dubbio metafisiche. Ménuret, invece, mi sembra appartenere a un vitalismo non-metafisico. L'autore non

difende l'idea di una forza vitale indipendente e/o ontologicamente unica; al contrario rivolge tutta la sua attenzione sulla struttura *specificamente organica* del corpo – una dimensione che tanto i meccanicisti quanto gli animisti avevano trascurato... Ménuret afferma «Non hanno mai prestato attenzione alla *struttura organica* del corpo umano che è la fonte delle sue proprietà principali»²⁰. Il vitalismo strutturale, così inteso, non implica la necessità di adottare una prospettiva strettamente anatomica, e neppure la necessità di invocare un misterioso principio vitale immateriale. Al contrario tale prospettiva si concentra sull'articolazione esistente tra le parti di un organismo (gli organi) e sulle loro proprietà²¹.

Questo aspetto specificamente strutturale è evidente se prendiamo in conto il modo in cui Ménuret e Bordeu trattano la relazione tra parti e tutto: entrambi evitano tanto il riduzionismo quanto l'olismo integrale. Certo si tratta di olismo, visto che tale approccio si concentra su proprietà che non sono presenti esclusivamente nelle parti, tuttavia non si tratta di un "olismo dall'alto verso il basso", giacché considera la "vita" a partire dall'analisi delle relazioni tra le "piccole vite" (gli organi):

Il corpo dovrebbe essere considerato soltanto come un insieme infinito di piccoli corpi identici, ugualmente vivi [...] ognuno di essi possiede una vita, un'azione, una sensibilità - tanto una specifica, particolare interazione e movimento, quanto una vita e una sensibilità comuni. Tutte le parti contribuiscono a modo loro alla vita di tutto il corpo, comunicano e s'influenzano²².

Potremmo definire "vitalismo debole" un vitalismo in cui l'analisi delle proprietà delle parti riveste un ruolo determinante (come ad esempio nell'analisi delle ghiandole in Bordeu). La spiegazione di

²⁰ J.-J. Ménuret de Chambaud, *Économie Animale (Médecine)*, in *Encyclopédie*, cit., vol. XI, p. 364b, corsivo mio.

²¹ Questo non coincide per forza il rifiuto del meccanicismo su basi metafisiche, ma sulla sua insufficienza empirica. Infatti, l'enfasi che Ménuret pone sulla *struttura* permette proprio di rendere conto tanto degli approcci strettamente vitalisti quanto di quelli esclusivamente vitalisti (con una interazione maggiore tra gli approcci vitalisti e meccanicisti).

²² J.-J. Ménuret de Chambaud, *Pouls (Méd. Econom. anim. Physiol. Séméiot.)* in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, a cura di D. Diderot & J. D'Alembert, Briasson, Paris 1765, vol. XIII, p. 240.

Ménuret di come un'interazione stabile tra parti ("vite", cioè singoli organi) sia ciò che costituisce la salute non necessita di una metafisica della vita.

Proprio come Barthez aveva dichiarato di non voler coinvolgere considerazioni ontologiche, essendo scettico riguardo al principio vitale, Bordeu, nel suo capolavoro, *Recherches anatomiques sur la position et la fonction des glandes* (1751), si distanzia da eventuali affermazioni "essenzialiste" quando riflette sulla spiegazione di Stahl così come su altre possibili spiegazioni della forza "autoconservatrice" negli animali (Barthez è molto più antropocentrico). Innanzitutto, Bordeu riconosce che non è possibile avere accesso diretto a tali forze:

Discuterò dell'ipotesi di Stahl altrove: egli ha affermato che l'anima dirige la totalità del corpo animale. In ogni caso, posso affermare che tutte le parti viventi sono dirette da una forza di auto-conservazione sempre vigile; questa forza appartiene, per certi aspetti, all'essenza di una parte della materia o è invece un attributo necessario delle sue combinazioni?²³

In secondo luogo, Bordeu introduce – in maniera insolita per questo contesto, visto che comparato a simili opere di questo periodo – l'idea che tali proprietà debbano essere descritte attraverso metafore: «Questa è di nuovo una di quelle metafore che ci devono essere concesse [...]. Posso solo suggerire una maniera di concepire le cose, [utilizzando] espressioni metaforiche, paragoni» (*ibid.*). Da questo approccio deriva un accento messo sulla mediazione, che distingue nettamente la sua teoria dal vitalismo metafisico inteso in senso "forte". L'enfasi posta sulle metafore implica che concetti quali quello di vita o di "vite" possono, o no, avere un valore funzionale a seconda di quanto efficacemente essi forniscono modelli utili a spiegare determinati fenomeni; tali concetti non implicano dunque l'esistenza di determinate "cose". Se il passaggio dal vitalismo cosmico al vitalismo immanente implicava che l'oggetto

²³ T. de Bordeu, *Recherches anatomiques sur la position des glandes et leur action* (1751), § CVIII, in *Œuvres complètes*, 2 vols., Caille et Ravier, Paris 1818, vol. I, p. 163.

designato non fosse più l'universo, concepito come vivente o agente, ma, piuttosto, il corpo vivente, un'ulteriore differenziazione all'interno del vitalismo immanente si ha tra le sue versioni forti, o metafisiche, e le versioni deboli, ovvero meno o addirittura non metafisiche. Queste ultime si concentrano su idee come ad esempio "la struttura organica", cioè su particolari tipi di relazione tra parti e tutto (Ménuret, Bordeu)²⁴. A questo punto potremmo chiederci se il vitalismo può sbarazzarsi completamente della metafisica se questa è, bene male, un elemento essenziale.

5. Vitalismo e metafisica 2.0

La questione se il vitalismo sia o debba essere una metafisica è in realtà duplice. Da un lato, essa riguarda la nostra interpretazione, giacché ogni discussione su una forza o un principio vitale potrebbe equivalere a una questione metafisica sostanziale, in cui "la vita" è per così dire, una sostanza. D'altro canto, questa questione ha già occupato gli autori del passato che oggi studiamo. Gli autori del settecento volevano evitare che il loro interesse per la vitalità fosse percepito come un "vitalismo metafisico", sebbene fosse per loro difficile sbarazzarsi di asserzioni che erano percepite come metafisiche. È in questo senso che devono essere comprese alcune controversie sulla legittimità scientifica, tanto quella tra Haller e Glisson²⁵, quanto quelle tra Bichat e la Scuola di Montpellier, o tra Bernard e Bichat...²⁶

Potremmo moltiplicare gli esempi in cui un vitalista debole cerca disperatamente di trovare un vitalista forte come suo predecessore, al fine di presentare le proprie ricerche sulla vitalità

²⁴ Cfr. C.T. Wolfe, *Il problema del tutto e delle parti: il caso del vitalismo di Montpellier*, cit.

²⁵ G. Giglioni, *What Ever Happened to Francis Glisson? Albrecht Haller and the Fate of Eighteenth-Century Irritability*, in «Science in Context» 21, 2008, pp. 465-493.

²⁶ Si veda un miglior sviluppo della questione in C.T. Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie: une histoire du vitalisme*, Classiques Garnier, coll. «Histoire et philosophie des sciences», Paris 2019.

(sull'irritabilità, l'istologia, l'omeostasi, il metabolismo, ecc.) sufficientemente naturaliste e integralmente non metafisiche. In una versione più lunga di questo saggio²⁷ discuto nei dettagli di come ciò si manifesti anche nelle storie della medicina prodotte durante il diciannovesimo secolo come, per esempio in Bouillaud, il quale si scusa per la presenza della metafisica nella voce "vitalismo" da lui scritta per un dizionario medico: «come si può scrivere un articolo sul vitalismo – si domanda – senza approfondire almeno in parte le oscure profondità della metafisica?»²⁸. Il giudizio di Daremberg è ancora più duro; nel suo importante *Histoire des sciences médicales*, egli riduce l'animismo di Stahl e il vitalismo di Montpellier a una dottrina arcaica: «qualsiasi tentativo di spiegare la vita di qualche entità al di fuori dell'organismo stesso, è una concezione primitiva» – che attesterebbe il ritorno ai primordi della medicina²⁹.

Tuttavia, di fronte a questa situazione, in cui tanto i discorsi prodotti dai medici, quanto quelli prodotti dagli storici della medicina sembrano tutti mostrare una estrema diffidenza verso il vitalismo, dovremmo prendere atto del suggerimento provocatorio di Canguilhem: il vitalismo non può fare a meno della metafisica e senza tale vitalismo metafisico, le scienze della vita non avrebbero potuto progredire. È abbastanza facile distinguere tra teoria della materia vitale e dibattiti sull'organismo, è più complesso, invece, stabilire come separare Glisson da Haller (o Bichat da Bordeu). Esistono momenti vitalisti che sono difficili da sradicare. Spesso, quando gli scienziati affermano che il vitalismo è stato confutato, in realtà ciò che è confutato è soltanto un caso particolare di vitalismo. Di conseguenza la distinzione che propongo qui proviene

²⁷ Cf. C.T. Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie*, cit.

²⁸ J. Bouillaud, *Vitalisme*, in *Dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques*, a cura di G. Andral et al., tome XV, Méquignon-Marvis, J.-B. Baillière, Paris 1836, p. 759.

²⁹ C. Daremberg, *Histoire des sciences médicales*, 2 vols., Paris, J.-B. Baillière et Fils, 1870, vol. 2, p. 1022.

da da una prospettiva diversa da quella che ho adottato nei miei lavori sulla distinzione tra vitalismo “funzionale” e vitalismo “sostanziale”³⁰.

6. *Conclusione*

Ho cercato di dimostrare, in primo luogo, che il “vitalismo” dovrebbe riguardare soltanto teorie che coinvolgono delle definizioni che riguardano la vita, la vitalità e gli organismi e che oppongono la vita alla materia inanimata, la scienza della vita alla fisica, oppure nuovi modelli epistemologici al meccanicismo. Naturalmente, uno storico della cultura interessato a temi quali il culto del corpo nudo nella Scandinavia della fine del diciannovesimo secolo potrebbe voler parlare di “vitalismo”; giacché è difficile controllare l’uso dei termini e delle “etichette”, ci si potrebbe chiedere se, a partire dalla mia tesi, abbiamo veramente bisogno di un termine preciso per riferirci a delle teorie che si collocano all’intersezione tra scienze sperimentali della vita e filosofia e che si interessano specificatamente alla vita organica. Ora, tali teorie possono avere diversi punti di forza, e possono essere utilizzate in differenti maniere; ho sostenuto altrove³¹ che è storicamente inesatto definire il vitalismo come la credenza in una forza vitale soprannaturale che trascende il mondo naturale. In genere, tali accuse di vitalismo sono sempre critiche, come per esempio quella di Descartes, quando dichiarò nel *Mondo* che la natura non è certo una dea³² (chi l’ha pensato?): tali accuse tendono a rafforzare un certo tipo di riduzionismo – che può essere, a seconda del periodo, basato sull’atomismo, sulla biochimica, o su altre teorie – senza che nessun enunciato empirico sia effettivamente confutato. In secondo luogo, all’interno del

³⁰ Cf. C.T. Wolfe, *From substantial to functional vitalism and beyond, or from Stahl’s animas to Canguilhemian attitudes*, cit.

³¹ *Ibid.*

³² R. Descartes, *Le Monde*, in *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery (AT), J. Vrin, Paris 1974, pp. 36-37.

perimetro concettuale entro il quale ho riunito le varie teorie vitaliste, ho distinto tra vitalismi “forti” e “deboli”. Il vitalista forte insiste che esiste una sostanza vivente e che la scienza che studia gli esseri viventi è ontologicamente separata da tutte le altre scienze; il vitalista debole s’interessa alle proprietà funzionali, o, se preferiamo strutturali, di determinate disposizioni della materia vivente, ma non le ontologizza. Un altro caso di vitalismo debole è, per esempio, quello di Claude Bernard. Il medico si esprime contro gli eccessi metafisici del vitalismo, ma considerò che il suo compito fosse quello di scoprire e definire, anche quantitativamente, le proprietà *distintamente vitali* – tale lavoro sfociò nella definizione di concetti quali quello di *mezzo interno* (*milieu intérieur*) e di *omeostasi*). Tali distinzioni, però, non sono né infallibili né definitive: la centralità dell’anima in Stahl sembra chiaramente un segno di “vitalismo forte”, ma la sua spiegazione della malattia sembra invece il chiaro segno di un “vitalismo debole”. È quindi semplicistico respingere i tentativi di definire la “vita” come ingenui o troppo metafisici, come fa per esempio Ernst Mayr quando scrive che i tentativi di definire la vita sono “piuttosto inutili, poiché è ormai chiaro che non esiste una sostanza, un oggetto o una forza speciale che possa essere identificata con la vita”³³. In terzo luogo ho tentato di mostrare che il vitalismo vero e proprio non è presente nel progetto deflazionistico, spesso associato alla Rivoluzione scientifica. Questo significa che uno dei motivi per cui sembra strano descrivere Aristotele o Harvey come vitalisti è che lo spazio problematico al quale appartengono è estraneo a quello determinato da quello potremmo chiamare il “Vitalismus-Problem”. Il problema del vitalismo – ovvero la ragione della distinzione tra gli organismi o i corpi viventi e le entità fisico-meccaniche – non è un problema che ci si poneva durante l’antichità. Non è certo una coincidenza

³³ E. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*, Harvard University / The Belknap Press, Cambridge 1982, p. 53.

che il termine “vitalismo” fosse stato usato per la prima volta alla fine del diciottesimo secolo, ovvero nel momento in cui la scienza “biologica” acquisisce tale denominazione.

Riconosco che il mio approccio alla “metafisica” non sia univoco. Inizialmente, al fine di mantenere precisione e rigore, ho suggerito che le dottrine della materia attiva o il panpsichismo debbano essere separate dal vitalismo³⁴... Alla fine, ho esaminato alcuni casi in cui la metafisica sembra inevitabile e ho menzionato alcuni casi in cui i vitalisti tentano di differenziarsi l’uno dall’altro accusando i loro predecessori o i loro colleghi per avere adottato un approccio metafisico.

Com’è possibile conciliare tutte queste distinzioni? Innanzitutto, la mia volontà di differenziare i sensi di un termine non implica una sorta di “demarcazione” netta tra metafisica e scienza. Ironia della sorte, tali tentativi di demarcazione sono presenti in tutti i testi che ho preso in esame: Haller o Bernard hanno prodotto analisi che potremmo definire come “debolmente” vitaliste, ma hanno denunciato i loro predecessori per essere stati dei vitalisti metafisici, dunque dei vitalisti “forti”. Sembra quindi difficile fare a meno del vitalismo; a sua volta, il vitalismo sembra non essere in grado di affrancarsi completamente dalla metafisica, perlomeno se escludiamo il progetto di Ménéret. Fatto sta che tali momenti vitalisti sono destinati all’auto-dissoluzione; come scrive Fox Keller: «L’aspetto più interessante della ricerca sull’essenza della vita, e sicuramente la sua più grande originalità, è che, pur concentrando l’attenzione sul confine tra il vivente e il non vivente, pur rilevando l’importanza di tale confine, questa ricerca contribuisce al contempo alla sua stessa dissoluzione»³⁵. Ciò significa che i concetti e le entità studiate dalle “scienze della

³⁴ Anche perché forse il panpsichismo è una teoria “top down”, mentre il vitalismo è una teoria “bottom up”.

³⁵ E. Fox Keller, *Making Sense of Life: Explaining Biological Development with Models, Metaphors, and Machines*, Harvard University Press, Cambridge 2002, p. 292.

vita” vengono perpetuamente “de-ontologizzati”. Anche se il vitalismo si lascia facilmente definire, ed è stato definito, in termini euristici e/o funzionali, come in Bordeu e Ménuret, mi sembra difficile sbarazzarsi delle sue altre dimensioni. Questo avviene non tanto perché il vitalismo trasmetterebbe una “verità” o un messaggio segreto riguardo a una sostanza vitale speciale o, un’esperienza (*Erlebnis*) grezza e non mediata, ma perché il vitalismo resiste ostinatamente alla confutazione diretta.

Ringraziamenti

Questo articolo è il risultato di ricerche condotte nel quadro del progetto ERC GA n. 725883 ERC-EarlyModernCosmology (Unione Europea, Horizon 2020 Research and Innovation Programme).

CHARLES T. WOLFE ERC Professeur au Département de Philosophie, Université de Toulouse 2 - Jean-Jaurès

ctwolfe1@gmail.com

DELIO SALOTTOLO

VITALISMO COME ESIGENZA:

CLAUDE BERNARD E L'INDECISIONE EPISTEMOLOGICA DELLA TARDA MODERNITÀ

1. Con una buona selezione di citazioni possiamo far dire a Claude Bernard qualunque cosa
2. Ma allora Claude Bernard era vitalista o meccanicista?
3. Una questione umana troppo umana e il vitalismo come "esigenza"

ABSTRACT: VITALISM AS DEMAND: CLAUDE BERNARD AND THE EPISTEMOLOGICAL INDECISION OF MODERNITY

Was Claude Bernard a mechanistic or a vitalist? What we intend to show first is that, with a careful choice of quotes, it is possible to prove both claims. Then is it a theoretical weakness and an epistemological indecision? The thesis of this essay is that Claude Bernard's indecision is the epistemological indecision of Modernity, which has developed a binary style of thinking, then producing a series of hybridizations that are both necessary and improbable. It is a question of attitudes and demands and the answer is to be found from both an epistemological and an anthropological point of view.



En estas inusuales épocas
donde todo se detiene tenemos el privilegio
y el horror de escuchar, atronador, el paso del tiempo.

Je ne suis pas vitaliste non plus. (...) Moi, je dis: je n'affirme rien, je ne sais rien; c'est la vérité, et c'est cette ignorance où je suis qui me permet de faire des hypothèses, de poétiser, de broder sur mon sentiment et suivant ma nature¹.

C. Bernard

Abbiamo il sospetto che, se per fare della matematica sarebbe sufficiente essere degli angeli, per fare della biologia, sia pure per mezzo dell'intelligenza, abbiamo bisogno di sentirci bestie².

G. Canguilhem

¹ C. Bernard, *Cahier de notes 1850-1860*, Gallimard, Paris 1965, p. 118. Dove non specificato altrimenti, le traduzioni sono nostre.

² G. Canguilhem, *Il vivente e il pensiero*, in Id., *La conoscenza della vita* (1965), tr. it. Il Mulino, Bologna 1976, p. 38.

1. Con una buona selezione di citazioni possiamo far dire a Claude Bernard qualunque cosa

Quando si leggono i quaderni e i manoscritti di Claude Bernard ci si rende immediatamente conto di quanto quello che è stato ricordato spesso come un “rude vivisettore” fosse attento a una serie di problemi di carattere generale, non soltanto dal punto di vista epistemologico, ma anche dal punto di vista filosofico e morale in senso stretto. Riflettendo sulla sua attività, nel manoscritto *Philosophie*, spiega che «lo scienziato ricerca sempre le cause prime e le cause finali», pur sapendo bene che «bisogna passare attraverso un’infinità di cause prossime» e che la sua costante ricerca «si fermerà soltanto quando entrerà in possesso della causa prima, cioè quando si troverà sulla cima della torre»³. Ma la conoscenza definitiva – afferma Claude Bernard nei *Cahier de notes* – conduce alla morte «poiché, se io sapessi tutto, non potrei più vivere»⁴, ma non si tratta soltanto di una morte individuale: una volta raggiunta la conoscenza della causa delle cause «sarà la fine del mondo perché l’uomo saprà tutto» e se il senso profondo dell’esperienza umana è «il bisogno di sapere», non è di certo meno importante «il bisogno di ignorare per cercare di sapere»⁵. Nel momento in cui l’uomo sarà a conoscenza di ogni cosa, egli «sarà annientato» perché «come dice Pascal, l’uomo è fatto per la ricerca della verità e non per il suo possesso»⁶. Se, dunque, lo scienziato è sempre mosso dalla ricerca dell’ultima verità, quella definitiva, quella capace di spiegare in un sol colpo d’occhio tutta la complessità del reale, è anche vero che questo tipo di conoscenza è propria di un’entità superiore della quale possiamo avere coscienza, ma che non possiamo “dimostrare”: «noi abbiamo la coscienza di Dio» e «tutto concorre a farmi credere a un’intelligenza superiore, anche se non posso averne la prova

³ C. Bernard, *Philosophie. Manuscrit inédit*, Hatier-Boivin, Paris 1937, p. 42.

⁴ Id., *Cahier de notes...*, cit., p. 118.

⁵ Id., *Philosophie...*, cit., p. 43.

⁶ *Ibid.*

materiale», e così tutto resta allo «stato di fede, di sentimento» ed è «ciò che mi rende felice»⁷. La ricerca della conoscenza, l'ignoranza da cui tutto muove, l'incertezza e la fragilità dell'intelletto umano rappresentano la migliore prova dell'esistenza di Dio, prova certamente non sperimentale o materiale, ma conducono anche alla più efficace spinta alla «felicità». Claude Bernard, utilizzando un motivo se si vuole un po' naïf, dice chiaramente che se si possiede la conoscenza, o, per meglio dire, il movimento esistenziale che spinge alla conoscenza, è perché Dio esiste, perché «questa conoscenza non può provenire dalla materia»⁸. E queste riflessioni non rappresentano una «debolezza» passeggera da parte dell'eroe del positivismo scientifico e clinico francese, perché, su queste questioni, ritorna più volte. In un altro passaggio, si chiede: «Dio, è una fantasia? - No, esiste, ma la forma è indeterminata», ed è un ragionamento che «deduce» logicamente da una riflessione di carattere fisico: «L'attrazione, è una fantasia? La teoria, è una fantasia? - No, esiste; soltanto la forma non ci è data»⁹.

Avremmo potuto scegliere un altro incipit a questo breve intervento, mostrando un *altro* Claude Bernard. Avremmo potuto raccontare - attraverso le sue stesse parole - lo scienziato che si immerge nell'ambiente interno dei corpi, al quale non interessano le cause finali ma soltanto le cause efficienti, che ripone fiducia soltanto nella prossimità e non nella lontananza, che lavora sul determinismo fisico-chimico delle espressioni vitali, che produce sofferenze atroci negli animali per cercare di scoprire quello o quell'altro funzionamento di quello o di quell'altro organo. Come una sorta di «regola» valida per tutti i pensatori più sofferti, ma profondamente sinceri e combattuti, con una buona selezione di citazioni è possibile far dire a Claude Bernard qualunque cosa. È possibile

⁷ Id., *Cahier de notes...*, cit., p. 118.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 200.

forse far rientrare il fisiologo francese nella genia dei *mancini zoppi*¹⁰, ma non è il caso di arrischiarsi fino a questo punto. Claude Bernard, per alcuni il vero e proprio fondatore del metodo scientifico applicato alla fisiologia, non era certamente una personalità così semplice da definire – nonostante il modo con cui sia stato consegnato alla “storia della medicina”: troppo portati a semplificare e a trasformare in stereotipo qualunque espressione del positivismo di fine XIX secolo, a volte ci lasciamo sfuggire il portato di complessità filosofica e spirituale che determinate esperienze di pensiero, raggiunte attraverso determinate pratiche scientifiche, possono portare con sé. Un pensatore come il fisiologo Claude Bernard – perché di vero e proprio pensatore si tratta – sembra essere quanto mai sfuggente, per alcuni indeciso e non sempre coerente: il senso complessivo di queste brevi note sulla riflessione del fisiologo francese è, se vogliamo, semplice – quelle che potranno sembrare delle indecisioni epistemologiche da parte di Claude Bernard ci raccontano alla perfezione l’insieme di indecisioni epistemologiche epocali, delle quali, con ogni probabilità, non ci siamo liberati neanche adesso a distanza di un secolo e mezzo. Le incertezze di Claude Bernard rappresentano le incertezze della tarda modernità. Le *nostre* incertezze.

2. Ma allora Claude Bernard era vitalista o meccanicista?

Il posizionamento della riflessione e della pratica medica di Claude Bernard all’interno delle classiche categorie di “vitalismo” e “meccanicismo” è stata a lungo dibattuta, così come una sua appartenenza al cosiddetto “neovitalismo”, se per quest’ultimo si può intendere – semplificando al massimo – l’idea per cui i fenomeni vitali sono sempre e comunque soggetti a leggi, anche se non necessariamente meccaniche e non in conflitto con i fenomeni fisico-chimici (laddove il “vitalismo” à *la* Bichat sarebbe caratterizzato

¹⁰ Cfr. M. Serres, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente* (2015), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2016.

dalla necessità di pensare una forza che si oppone e contrasta le forze fisico-chimiche, sospendendone le leggi). Per Claude Bernard il nodo fondamentale sarebbe nel fatto che la materia vivente, essendo una “materia naturale”, pur non “obbedendo” soltanto alle leggi fisico-chimiche, resta comunque nelle sue funzioni deterministica (laddove il *determinismo*, secondo Claude Bernard, deve essere distinto dal *fatalismo*):

Ciò che noi chiamiamo *determinismo* di un fenomeno non è nient'altro che la *causa determinante* o la causa prossima, cioè la circostanza che determina l'apparizione del fenomeno e che costituisce la sua condizione o una delle sue condizioni d'esistenza. La parola *determinismo* ha un significato del tutto differente da quello della parola *fatalismo*. Il fatalismo suppone la manifestazione necessaria di un fenomeno indipendentemente dalle sue condizioni, mentre il determinismo è soltanto la condizione necessaria di un fenomeno la cui manifestazione non è inevitabile. Il fatalismo è dunque antiscientifico allo stesso modo dell'indeterminismo¹¹.

In questo senso, il problema bernardiano riguarda innanzitutto la distinzione tra determinismo e fatalismo, l'ingiunzione è a non sovrapporre i dispositivi epistemologici. Il *fatalismo* rappresenta una dimensione antiscientifica, e portando alle estreme conseguenze il discorso bernardiano possiamo ammettere sia un fatalismo di tipo *meccanicista* che un fatalismo di tipo *vitalista* - *fatalismo* significa che i fenomeni accadono secondo *necessità* e non possono non accadere, sia che li si interpreti secondo la serie delle cause efficienti, sia risalendo la serie delle cause finali. Il fatalismo sarebbe antiscientifico perché, qualora lo si ammettesse, tutto sarebbe *immediatamente* descrivibile, la ricerca diverrebbe un corollario. Il determinismo alla Bernard insegna - e questo può sembrare allo stesso tempo un paradosso e l'unica chiave di lettura possibile - che la *necessità* non basta, che - se proprio vogliamo arrischiarci nel territorio oltre il “come” del funzionamento - bisogna trovare il modo di definire il luogo di apparizione del caso. Della *contingenza*. Il lusso, l'eccedenza e l'eccesso della

¹¹ C. Bernard, *Il progresso nelle scienze fisiologiche* (1865), in Id., *Un determinismo armoniosamente subordinato. Epistemologia, fisiologia e definizione della vita*, a cura di D. Salottolo, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 54.

realtà vivente – il suo andare oltre ogni principio “razionale” ed “economico” di utilità – negano la possibilità di ogni forma di “fatalismo”, vale a dire di necessità. Il mancato “incontro” e “confronto” con il contemporaneo Charles Darwin non ha permesso al fisiologo francese di trarre tutte le dovute conclusioni da questa intuizione fondamentale¹². Ma del resto l’intento di Claude Bernard era differente e del resto l’opera di Charles Darwin è stata, proprio per questi motivi, una delle più mistificate della tarda Modernità.

Ma c’è un aspetto ulteriore. La difficoltà di posizionamento del fisiologo francese e della nascente fisiologia clinica all’interno delle categorie classiche di “vitalismo” e “meccanicismo” può essere ritrovata sia all’interno degli scritti del fisiologo che all’interno dello spirito del suo tempo. Ed è un aspetto decisivo per comprendere certe tonalità della tarda Modernità.

Per quanto riguarda Claude Bernard, è possibile affermare che sia indubbiamente meccanicista quando, nella sua opera principale, afferma – proprio polemizzando con il vitalismo spontaneista – che «questa spontaneità dei corpi viventi è una semplice apparenza dovuta a certi meccanismi di relazione perfettamente determinati per cui sarà facile dimostrare che sia le manifestazioni dei corpi viventi che quelle dei corpi bruti obbediscono a un determinismo rigoroso che le fa dipendere da condizioni di ordine puramente

¹² Stupisce davvero questo mancato incontro/confronto e le ragioni potrebbero essere varie: 1) l’ereditarietà non può essere affrontata dal punto di vista sperimentale; 2) l’interesse per l’ambiente interno piuttosto che per l’ambiente esterno; 3) scarsa importanza data dal fisiologo francese al problema della forma e dunque al cambiamento di forma. Da questo mancato incontro/scontro si possono anche rilevare le due debolezze principali dell’approccio bernardiano (che, nei limiti di questo intervento, non è possibile approfondire): 1) la questione della forma e 2) la questione della temporalità dello sviluppo dell’essere vivente – in quanto entrambe non possono essere oggetto di un approccio sperimentale da laboratorio. Quello di Bernard è un modello statico, senza temporalizzazione; la dimensione temporale dell’essere vivente non è negata, ma è separata dall’organizzazione fisico-chimica: si tratta di delimitare il campo della scienza fisiologica, e ciò che non poteva essere spiegato attraverso il modello fisico-chimico (dell’epoca, ovviamente) doveva essere spostato sul versante della metafisica, con una postura profondamente cartesiana.

fisico-chimico»¹³. Anche nei più personali *Cahier* sostiene che «è impossibile che le condizioni matematiche non siano rispettate nella natura; è impossibile che un animale non sia meccanicamente costruito per fare ciò che fa. Si trova qui una verità adeguata; noi non possiamo negarla»¹⁴.

Per quanto concerne, invece, lo spirito del tempo, possiamo chiamare a testimoniare del meccanicismo di Claude Bernard addirittura Fëdor Michajlovič Dostoevskij. La scena che presentiamo si svolge in uno dei momenti conclusivi de *I fratelli Karamazov*, quando Aleksej va a trovare il fratello Mitja, che si trova in prigione per l'uccisione del padre. Il confronto fra i due è particolarmente significativo: Mitja racconta di un incontro appena concluso con Rakitin, personaggio "inventato" ma ispirato alla figura di Sechenov, quello che potremmo definire il Claude Bernard russo. Nel dialogo che riportiamo, il primo a parlare è Mitja:

- Chi era, di un po', Charles Bernard?
- Charles Bernard?
- No, non Charles, aspetta, ho sbagliato: Claude Bernard. Che roba è? Chimica, mi pare?
- Deve trattarsi di uno scienziato - rispose Alëša - ma, ti confesso, anche di questo non so dirti granché. [...]
- Mah, all'inferno anche lui: neppure io ne so niente. - imprecò Mitja
- [...] Uh, questi Bernard! Quanti ne sono rampollati fuori!
- (Rakitin) ha intenzione di comporre su me, sulle mie vicende, un articolo, e con questo fare il suo ingresso nella letteratura [...] ci vuol mettere dentro una tesi, come a dire: "Non gli era possibile non uccidere, depravato com'era dall'ambiente", e altre cosette del genere, come m'ha spiegato. Ci sarà (dice) una sfumatura di socialismo. [...]
- Perché tu saresti perduto? [...]
- Figurati un po': il fatto è che nei nervi, nel capo... cioè, lì nel cervello, questi nervi... (oh via che vadano al diavolo)... ci sono, ecco, una specie di codine, delle codine attaccate a questi nervi: bene, e non appena, lì, esse si mettono a vibrare... Mi spiego con un esempio: io guardo una cosa coi miei occhi, ecco fatto, e loro si mettono a vibrare, codeste codine... e come si mettono a vibrare, allora appare l'immagine, e non è che appaia subito, ma passa un istante, poniamo un secondo, e poi appare questa specie di momento... cioè, non momento, vada all'inferno anche il momento... volevo dire l'immagine, ossia l'oggetto, ovverosia il fenomeno, o come diavolo si sia: ed ecco perché io percepisco, e poi penso... perché ci sono queste codine, e nient'affatto perché in me esista un'anima, o che io sia fatto (come si dice) a immagine e somiglianza...

¹³ C. Bernard, *Introduzione allo studio della medicina sperimentale* (1865), tr. it. Feltrinelli, Milano 1973, p. 73.

¹⁴ Id., *Cahier de notes...*, cit., pp. 107-108.

queste son tutte sciocchezze. [...] Grandiosa, Alëša, è questa scienza!
Un uomo nuovo s'avanza [...] Ma pur tuttavia, viene come un rammarico di
Dio!¹⁵

Il passaggio appena citato mostra chiaramente in quale ordine del discorso fosse inserito Claude Bernard (chissà, poi, se il lapsus di Mitja, che lo chiama “Charles” Bernard non sia un omaggio allo scienziato più famoso e, per certi versi, “pericoloso” dell’epoca, Charles Darwin): la fisiologia clinica, vale a dire il tentativo di restituire la complessità del vivente alle forze fisico-chimiche di manifestazione dei fenomeni vitali, era considerata manifestazione di un insieme discorsivo complesso in cui rientravano il darwinismo sociale, l’industrialismo occidentale, le tentazioni socialisteggianti, il materialismo e l’ateismo sfrenati. Tutto rientrava in quell’immaginario che sempre Dostoevskij in un’altra opera riassumeva efficacemente con l’espressione “palazzo di cristallo”¹⁶. E Claude Bernard non poteva che essere uno degli invitati al gala del palazzo di cristallo.

Tutto coincide, dunque. Eppure possiamo affermare che Claude Bernard sia indubbiamente vitalista quando afferma che «il fisiologo e il medico pertanto non devono mai dimenticare che l’essere vivente costituisce un organismo e rappresenta un’individualità» per cui «mentre il fisico e il chimico possono respingere ogni idea di finalismo nei fatti osservati, il fisiologo deve riconoscere una finalità armonica e prestabilita nei corpi organizzati in cui tutte le manifestazioni sono connesse fra loro e dipendono reciprocamente l’una dall’altra»¹⁷. In un appunto molto personale, contenuto nei *Cahier*, troviamo poi quanto segue: «quando si vede morire una persona che si conosceva bene e quando si vede la sua intelligenza sparire, le sue qualità morali andarsene», secondo il fisiologo «si è colpiti e sembra di vedere qualcosa che non è in alcun modo nella

¹⁵ F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1878-1880), tr. it. Einaudi, Torino 1993, pp. 773-774.

¹⁶ Cfr. Id., *Memorie dal sottosuolo* (1864), tr. it. Newton Compton Editori, Roma 1998.

¹⁷ C. Bernard, *Introduzione...*, cit., p. 101.

materia che se ne va»¹⁸; questa riflessione si trova a brevissima distanza da quest'altra di tenore più epistemologico: «ci sono negli organismi dei fenomeni, delle facoltà che non sono la proprietà di alcun corpo in particolare» e, come l'elettricità non può essere localizzata in nessuno dei corpi che attraversa, così «in fisiologia, devono esserci molti casi simili; esistono di conseguenza delle proprietà che non potrebbero essere localizzate in nessun modo all'interno degli elementi stessi»¹⁹.

Per quanto riguarda lo spirito del tempo, può essere utile chiamare a testimoniare Henri Bergson, che, in occasione del centenario della nascita di Claude Bernard, ha lasciato un lungo discorso che, per la sua densità "teorica" che travalica i limiti del semplice "omaggio", è entrato a far parte di un'importante raccolta di saggi, *La pensée et le mouvant*. Ecco un passaggio particolarmente determinante:

Ma se Claude Bernard non ci ha dato, e non ha voluto darci, una metafisica della vita, c'è, nell'insieme della sua opera, una certa filosofia generale, la cui influenza sarà probabilmente più duratura e più profonda di quanto possa esserlo una qualunque delle sue teorie particolari. [...] La filosofia non deve essere sistematica! Era questo un paradosso all'epoca in cui Claude Bernard scriveva, e in cui ci si predisponeva, sia per giustificare l'esistenza della filosofia sia per bandirla, a identificare lo spirito filosofico con lo spirito di sistema. È tuttavia la verità, e una verità all'interno della quale si penetrerà sempre più mano a mano che si svilupperà effettivamente una filosofia capace di seguire la realtà concreta in tutte le sue sinuosità²⁰.

Claude Bernard è colui che ha intravisto la complessità della realtà vitale in tutte le sue sinuosità, altro che puro e semplice determinismo fisico-chimico: ci troveremmo dinanzi a un pensatore capace di produrre una certa filosofia generale, proprio grazie alla sua mancanza di sistematicità, proprio perché il vero spirito filosofico non può essere spirito di sistema. Proprio grazie alla sua indecisione epistemologica. Forse Claude Bernard non ha osato,

¹⁸ Id., *Cahier de notes...*, cit., p. 123.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ H. Bergson, *La philosophie de Claude Bernard*, in Id., *La pensée et le mouvant* (1934), PUF, Paris 1990, pp. 235, 236-237.

non ha saputo o voluto osare, ma la forza della sua riflessione sta proprio nella sua mancanza di “coerenza” sistematica.

Il primo passo per provare a chiarire questa indecisione riguarda la questione del “finalismo” che sembra ritornare costantemente nella riflessione di Claude Bernard, soprattutto all’interno della nozione di ambiente interno e di “germe”. Un certo finalismo – liberato anch’esso dalla gabbia del fatalismo – deve essere ammesso, ma allo stesso tempo non può che essere escluso dalla pratica e dall’analisi del fisiologo proprio perché non può essere oggetto di “sperimentazione” e quando Claude Bernard parla da fisiologo di laboratorio c’è ben poco spazio per lavorare su un qualcosa che sfugge alla presa della “tecnica” ma che è capace di manifestarsi comunque in tutta la sua evidenza. L’importanza di Claude Bernard nella storia della medicina non sta soltanto nel fatto che avrebbe sistematizzato l’utilizzazione del metodo sperimentale in fisiologia, quanto nel fatto che sia stato in grado di costruire un impianto teorico – a partire dall’ambiente interno – capace di fare da catalizzatore per tutte le esperienze di laboratorio. Quelle sì, dotate di coerenza, in quanto sono le uniche dimostrabili e le uniche utili alla clinica. Il tutto ottenendo ottimi risultati, ma dovendo escludere una serie di evidenze non riducibili alla pratica laboratoriale.

Dunque, ancora una volta: vitalismo o meccanicismo? Secondo Claude Bernard, i fenomeni vitali sono in se stessi dei fenomeni fisico-chimici, quando presi separatamente, ma per spiegare la loro unificazione e coordinazione non bastano le leggi fisico-chimiche, occorre trovare un *quid proprium*. Ma trovare il *quid proprium* è compito della metafisica, dalla quale Claude Bernard, nella sua pratica di laboratorio, si tiene ben lontano e se ne tiene ben lontano perché quella *armonia prestabilita* – espressione bernardiana che richiama ovviamente Leibniz – non può essere né spiegata né dunque modificata dal punto di vista sperimentale: soprattutto quando affronta la questione dell’embriologia, della

cellula-uovo e di ciò che definisce “germe” (per cui l’embriogenesi procede mediante sviluppi indipendenti degli organi, la cui armonia sembra essere stabilita in precedenza e non come influsso reciproco), troviamo un “lessico” che più vitalista non potrebbe essere, si parla di una natura che agisce come un “artista”, di una “potenza creatrice e organizzatrice” che presiede alle funzioni vitali, di un “disegno vitale” che traccia il piano di sviluppo di ogni vivente. Eppure, il medico francese ha gioco facile a mostrare come, evitando l’ingresso dell’ossigeno nell’uovo, l’attività creatrice non si sviluppa. In questo senso, il vitalismo di Claude Bernard deve fermarsi dinanzi alla mancanza di sperimentabilità reale o, per meglio dire, sperimentabilità che può essere attuata soltanto per via “negativa”, mentre il suo “meccanicismo” resta comunque monco e incappa facilmente nel classico problema di ogni “meccanicismo”, l’eterna questione della costruzione (e dell’eventuale costruttore) della macchina. Del resto lo stesso Claude Bernard aveva inserito – per poi escluderla – la seguente affermazione a conclusione del suo discorso in occasione dell’ingresso nella *Académie française*: «se mi occupo di cause prime, non posso essere materialista, ma se mi occupo di cause seconde, sono necessariamente materialista in quanto scienziato, e io non sono che uno scienziato. Se fossi filosofo, sarei spiritualista, ma non sono filosofo»²¹. Queste dichiarazioni potrebbero rappresentare la parola definitiva dello stesso Claude Bernard sulla questione e il fatto che abbia deciso di non pronunciare queste parole è ancora più significativo. Se è vero che la Francia, sin dai tempi di Descartes, sembra amare i dualismi irrisolvibili e labirintici, Claude Bernard si inserisce perfettamente in quella tradizione. Ma a noi conviene provare a fare un passo ulteriore, cercare di comprendere come questa sorta di dualismo e di compresenza ibridata di vitalismo/meccanicismo

²¹ Questo passaggio del discorso, passaggio per prudenza mai pronunciato, è citato in C. Bernard, *Cahier de notes...*, cit., pp. 246-247.

funzioni non solo all'interno della sua riflessione, ma nell'insieme del regime discorsivo della Modernità.

L'ipotesi è che, dietro quella che è stata definita da André Pichot, autore di una monumentale *Histoire de la notion de vie*, come una "indecisione epistemologica" da parte di Claude Bernard²², non si nasconde una sorta di "difficoltà" di inquadramento appunto epistemologico né un'indecisione di fatto "superabile" e che il fisiologo non è riuscito a superare, ma qualcosa di più profondo e che mette in luce alcune complessità dell'impianto teorico-pratico della scienza moderna e della Modernità matura. Se è vero che la Modernità nasce mediante la costruzione/stabilizzazione di sistemi di pensiero binari, natura-cultura, soggetto-oggetto, trascendenza-immanenza, ma produce costantemente ibridi tra queste determinazioni, l'esperienza di un fisiologo con attitudini di pensiero come Claude Bernard non può che rappresentare un ottimo osservatorio, un epifenomeno di qualcosa di più profondo e stratificato. La separazione – e allo stesso tempo la confusione di ibridazione – è ciò che la Modernità predispone e ammette, l'ibrido è ciò che si manifesta costantemente e nei confronti del quale si produce l'errore fondamentale dal punto di vista epistemologico della Modernità²³. Continuità e discontinuità nei differenti "reami" della realtà, l'appartenenza dell'umano a una storia naturale che lo precede e lo eccede costantemente, l'immagine di una mancanza di soluzione di continuità tra l'inerte, il vitale e l'umano (senza poter aprire, in questi brevi note, la questione anche al "tecnico") ma il tentativo di rilanciarla, sono tutti elementi con i quali la nostra riflessione si confronta ancora oggi, a distanza di più di un secolo e mezzo.

²² Cfr. A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris 1993.

²³ Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), tr. it. Elèuthera, Milano 2016.

3. *Una questione umana troppo umana e il vitalismo come “esigenza”*

Il libro più importante di Claude Bernard, la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, ebbe – forse non troppo paradossalmente – una ricezione maggiore in ambienti filosofici che non in quelli strettamente scientifici, e questa ricezione richiama da vicino la complessità di ibridazione che qualunque riflessione di carattere biologico e fisiologico sembra necessariamente portare con sé nella Modernità. Per fare qualche esempio, Paul Janet critica il riduzionismo bernardiano in quanto si fermerebbe nella sua opera teorica e pratica al mero “come”, Elme-Marie Caro invece si congratula con Bernard per il motivo esattamente opposto, perché, pur essendo un positivista e per di più uno scienziato di laboratorio, la sua riflessione e la sua pratica rappresentano l'apertura di uno spazio oltre il mero “come”, infine c'è Felix Ravaisson che mette d'accordo tutti dando avvio all'interpretazione, divenuta poi canonica, che pone al centro la fondamentale indecisione di Claude Bernard²⁴.

In questo senso, la figura del fisiologo francese risulta essere centrale non solo come momento della nascita della clinica moderna – quindi come una delle pagine più importanti della storia della medicina degli ultimi due secoli – ma come vero e proprio fenomeno di superficie, se non *sintomo*, di un momento determinante nell'intera storia delle idee della Modernità: la sua riflessione presenta quella che possiamo definire un'*esigenza* di ripensamento della relazione *bios/logos* alla luce dell'esperienza di laboratorio, un'*esigenza* che, muovendosi nei limiti della rappresentazione moderna della relazione natura/cultura come poli opposti e delle esigenze epistemologiche che da questa ne derivano, non può che mostrarsi nella sua potenza di irrisolta ibridazione (alcune possibili domande che muovono dalla pratica laboratoriale

²⁴ Per un approfondimento, ci permettiamo di rinviare a D. Salottolo, *Claude Bernard e lo strano caso del suo “determinismo armoniosamente subordinato”*, in C. Bernard, *Un determinismo...*, cit., pp. 7-41, in particolar modo pp.18-23.

bernardiana – ma che il fisiologo non ha osato, saputo o potuto dedurre: il *logos* è una forma adattiva del *bios*? la *tecnica* è un’astuzia della *vita* più che della *ragione*?): su queste questioni che trovano la loro ricaduta maggiore nella descrizione del fenomeno umano – laddove, in questa descrizione, si mescolano intenzioni di carattere naturalistico e oggettivo da un lato e culturale e soggettivo dall’altro: dunque, il nodo, ancora insuperabile, dell’antropocentrismo²⁵ – la Modernità ha mostrato una sorta di contraddizione interna, nella misura in cui, laddove postula scissioni tra ambiti differenti (in questo caso, ad esempio, materia inerte e materia vivente), non può che far proliferare ibridazioni e mescolanze e queste ibridazioni e mescolanze le si ritrovano sia nella storia del meccanicismo che nella storia del vitalismo moderni. Il caso Claude Bernard sembra essere particolarmente evidente, ma è almeno altrettanto evidente, indietreggiando nel tempo, il caso del “neomeccanicista” von Haller e della sua teoria fibrillare, secondo la quale ci sarebbe una *vis insita*, specifica delle fibre muscolari, che determina l’irritabilità come una proprietà della vita, il tutto cercando di mantenere un dualismo cartesiano d’obbligo. La scissione tra le due dimensioni – quella *pensante* e quella *estesa* – ha prodotto e continua a produrre una serie di ibridazioni allo stesso *necessarie e improbabili*.

La questione nasce chiaramente dal gesto di Descartes (come fenomeno di superficie di discorsi epocali più “profondi”) e muove dalla duplice serie spiritualismo/finalismo e materialismo/meccanicismo (o determinismo): se 1) si suddivide la realtà in un principio spirituale e in un principio materiale, e 2) il principio spirituale è pertinenza soltanto dell’umano e soltanto della sua “parte” inestesa (anima, mente, spirito, etc.), e 3) il principio materiale è pertinenza della Natura e dunque anche della parte “estesa”

²⁵ Il riferimento ovviamente è all’“allotropo empirico-trascendentale” di foucaultiana memoria. Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. Bur, Milano 2004.

dell'umano, allora 1) bisogna individuare le leggi che reggono questi due mondi, leggi necessariamente differenti, 2) il principio spirituale non può appartenere alla Natura in quanto è estesa, ma soltanto all'umano in quanto è spirituale, e dunque libero, 3) tutto ciò che appartiene alla Natura è identificabile come una macchina e funziona deterministicamente. Da cui, due opzioni: 1) la Natura è meccanica e deterministica, l'Umano è spirituale e appartiene al regno dei fini – la congiunzione tra i due si ha soltanto nell'umano, che risulta essere il vero ibrido, doloroso Giano bifronte di questa vicenda; 2) la Natura non è meccanica e deterministica perché esiste un principio, la Vita, che non risponde semplicemente alle leggi della meccanica, dunque ha qualcosa di “spirituale” e “libero”, esattamente come l'umano. In questo senso, meccanicismo e vitalismo vanno a intrecciarsi sempre più nel corso della modernità matura, proprio perché, con la crisi delle idee metafisiche, il tutto si trova a giocarsi su un piano di immanenza. E così è possibile affermare che la contraddizione di meccanicismo e vitalismo sia sempre figlia del problema dell'antropocentrismo – una questione di esigenze e atteggiamenti, si potrebbe dire.

Dietro questa indecisione, insomma, c'è soprattutto un elemento che viene chiarito da Canguilhem e in generale dall'epistemologia storica, partendo dal presupposto che la scienza non è un sapere assoluto, nel senso di separato e che procede lungo una propria linea evolutiva indipendente, ma strettamente connesso alle altre forme culturali di espressione dell'umano. La cultura – e in questo anche la tecnica come sua espressione fondamentale – è lo strumento adattivo fondamentale dell'umano, è il suo strumento normativo di relazione con il mondo, la sua possibilità di espressione, la sua determinazione fondamentale. La scienza, dunque, in quanto forma possibile che assume una “cultura”, ha meno a che vedere con la verità che non con la “comodità”²⁶.

²⁶ Cfr. N. Elias, *Teoria dei simboli* (1991), tr. it. Il Mulino, Bologna 1998.

Secondo Georges Canguilhem, dunque, il “vitalismo” (e, in questo senso, si potrebbe aggiungere anche il “neovitalismo”) – e qui arriviamo a una proposizione di carattere antropologico – rappresenta, se analizzato in maniera allo stesso tempo tipologica e storica, un'*esigenza* che si ripresenta ogni volta che una rottura epistemologica produce un riposizionamento dei saperi teorici e tecnici: il vitalismo è «un'*esigenza* permanente della vita nel vivente stesso, l'identità con se stessa della vita immanente all'essere vivente»²⁷ per cui «lo sguardo del vitalista va alla ricerca [...] di una visione della vita [...] che preceda gli strumenti creati dall'uomo per accrescere e consolidare la vita»²⁸, in questo senso «il vitalismo medico è quindi l'espressione di una diffidenza, si direbbe istintiva, nei confronti del potere della tecnica sulla vita»²⁹; il “meccanicismo”, invece, rappresenta un *atteggiamento* umano fondamentale, quello di costruire macchine materiali e di pensiero, per porre una distanza tra sé e la propria appartenenza immanente al movimento della vita, e, mediante questi *media*, costruire una dimensione di controllo dell'esperienza e di *dominio* sulla realtà.

In questo senso, la lezione di Bernard – e l'importanza che consegna il suo pensiero a noi che veniamo dopo – è che forse non si può mai essere compiutamente vitalisti né definitivamente meccanicisti, dinanzi ai fenomeni della vita, in quanto al centro non c'è soltanto la rappresentazione epistemologica e la mappatura fenomenologica, ma anche e soprattutto un'*esigenza* complessiva che rimette costantemente in discussione il posizionamento di questo elemento indeterminabile, la *vita*, che si definisce sì come una forza, ma la cui azione è ravvisabile soltanto nell'esplosione di forme che produce e, in senso bernardiano, *determina*. Non si può mai essere compiutamente vitalisti né definitivamente meccanicisti, così come

²⁷ G. Canguilhem, *Aspetti del vitalismo*, in Id., *La conoscenza della vita*, cit., pp. 125-147, qui p. 129.

²⁸ *Ibid.*, p. 136.

²⁹ *Ibid.*, p. 129.

probabilmente non potrà mai essere sufficiente – nella descrizione e comprensione del reale – l'immanenza o la trascendenza. Le teorie più conosciute di Claude Bernard, dall'ambiente interno, che manifesterebbe allo stesso tempo continuità e discontinuità con il "tutto" naturale, al *determinismo armoniosamente subordinato* (definizione bernardiana, che è un capolavoro di ibridazione concettuale), passando per la contrapposizione tra *individuo* e *tipo* nella considerazione biologica e fisiologica (una sorta di platonismo per cui il *tipo* è la *verità*, l'*individuo* è la *realtà* – il *tipo* dunque la *normalità* cioè la perfezione, l'*individuo* dunque l'*anomalia* cioè l'imperfezione, e così già stiamo scivolando verso le scienze sociali), mostrano pienamente la posta in gioco tutta moderna tra oggettività e soggettività, natura e cultura, immanentismo e trascendentismo.

E soprattutto il nodo meccanicismo-vitalismo non può che spostarsi lungo l'asse del rapporto tra determinismo biologico e potenzialità biologica, come direbbe Gould³⁰, allievo davvero conseguente di Charles Darwin – elementi che, ancora oggi, si contendono l'impostazione teorica fondamentale quando si tratta di analizzare i fenomeni vitali e soprattutto quando si tratta di cercare ancora un *refugium* per l'uomo nel mondo.

³⁰ Cfr. S. J. Gould, *Potenzialità biologica contro determinismo biologico*, in Id., *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin* (1977), tr. it. Codice Edizioni, Torino 2015, pp. 257-266.

ALESSANDRO MINELLI

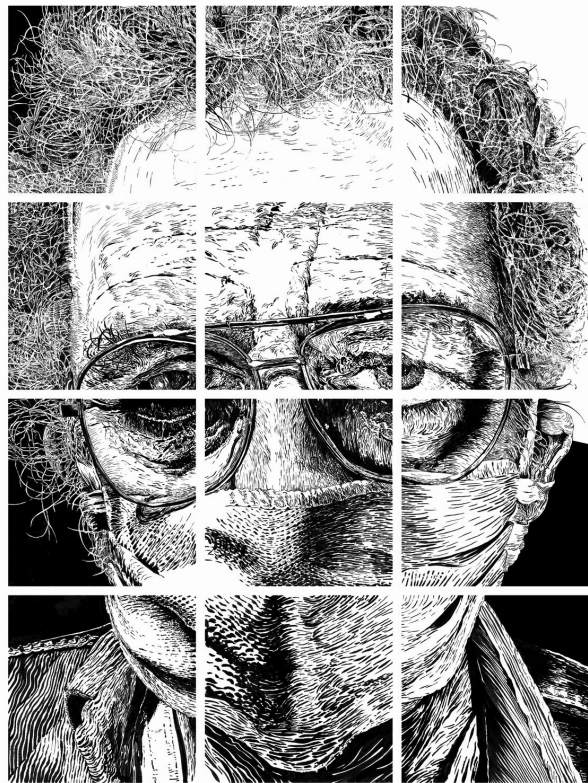
FROM HANS DRIESCH'S NEOVITALISM TO HANS SPEMANN'S**ORGANICISM AND BEYOND**

1. Many kinds of vitalism 2. The neovitalism of Hans Driesch
3. Spemann 4. Organicism: a third way between mechanism and neovitalism

ABSTRACT: FROM HANS DRIESCH'S NEOVITALISM TO HANS SPEMANN'S ORGANICISM AND BEYOND

Between the second half of the eighteenth and early Nineteenth century, vitalism was popular e.g. at the medical school of Montpellier, among philosophers like La Mettrie and Diderot and especially among scientists and philosophers of the Naturphilosophie. However, historiography of vitalism has mostly focused on the much more recent neo-vitalist positions of Hans Driesch. Initially close to Wilhelm Roux's mechanistic views, Driesch stumbled across experimental results that did not appear explainable in terms of developmental mechanics; he therefore invoked an immaterial causal principle (entelechy) from which, however, he was not able to deduce general laws or an experimental design – reasons why his reading of the living has been widely rejected. However, even if vitalism in a metaphysical sense is a dead issue, the complex behavior of living beings is not necessarily resolved into chemical and physical processes. Hans Spemann identified a group of cells that perform as the organizing center of the developing embryo: although mediated by morphogenetic molecules or by physical forces, this behavior suggests that living systems can be adequately described only approaching them as integrated wholes. This approach characterizes organicism, a 'third way' shown by Gilbert and Sarkar to be the metaphysics perspective best consistent with embryology.

KEYWORDS: vitalism; organicism; Hans Driesch; Hans Spemann

**1. Many kinds of vitalism**

Within the life sciences, vitalistic positions have been expressed at different times and with different metaphysical or epistemological implications. It is therefore legitimate to distinguish between a methodological vitalism and a metaphysical vitalism.

An early example of metaphysical vitalism is the materialistic vitalism of Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) and Denis Diderot (1713-1784), in which a materialistic metaphysics is accompanied by the recognition of the existence, in living beings, of emergent properties not deducible from the sole properties of the matter of which they are formed. Approximately contemporary is the vitalism of the Montpellier medical school. Its main representatives are Théophile de Bordeu (1722-1776) and Paul-Joseph Barthez (1734-1806). Barthez advocated a “vital principle” responsible for the phenomena of life, but he did not commit himself to either a spiritualistic or a materialistic view. He argued that «It is useless to investigate whether this Life Principle is a substance, given the obscurity of this term. It is possible that the Vital Principle does not have a separate existence from the body it vivifies»¹. It is therefore sensible to describe this as a functional vitalism or epistemological vitalism, that promises to explain “vital” properties better than fully mechanistic models can².

From these first examples it is clear that the contrast between materialism and vitalism does not necessarily coincide with the contrast between mechanism and non-mechanism, as will be the case of the contrast between Wilhelm Roux’s mechanistic materialism and Hans Driesch’s non-mechanistic vitalism, which we will deal with later, but the eighteenth century philosophy includes both the mechanistic vitalism of Diderot and La Mettrie and the non-materialistic mechanism of Leibniz: in the latter’s words, «in

¹ P.-J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l’homme*, J. Martel aîné, Montpellier 1778. All translations from French or German in this article are mine.

² C.T. Wolfe, *From substantival to functional vitalism and beyond: Animas, organisms and attitudes*, in «Eidos», XIV, 2011, pp. 212-235; B. Chen, *A non-metaphysical evaluation of vitalism in the early twentieth century*, in «History and philosophy of the life sciences», XL, 50, 2018. See also C. Bognon-Küss, B. Chen, C.T. Wolfe, *Metaphysics, function and the engineering of life: The problem of vitalism*, in «Kairos. Journal of Philosophy & Science», XX, 2018, pp. 113-140.

nature everything happens mechanically, but the principles of the mechanism are metaphysical»³.

At the time a science of the living was taking shape in the German-speaking countries with the joint contributions of medicine, natural history and philosophy⁴, vital forces pervade most interpretations of life's phenomena, witnesses e.g. the works of Friedrich Schelling (1775-1854) and Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837)⁵. A chapter *De viribus vitalibus in universum* features even in Johann Friedrich Blumenbach's (1752-1840) *Institutiones Physiologicae*⁶. To contrast it with the neovitalistic views, including his own, formulated towards the end of the nineteenth century, Hans Driesch called dogmatic the vitalism of philosophers and scientists of the Naturphilosophie:

With Treviranus ... begins that dogmatic vitalism of which it is no longer considered necessary to discuss the foundation ... and also what can be called 'textbook vitalism': every comprehensive treatment on the subject of physiology now begins, so to speak, with a vitalistic system, which mostly does not differ from the one that preceded it. In all textbook of vitalists the problems of morphogenesis that in the 17th century were always at the center of interest are clearly kept in the shadow⁷.

2. The neovitalism of Hans Driesch

The German embryologist Hans Driesch (1867-1941) is the most eminent exponent of a view of life phenomena for which Emil duBois-Reymond (1818-1896) introduced the term neovitalism⁸.

³ G.W. Leibniz, *Antibarbarus physicus pro philosophia reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* herausgegeben von C. J. Gerhardt. Siebenter Band. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1890, pp. 337-344.

⁴ J.H. Zammito, *The gestation of German biology. Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, Chicago University Press, Chicago - London 2018.

⁵ F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Gabler, Jena und Leipzig, 1799; G.R. Treviranus, *Biologie oder Philosophie der Lebenden Natur für Naturforscher und Aertzte*, Erster Band, Röwer, Göttingen 1802.

⁶ J.F. Blumenbach, *Institutiones physiologicae*, Dieterich, Göttingae 1787.

⁷ H. Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, J.A. Barth, Leipzig 1905.

⁸ E. du Bois-Reymond, *Über Neo-Vitalismus*, in «Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», XXXII, 2, 1894, pp. 623-641.

Initially close to the mechanistic positions of Wilhelm Roux (1850-1924) (he will continue to publish in *Archiv für Entwicklungsmechanik*, the journal founded by the latter, even after passing to vitalism), Driesch stumbled onto experimental results that he thought he could not explain in terms of development mechanics.

A contrast between two interpretations of the living and, in particular, of developmental processes, emerged soon in the works of Wilhelm Roux and Hans Driesch, based on the apparently opposite experimental results obtained by the two scholars. For Roux, the living organism is a system of organs, made up in turn of cells, and the latter of molecules, and all these hierarchically structured elements are involved in the dynamics of development, both in normal and in pathological conditions, like parts in any other physical system⁹. To obtain a satisfactory description of an organism's development, it is sufficient to rely on its *development kinetics*, the derivation of the future movements of all the particles involved in development from the reciprocal positional relations of all parts of the egg at the time development begins¹⁰.

Roux's experiments on the development of the frog starting from an embryo in which, after the first division from the egg, one of the two cells was killed consolidated his confidence in his program of development mechanics¹¹: the surviving blastomere gives rise to only one half of the body it would have produced under normal conditions¹².

However, a similar mosaic of development potential distributed among the embryo cells from the earliest stages does not result from

⁹ W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881.

¹⁰ Id., *Programm und Forschungsmethoden der Entwicklungsmechanik der Organismen*, Engelmann, Leipzig 1897.

¹¹ *Ibid.*

¹² W. Roux, *Über die künstliche Hervorbringung halber Embryonen durch Zerstörung einer der beiden ersten Furchungskugeln sowie über die Nachentwicklung (Postgeneration) der fehlenden Körperhälfte*, in «Virchow's Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie», CXIV, 2, 1888, pp. 246-266.

Driesch's experiments on the sea urchin¹³. Favoured by the ease with which the embryo of this animal can be mechanically dissociated, Driesch separated the individual blastomeres after the first, second or third cell division, starting from the fertilized egg, and in all circumstances he obtained from a single blastomere a complete larva, albeit smaller, because at the stage of two, four or eight blastomeres the entire volume of the egg has been partitioned between them, in this phase in which the embryo does not take nourishment from outside. Driesch thus discovered a regulatory capacity of the sea urchin embryo, contrasting with the mosaic behavior of the frog embryo.

Unable to explain these results, and similar results from experiments on different animals in terms of the simple mechanics upon which Roux called, Driesch embraced vitalism. He abandoned soon all experimental activity and devoted himself more and more exclusively to philosophy. The divergent intellectual and academic path of Roux and Driesch will culminate in the fate of their autobiographies. Roux's pages will find their place in a prestigious series dedicated to the most eminent figures in the medicine of the time¹⁴, while Driesch's ones will be included in a parallel series dedicated to the German philosophy of the same period¹⁵.

Despite their divergent intellectual paths, Driesch continued to acknowledge his intellectual debt to Roux:

What made it possible to give suitable foundation to the vitalistic doctrine was the awakening of experimental morphological research, of Wilhelm Roux's "mechanics of development": in effect, all the new effective arguments in favor of the doctrine of the autonomy of vital phenomena... are derived from this area of research¹⁶.

¹³ H. Driesch, *Die isolirten Blastomeren des Echinidenkeimes*, in «Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen», X, 2-3, 1900, pp. 361-410.

¹⁴ L.R. Grote (ed.) *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Felix Wiener, Leipzig 1923.

¹⁵ R. Schmidt (ed.) *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Felix Wiener, Leipzig 1921.

¹⁶ H. Driesch, *Der Vitalismus*, cit.

However, «the new vitalism... arose essentially as a result of the reawakened physiology [of development]»¹⁷. More precisely, «the genesis of form is the specific ground on which vitalism grows, only from the latter does it suck its strength, at least to the extent that it does not include the so-called 'spiritual' as its object»¹⁸.

Driesch ended up postulating the existence in the living of an immaterial, non-localized organizing principle, to which he gave the name of entelechy¹⁹:

According to the current state of knowledge, entelechy is always linked to bodies, however I do not think it is a simple property of material reality. Where it has its "seat" inside material bodies is an idle question. Instead, it is important to consider that with a division of the bodies associated with it - for example, in the formation of the egg, in budding or in the case of artificial splitting - it is also divided between the parts, remaining however "whole"²⁰.

Driesch assigned the entelechy a role as regulator of the various potentialities resident in the material system²¹.

It has been argued²² that for some early twentieth-century biologists and philosophers the doctrine of the entelechy was not a metaphysical heresy but a legitimate response to the inadequacy of mechanistic explanations. Eventually, Driesch's vitalism was rejected for its failure to achieve scientific status because the entelechy hypothesis did not evolve into the formulation of universal laws of the living matter, and also because no convincing example of indeterminism (different states ensuing out of the very same condition), was ever reported from experiments either by Driesch himself, or by others.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ K. Sander, *Entelechy and the ontogenetic machine - Work and views of Hans Driesch from 1895 to 1910*, in «Roux's Archives of Developmental Biology», CCII, 2, 1993, pp. 67-69.

²⁰ H. Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, cit.

²¹ H. Hein, *The endurance of the mechanism-vitalism controversy*, in «Journal of the History of Biology», V, 1, 1972, pp. 159-188.

²² B. Chen, *A non-metaphysical evaluation of vitalism in the early twentieth century*, cit.

3. Spemann

Vitalism in the metaphysical sense is a dead issue but, on the epistemological level, the irreducibility of complex systems to the mechanism of simple physical systems remains: this invites embracing organicism, a third way besides vitalism and mechanism.

A very important turning point in the history of experimental embryology was due to Hans Spemann (1869-1941) and his collaborators and students. Their experiments helped dissolve the mists of entelechy and put the role of cellular phenomena in developmental processes on a more solid basis, but (re)opened questions about other notions. For example, what is a biological individual? Spemann demonstrated that strangling with a hair a fertilized newt egg can lead to the formation of two complete embryos²³.

Based on other experiments on newt embryos²⁴ Spemann identified the cells forming the dorsal lip of the blastopore (the embryo's primitive mouth at the gastrula stage), as the organizer, i.e. as the organizing centre of the developing embryo. These inducing and organizing capacities disappear as soon as these cells are destroyed, either mechanically or with a devitalizing hot or cold treatment²⁵. This seemed to indicate that the living structure as such, rather than some chemical substance, is responsible for the induction²⁶.

²³ H. Spemann, *Experimentelle Forschungen zum Determinations- und Individualitätsproblem*, in «Naturwissenschaften», VII, 32, 1919, pp. 581-591.

²⁴ H. Spemann, H. Mangold, *Über die Induktion von Embryonalanlagen durch Implantation artfremder Organisatoren*, in «W. Roux' Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen und mikroskopische Anatomie», C, 3-4, 1924, pp. 599-638; W. Krämer, *Über Regulations- und Induktionsleistungen destruierten Induktoren*, in «Wilhelm Roux' Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen», CXXXI, 2, 1934, pp. 220-237.

²⁵ J.F. Holtfreter, *Reminiscences on the Life and work of Johannes Holtfreter*. In *A conceptual history of modern embryology*, ed. S.F. Gilbert, Plenum, New York and London 1991, pp. 109-127.

²⁶ *Ibid.*

4. *Organicism: a third way between mechanism and neovitalism*

In the controversy between mechanism and neovitalism, Spemann's position seems distinctly to turn towards organicism. On the ontological level, this philosophy is frankly materialistic; however, it recognizes the existence of complex systems where the simple sum of the properties of the parts does not explain the properties of the whole: the properties of the parts depend on the context and their interactions lead to the appearance of emerging properties in the resulting system. In remarking this behavior, Spemann's organicism is opposed to the reductionism that accompanies the materialistic philosophy applicable to other sciences, such as physics. Reductionism, however, cannot be the epistemology of developmental biology²⁷. In Spemann's words:

I have repeatedly used expressions that denote not physical but psychological analogies. It is not a simple poetic image. [...] These developmental processes, like all life processes, may or may not be resolved into chemical and physical processes, in the nature of their connections with everything we know they bear no closer resemblance than with those vital processes of which we have the most intimate knowledge, ie the psychic ones. It should mean that, beyond all philosophical implications, precisely in the interest of advancing our concrete knowledge which must be based on exact foundations, we should not let this advantage that derives from our position between the two worlds slip away. [...] On the way to the new high milestone, I believe I have taken a step forward with my experiments²⁸.

Positions close to organicism can be read also in the works of other scholars who have given important contributions between the end of the nineteenth century and the first half of the twentieth century, such as Oskar Hertwig (1849-1922), Albert M. Dalcq (1893-1973), Ross G. Harrison (1900-1959), Conrad Hal Waddington (1905-1975) and Joseph T.M. Needham (1900-1975). Gilbert and Sarkar even claim that organicism has traditionally been the philosophy of the embryologist²⁹. In their recent revisitation of the issue, these authors have defended organicism as the best ontology for

²⁷ S.F. Gilbert, S. Sarkar, *Embracing complexity: Organicism for the 21st century*, in «Developmental Dynamics», CCXIX, 1, 2000, pp. 1-9.

²⁸ H. Spemann, *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie der Entwicklung*, Julius Springer, Berlin 1936, p. 278.

²⁹ S.F. Gilbert, S. Sarkar, *Embracing complexity*, cit.

developmental biology. However, its scope is, reasonably, much wider, as suggested by the words that close the last work of the great physiologist Claude Bernard (1813-1878):

Having reached the end of our studies, we see that they impose a completely general conclusion, the fruit of experience, that is, between the two schools that make vital phenomena something absolutely distinct from chemical-physical phenomena or, on the contrary, something absolutely identical to these, there is room for a third doctrine, that of physical vitalism, which takes into account what is special in the manifestations of life and what is in them that is consistent with the action of general forces: the ultimate element of the phenomenon is physical, its arrangement is vital³⁰.

Written half a century before William Emerson Ritter (1856-1944) proposed for this philosophy the name of organicism³¹ and almost twenty years before between Roux and Driesch arose the contrast between a cellular and molecular mechanism and a neovitalism that revolved around the notion of entelechy, Bernard's words seem rather to anticipate the biology of our days, which reads life processes as flows not only of matter and energy, but also of information³². The extraordinary developments made in recent decades by developmental genetics and by the studies of the molecular mechanisms by which cells and tissues interact have left no chance to a return of vitalism, but are bringing the organism, with its emerging properties, back to the center of attention³³. Time has come to take its development seriously³⁴.

ALESSANDRO MINELLI già Professore ordinario di Zoologia presso l'Università degli Studi di Padova

alessandro.minelli@unipd.it

³⁰ C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie, communs aux animaux et aux végétaux*, Baillière, Paris 1878-1879.

³¹ W.E. Ritter, *The unity of the organism, or, the organismal conception of life*, vols. 1-2, Gorham, Boston 1919.

³² P. Omodeo, *Characteristics of living beings*, in *Biological sciences fundamentals and systematics*, a cura di A. Minelli, G. Contrafatto, EOLSS Publishers, Oxford 2009, vol. 1, pp. 84-106.

³³ P. Bateson, *The return of the whole organism*, in «Journal of Biosciences», XXX, 1, 2005, pp. 31-39. D.J. Nicholson, *The return of the organism as a fundamental explanatory concept in biology*, in «Philosophy Compass», IX, 5, 2014, pp. 347-359.

³⁴ J.S. Robert, *Embryology, epigenesis, and evolution: Taking development seriously*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

LUCA GUIDETTI

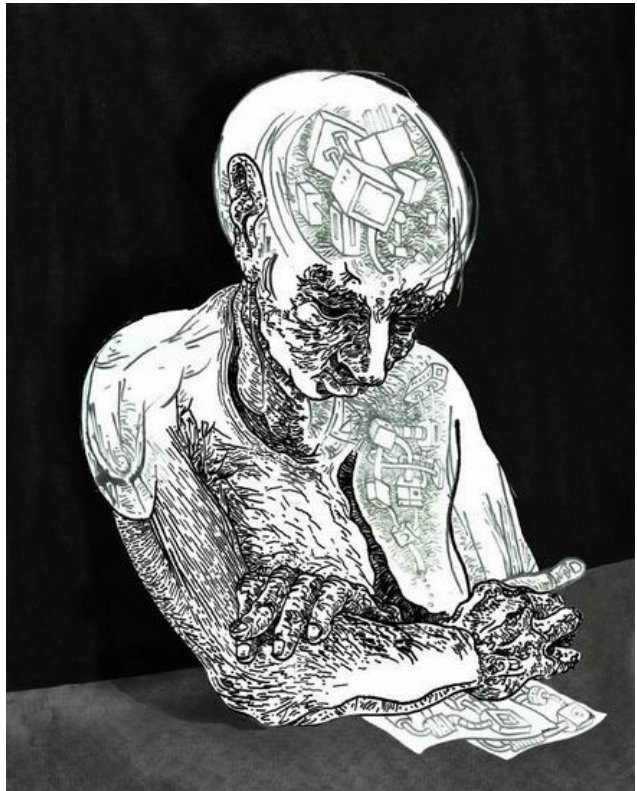
MECCANICISMO E REALTÀ FENOMENICA NEL MONDO DEGLI ESSERI VIVENTI.

ERNST MACH E JAKOB VON UEXKÜLL

1. Mach: i fenomeni e le loro relazioni 2. Uexküll: il fenomeno della vita

ABSTRACT: MECHANISM AND PHENOMENAL REALITY IN THE WORLD OF LIVING BEINGS. ERNST MACH AND JAKOB VON UEXKÜLL

Between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, Ernst Mach gave a profound criticism of mechanism, a scientific and philosophical position that he had maintained in his youth. Mach distinguishes between mechanical experiences, which are common to every man, and mechanical science, which instead aims to resolve every aspect of life in its principles and axioms. The mechanical principles – based on the concepts of matter, movement, force, space and time – are conditioned by metaphysical assumptions that allow us to understand neither the phenomena of physical world, nor the psychic and biological expressions of living beings. This persistence on the concept of phenomenal experience joins the Machian investigations to that of the Estonian biologist Jakob von Uexküll, who opposes the biological mechanism and highlights the “conformity to a plan” characterizing every form of life. However, Uexküll does not agree on neovitalism, as to him life does not resolve itself in an occult dimension beyond the phenomena, but develops on the basis of meanings that phenomena, as signs of experiences and relational structures, assume within the animal world, of which even the living human being, with its culture and its peculiar biological form, is an integral part.



1. Mach: i fenomeni e le loro relazioni

In un famoso esempio contenuto nel primo capitolo dell'*Analisi delle sensazioni*, Mach descrive un uomo sdraiato su un divano che chiude un occhio guardando verso il fondo del suo corpo¹. L'immagine retinica è definita da confini che escludono la testa e includono l'area visiva posta al di sotto dell'arcata sopraccigliare. Entro

¹ E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico* (1886, 1922⁹), tr. it. Feltrinelli, Milano 1975, p. 50.

questi confini, gli oggetti appaiono secondo certi profili e anche il corpo dell'uomo viene visto solo in parte². Tuttavia, anche se egli vede solo parti e profili, le cose e il suo *corpo* gli sono sempre presenti nella loro *unità*. Sorge allora la domanda: che cosa si *aggiunge* alla visione parziale in modo da integrare le parti mancanti? Nella tradizione moderna, sia empiristica sia razionalistica, v'è la tendenza a rispondere a tale domanda ricorrendo alle *sensazioni in sé*, assunte come dati elementari e isolati che, mediante l'intervento della ragione, dell'intelletto o di altre strutture indipendenti, si uniscono a formare insiemi più complessi, talvolta di ordine superiore alla somma delle singole sensazioni. Il problema di una tale impostazione – a cui non sfuggono i maggiori rappresentanti della psicologia fisiologica dell'Ottocento, come Johannes Müller, Hermann von Helmholtz e Wilhelm Wundt – è duplice, vale a dire: *a)* essa incorre nella fallacia di attribuzione secondo il modello soggetto-predicato, in quanto l'*elemento* è assunto con un certo significato (il “molteplice caotico”, l’“atomo psichico” il “dato fisico”, ecc.) già prima del livello di organizzazione in cui ricorre; *b)* la *composizione degli elementi* è dovuta a fattori esterni, come la coscienza, le facoltà dell'anima, la meccanica del moto, la natura della materia o la forza delle tendenze psichiche, che non si giustificano in base all'esperienza. Questa infatti ci presenta solo dei *fenomeni* (colori, suoni, spazi, pressioni, tempi) il cui *sens*o dipende dalla correlazione funzionale con *altri fenomeni*³.

Ma cosa sono per Mach i fenomeni e che significato hanno le relazioni che instaurano tra di loro? “Fenomeno” è tutto ciò che, nell'esperienza, si presenta come appartenente a un certo *campo*. Un “campo” è una *struttura*, ossia un reticolo puramente formale di

² Id., *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca* (1905, 1926⁵), tr. it. Einaudi, Torino 1982, p. 7.

³ Id., *L'analisi delle sensazioni...*, cit., p. 37; Id., *Conoscenza ed errore...*, cit., p. 10. Si veda, a tal riguardo, S. Gullì, *Elementi, sensazioni e connessioni funzionali. La filosofia naturale di Mach*, Unicopli, Milano 2007.

connessioni il cui contenuto semantico dipende dai *valori* assegnati alle variabili che stanno per gli “elementi” del campo. Per esprimere la struttura sintattico-semantica dell’universo fenomenico, Mach si avvale di notazioni matematiche, dove *f* indica la funzione o forma delle connessioni (struttura delle relazioni), mentre i simboli delle variabili (*x, y,...*) indicano dei posti vuoti (*chenogrammi*) che vengono occupati volta per volta da valori (*costanti*)⁴. I campi fondamentali sono tre: fisico, fisiologico e psichico, a cui si associano altri campi, di tipo “naturale” o “culturale” (ad esempio, biologico, sociale, antropologico, ecc.), i quali sono solo particolari variazioni dei tre campi fondamentali. Ciò che li distingue è il modo in cui il dato originario si *costituisce*, cioè assume un valore secondo un criterio di rilevanza che accentua alcuni aspetti e prescinde da altri. Questo dato originario, anche se *proviene* sempre dalle sensazioni e *fa uso* di esse, può assumere o no un *valore di sensazione*. Se l’assume, cioè se la sensazione è il suo *tema*, ci troviamo nel campo psichico; se invece non l’assume, il tema è costituito dagli *oggetti* delle sensazioni (corpi) e dai loro *rapporti* che, nell’insieme, formano il campo fisico. A sua volta, il campo fisiologico si estende ai rapporti tra i corpi fisici e il corpo vivente organico, che include anche il nostro corpo. L’elemento, dunque, non ha per Mach un valore o un significato in sé, ma assume un significato in base al tema e al campo in cui rientra. Le sensazioni sono quindi “elementi”, ma non tutti gli elementi sono sensazioni⁵. Ciò esclude ogni sensismo, fenomenismo o “monismo neutrale” a cui troppo frettolosamente si è preteso di ricondurre le concezioni di Mach⁶. Si prenda, ad esempio,

⁴ E. Mach, *L’analisi delle sensazioni...*, cit., p. 69; Id., *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro* (1872), tr. it. in *Scienza tra storia e critica*, Polimetrica, Monza 2005, pp. 41-111, in particolare pp. 93 sgg.

⁵ Id., *L’analisi delle sensazioni...*, cit., pp. 47, 68, 271.

⁶ Si veda, a questo proposito, F. Adler, *Ernst Mach e il materialismo* (1918), tr. it. Armando, Roma 1978, pp. 68 sgg.; E.C. Banks, *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell. Neutral monism reconceived*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

l'esperienza del colore. Se consideriamo la *visione del colore* "verde" (la *sensazione del verde*), essa si distingue dalle altre sensazioni di colore e anche da quelle sensazioni (tattile, uditiva, ecc.) che non appartengono alla vista⁷. Non solo, ma entro il medesimo campo psichico-fenomenico possiamo considerare l'oggetto colorato (il "percelto") come un'esperienza sensibile, e persino lo spazio e il tempo si presentano come sensazioni che caratterizzano lo svolgersi di tali fenomeni. In tutti questi casi siamo di fronte a *relazioni interne*: il modo in cui percepiamo il fenomeno definisce la sua qualità, sicché esso non può apparirci *diversamente*. Se invece ci riferiamo all'*oggetto colorato* in rapporto ad altri oggetti o a una fonte di luce ed esaminiamo le sue modificazioni in base ad apparati di misurazione oppure al confronto logico-linguistico tra le sensazioni di colore che hanno luogo in altri soggetti – in modo che l'esperienza possa valere non solo per me, ma per *tutti* –, l'esperienza del colore diventa un fatto fisico. Si tratta dunque di una *relazione esterna*: l'oggetto colorato può avere proprietà diverse e anche cambiare colore.

Ora, poiché la stessa *esperienza* del colore può essere intesa in senso psichico o fisico, non esistono solo fenomeni psichici, ma anche fenomeni fisici. Tra i due campi fenomenici non vi è una priorità nell'ordine logico-formale: ciò che chiamiamo "fisico" è transfenomenico rispetto allo "psichico" e viceversa. Tuttavia, esiste un'asimmetria genetico-biologica dovuta al fatto che il nostro contatto col mondo avviene anzitutto mediante le sensazioni, da cui proviene il *significato* originario e vitale di ciò che chiamiamo "fenomeno". Possiamo studiare la temperatura di un corpo in un modo puramente *fisico*, ad esempio calcolando l'energia cinetica delle molecole e confrontandone lo stato con un corpo di riferimento (termometro), ma questo bisogno conoscitivo non sarebbe sorto se non avessimo mai avvertito *sensibilmente* la differenza tra

⁷ E. Mach, *L'analisi delle sensazioni...*, cit., p. 67.

il caldo e il freddo⁸. Pertanto, in senso stretto il campo fenomenico primario è quello psichico: è qui, infatti, che si presentano gli *oggetti fenomenici*. Queste relazioni risultano ancor più evidenti se consideriamo il campo *fisiologico* che include il *nostro* corpo. L'uomo che nella stanza vede una parte del proprio corpo, vede anche gli altri oggetti come posti *al di fuori* del suo corpo: si tratta dunque di un'esperienza spaziale psichica (un'esperienza percettiva corporeo-psichica) che ci dà il senso dell'*esteriorità*. Il solipsista che, estendendo l'io al mondo, pretende di eliminare il confine che separa il suo corpo dagli altri corpi e da quelli degli altri uomini, non si rende conto che, nell'esperienza percettiva, tale confine non viene tolto, ma semplicemente «attraversa la sua coscienza»⁹. Tuttavia, nella misura in cui esaminiamo il nostro corpo seguendone le connessioni nervose – come fanno l'anatomista, il neurologo e il fisiologo –, esso si presenta come una cosa fisica, ossia un organismo collocato all'*interno* del campo fisico nel quale si svolgono quei processi fisiologici da cui dipendono le sensazioni e i percetti. Anche se possiamo avere un'esperienza fenomenica dei processi nervosi, così come abbiamo esperienza di altri fenomeni fisici, noi non *sentiamo* nostro organismo fisico. L'esperienza relativa a quest'ultimo è di tipo *mentale*, dove la “mente” non ha a che fare con il fenomeno che appare sensibilmente, ma con i *concetti fisici* che si avvalgono di certe notazioni simboliche, ad esempio di tipo numerico-quantitativo, geometrico-spaziale, oppure di misurazioni temporali¹⁰. Quando perciò diciamo che gli oggetti percepiti sono “dentro di noi”, il termine “dentro” si riferisce a un fatto fisico, transfenomenico rispetto al campo psichico in cui tali oggetti appaiono invece “fuori di noi”.

⁸ Id., *Die Prinzipien der Wärmelehre. Historisch-kritisch entwickelt*, Barth, Leipzig 1896, 1900²; Neudruck, XENOMOI, Berlin 2016, pp. 57-59.

⁹ Id., *Conoscenza ed errore...*, cit., p. 11; Id., *L'analisi delle sensazioni...*, cit., p. 49.

¹⁰ Id., *L'analisi delle sensazioni...*, cit., pp. 270-271; Id., *Conoscenza ed errore...*, cit., p. 139.

Tutto ciò implica una radicale riformulazione della “relazione psicofisica”, volta a evitare qualsiasi teoria della proiezione o della somatizzazione¹¹. Infatti, ciò che accade “dentro” la coscienza non dev’essere riportato all’esterno per poter assumere il senso dell’esteriorità e, allo stesso modo, ciò che si trova al di fuori della coscienza non necessita di una riproduzione interna per essere conosciuto. Spesso – nota Mach – accade che osservando un fenomeno fisico ci accorgiamo che le sue dimensioni spazio-temporali non corrispondono a quelle del fenomeno psichico. Così, ad esempio, un punto che nello spazio fisico si trova *in basso*, forma la sua immagine nella retina *in alto*. Ciò si spiega perfettamente se seguiamo le leggi diottriche del campo fisico: l’occhio è una sfera e la retina una superficie simile alle sfere e alle superfici che troviamo fuori dall’occhio. Se però trasportiamo questa spiegazione nel campo psichico e cerchiamo in esso una risposta alla domanda: «perché vediamo dritte le immagini che sulla retina sono rovesciate», si generano solo oscurità e l’intera questione non ha più alcun significato. Infatti, «le sensazioni di luce dei singoli punti della retina sono connesse *fin dall’inizio* a sensazioni spaziali, e noi diciamo che sono *in alto* i punti dello spazio che corrispondono sulla retina a punti *in basso*»¹². Non esiste la possibilità di stabilire la “vera” realtà spaziale prescindendo dai diversi campi relazionali. Senza dubbio, se non vi fosse il fenomeno fisico non esisterebbe nemmeno il fenomeno psichico, poiché anche l’illusione o l’allucinazione hanno sempre un correlato organico. Tuttavia, questa dipendenza, qualsiasi forma possa assumere, non implica affatto una riduzione fisica della qualità sensibile, anche se è sempre possibile tradurre ogni qualità in una *grandezza* fisica o matematica. L’illusione non è un errore della sensazione, ma delle nostre *pretese* rispetto alle circostanze in cui essa si verifica. Essa consiste nel supporre che

¹¹ Id., *Conoscenza ed errore...*, cit., pp. 55, 66.

¹² Id., *L’analisi delle sensazioni...*, cit., p. 64.

«l'organo di senso agisca in modo *diverso* in circostanze *uguali*»¹³. Un bastone immerso nell'acqua appare spezzato alla vista, ma diritto al tatto. Dobbiamo concludere che il tatto è più affidabile perché tramite esso la relazione del nostro corpo con l'oggetto presenta una maggiore immediatezza? Evidentemente no, anche il tatto ha le sue illusioni e verità. Ricorriamo allora alle leggi della rifrazione che, facendo parte del campo fisico, utilizzano strumenti simbolici comuni *a tutti*¹⁴.

Tale riconoscimento dell'indagine fisica come ambito in cui si costituisce un'esperienza *comune* non deve però indurci a credere che il fenomeno fisico possa aggiudicarsi, in modo esclusivo, l'oggettività, la necessità e la causalità, mentre al campo psichico dovrebbero spettare la soggettività, la contingenza e l'indeterminazione. Anche se la sensazione è un fenomeno che si dà *a un solo uomo*, ciò non significa – come abbiamo visto – che sia un'esperienza solipsistica e privata, di cui possiamo accorgerci per introspezione. L'alterità e la molteplicità del mondo sono già presenti e “incontrati” nel fenomeno psichico individuale. Allo stesso modo, l'universalità del concetto fisico si avvale di simboli più semplici e facili, dotati di una funzione economica relativa alla *prassi* della conoscenza scientifica, il cui scopo è di esprimere intersoggettivamente il senso dell'esteriorità che si costituisce a livello psichico. D'altra parte, se per scalzare la validità scientifica del dato psichico ci si appellasse alla soggettività della qualità sensibile, rilevata *prima* di acquisire lo stato di una grandezza fisica, per la stessa ragione si dovrebbe respingere come “non scientifica” anche la determinazione di una grandezza di stato come la temperatura, la quale si ottiene *operativamente* a partire dalle sensazioni di calore, senza ricorrere

¹³ *Ibid.*, p. 43 nota.

¹⁴ E. Mach, *Conoscenza ed errore...*, cit., p. 8.

alla composizione delle “parti materiali” (atomi e molecole) di un oggetto fisico¹⁵.

In questo senso, le indagini di Mach sulle sensazioni s’inseriscono in un più ampio quadro analitico, volto a mettere in discussione i presupposti stessi della visione meccanica del mondo a cui si connettevano i tradizionali concetti fisici. Riferendosi a un testo di Wilhelm Wundt del 1874, nel quale si raccolgono i principali assiomi meccanici a partire dagli inizi dell’Età moderna¹⁶, Mach mette in evidenza due questioni: in primo luogo, tali assiomi ricorrono a nozioni, come la “materia”, la “massa”, la “forza” o l’“energia”, che non hanno alcun riscontro nelle *esperienze meccaniche* e che, pertanto, si presentano come veri e propri *principi metafisici* del mondo fisico¹⁷. Ad esempio, la massa di un corpo viene spiegata come la “quantità di materia” in esso contenuta, mentre dal punto di vista fenomenico si tratta solo di un grado di *accelerazione* (positivo o negativo) se riferita ai corpi fisici, o di una certa *pressione* se riferita al nostro corpo sensibile¹⁸. Il vantaggio di quest’impostazione analitica non consiste nel rifugiarsi in un ingenuo empirismo descrittivo che risulta coerente nella misura in cui si sottrae alle questioni fondamentali della conoscenza della natura, ma nel consentire di cogliere adeguatamente le differenze tra i fenomeni e i rispettivi correlati oggettuali, in particolare il *corpo vivente*. Infatti, partendo dalla materia come una sostanza che *si manifesta* attraverso relazioni quantitative – simbolo dei “limiti” della conoscenza umana – il meccanicista si chiede come tale sostanza possa avere sensazioni e persino pensare, e non trova di meglio che spiegare le

¹⁵ Si vedano, a tal riguardo, le osservazioni di A. Pap, *Introduzione alla filosofia della scienza* (1962), tr. it. Il Mulino, Bologna 1967, p. 199.

¹⁶ W. Wundt, *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip. Ein Capitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften*, Enke, Erlangen 1866, pp. 6 sgg.

¹⁷ E. Mach, *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro*, cit., pp. 68, 76.

¹⁸ Id., *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* (1883, 1912⁷), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 235-240.

sensazioni come effetti collaterali e soggettivi delle “vere” cause materiali, o il pensiero come una macchina logica isomorfica rispetto alle macchine dei corpi fisici, in cui vigono solo rapporti di causalità efficiente. È ora evidente, nota Mach, che la materia *fisica* non potrà mai avere sensazioni, dato che, ad esempio, il comportamento di un cristallo è perfettamente spiegato in base a leggi fisico-chimiche, e anche se in esso comparissero le sensazioni, non avremmo alcun mezzo per accorgercene¹⁹. Noi ci poniamo invece il problema delle sensazioni e dei processi intellettivi superiori quando ci troviamo di fronte al comportamento di un animale al cui corpo organico, per essere conosciuto, dobbiamo inevitabilmente assegnare una certa psichicità e persino una soggettività, così come l’attribuiamo a noi in quanto esseri viventi²⁰.

Il secondo problema riguarda la stessa formazione dei concetti *fisici* propri della meccanica classica, i quali appaiono inevitabilmente modulati su dimensioni spaziali e temporali la cui *univocità* è stata falsificata dalle più recenti scoperte delle geometrie non euclidee e dagli sviluppi delle topologie algebriche e matematiche. Mach considera la geometria euclidea come un caso particolare di assiomatizzazione dello spazio fisico, finalizzato ai bisogni pratici dell’uomo secondo distanze e luoghi confinati a operazioni di manipolazioni di oggetti che si ritrovano nella propria quotidianità²¹. Inoltre, anche in questo spazio confinato, tali assiomi, vincolati all’isotropia e alle grandezze metriche, non corrispondono alle effettive dimensioni spaziali che si presentano nell’esperienza, in particolare alle relazioni tra le strutture dei corpi viventi e gli oggetti fisici. Infatti, il nostro spazio organico è essenzialmente *anisotropo* e, in alcuni suoi piani proiettivi, è dotato di una bassa simmetria, fino al limite del

¹⁹ Id., *L’analisi delle sensazioni...*, cit., pp. 219-220.

²⁰ Id., *Conoscenza ed errore...*, cit., p. 71.

²¹ *Ibid.*, pp. 359 sgg.

tutto asimmetrico del piano orizzontale che separa l'alto dal basso. Poiché il corpo organico fa parte del mondo fisico e vi sono molti oggetti inorganici - ad esempio i cristalli - che manifestano strutture *tricline* (cioè anisotrope e non tesserali, in quanto non si ripetono allo stesso modo in tutte le direzioni), occorrono concetti spaziali *più ampi* di quelli euclidei, in grado di ricomprendere queste diverse forme di congruenza²².

Ma il problema più grave si rivela nel carattere *metrico*, che nella geometria euclidea regola le dimensioni di "prossimità", "lontananza", "vicinanza" e "appartenenza" di un certo spazio a un corpo²³. Mach nota infatti che così come lo spazio sensibile ha un carattere *topico*, per cui noi avvertiamo la presenza di un corpo nel campo psichico - cioè la sua prossimità o appartenenza - senza ricorrere a misurazioni quantitative di distanze, allo stesso modo vi sono fenomeni fisici, ad esempio elettromagnetici e in generale dinamici, il cui ciò che conta è la forma *continua* del campo nel quale si struttura un "intorno" quasi-qualitativo rispetto a ogni punto interno²⁴. Anche nello spazio fisico, dunque, si costituisce un certo "ambiente" relazionale che consente la localizzazione dei corpi e delle loro proprietà indipendentemente da predefiniti assiomi di coordinazione. In tal senso, lo spazio non può essere considerato come lo sfondo unico e omogeneo in cui si muovono tutti i corpi, poiché è proprio la forma *locale* (topologico-relazionale) della corporeità a definire le molteplici dimensioni della spazialità. Questa *localizzazione funzionale* esprime il vero significato della "relazione psicofisica"²⁵. Considerando l'estensione della figura spaziale di un essere vivente, è possibile riscontrare che due luoghi del suo corpo possono essere

²² E. Mach, *L'analisi delle sensazioni...*, cit., p. 119; Id., *Conoscenza ed errore...*, cit., p. 340.

²³ Id., *Conoscenza ed errore...*, cit., pp. 331, 337, 377.

²⁴ Id., *L'analisi delle sensazioni...*, cit., p. 53; Id., *Conoscenza ed errore...*, cit., p. 334.

²⁵ Id., *L'analisi delle sensazioni...*, cit., pp. 80-81.

geometricamente molto vicini ma giacere a un enorme “distanza funzionale”, come ad esempio l’unghia di un dito e i ricettori nervosi del polpastrello. Le medesime considerazioni possono svolgersi anche per la dimensione *temporale*, con l’avvertenza che, nel caso del tempo, le proprietà topico-funzionali riguardanti l’ordine e la direzione risultano ancor più evidenti, al punto da assimilare le relazioni di successione non a composizioni fisico-meccaniche, ma *chimiche* e, in particolare, *cromatiche*, in cui sorgono proprietà *nuove* e del tutto irriducibili semplici rapporti logico-matematici tra le parti²⁶. *Poiché nelle forme delle successioni non esistono “assiomi geometrici” temporali, ma solo proprietà topologiche, nel fenomeno del tempo il campo fisico e quello psichico giungono a contatto, fino a confondersi.*

Se è vero che anche nello spazio un cambiamento d’ordine e di direzione determina corrispondenti cambiamenti nell’esperienza, bisogna tuttavia riconoscere che esistono strutture spaziali di tipo *simmetrico*, le quali rendono possibile la reversibilità e il confronto tra le parti, per cui i fenomeni spaziali mantengono un senso anche quando l’ordine viene mutato. Al contrario, nel tempo il cambiamento dell’ordine – ad esempio nella sequenza delle parole di un discorso, nei suoni di un brano musicale o nel passaggio di calore da un corpo più caldo a uno più freddo – può far sì che non vi siano più rapporti tra gli elementi, o che tali rapporti perdano ogni senso. Ciò è dovuto al fatto che «nel campo della periodicità, del ritmo e del tempo in generale non esiste alcuna simmetria», e «sebbene due battute musicali, riprodotte graficamente l’una accanto all’altra, possano presentarsi all’occhio e all’intelletto come simmetriche, esse *non* si rivelano simmetriche in riferimento alla sensazione di tempo»²⁷. In ultima istanza, la nozione di tempo è da un lato fisiologicamente legata alla “consunzione organica” dell’essere vivente e, dall’altro, all’effetto psichico del “lavoro

²⁶ *Ibid.*, pp. 221, 258-261.

²⁷ *Ibid.*, p. 229.

dell'attenzione", il quale comporta che alcuni fenomeni, la cui origine fisico-meccanica è *posteriore*, appaiano come temporalmente *anteriori*: «Il chirurgo» – nota Mach riprendendo un esempio di Fechner²⁸ – «vede *prima* uscire il sangue e *poi* il bisturi incidere»²⁹. Si tratta di una dimensione *univoca* che, essendo inscindibile struttura biologica del corpo vivente (nei macroprocessi del metabolismo, nella sequenza di uno stimolo nervoso, nel flusso sanguigno, ecc.), *impronta di sé ogni concetto temporale*, come emerge dal fatto che non sia la *specificità* qualità sensibile a determinare il ritmo della successione: «se a un suono *A*» – conclude Mach – «segue un *colore* o un *odore B*, si sa sempre che *B* è seguito ad *A*, indipendentemente dalla variazione della qualità»³⁰.

La critica machiana del meccanicismo, congiunta a una riformulazione della relazione psicofisica che respingeva ogni ricorso al parallelismo o all'armonia prestabilita, apriva così un nuovo fronte nell'indagine sulla corporeità, al cui centro si poneva non solo la fisiologia delle sensazioni, ma anche la "fisiologia" del mondo fisico, con le sue proprietà dinamiche e processuali. Nella sua *Meccanica*, Mach aveva messo in rilievo come già a livello *fisico* fosse impossibile individuare una grandezza assoluta – sia essa chiamata materia, forza o energia – che potesse fungere da sfondo *uniforme* dei fenomeni. Se una tale grandezza esistesse, ci troveremmo nella situazione per cui un numero *n'* di equazioni, che esprimono le relazioni tra i corpi, sarebbe uguale al numero *n-1* di grandezze, sicché con *una sola* grandezza si disporrebbe di tutte le altre. Ogni fenomeno si troverebbe su un'unica linea del mondo e il tempo potrebbe essere fatto scorrere all'indietro con un unico movimento³¹. L'affermazione meccanica della reversibilità del tempo

²⁸ G.Th. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1860, Bd. II, p. 433.

²⁹ E. Mach, *L'analisi delle sensazioni...*, cit., p. 225.

³⁰ *Ibid.*, p. 223.

³¹ E. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, cit., p. 242.

- così come, secondo Mach, essa si presentava nella fisica probabilistica dei microprocessi sostenuta da Boltzmann - va dunque di pari passo con la negazione della molteplicità del mondo e dei suoi campi relazionali. D'altra parte, anche ammettendo, come vuole il meccanicismo, che il mondo sia come una macchina in cui il movimento di certe parti è determinato dal movimento di altre, si dovrebbe allora concludere che *nulla* si può determinare riguardo al movimento dell'intera macchina»³². Tutto ciò - come ora vedremo - trova riscontro nelle indagini di Uexküll intorno agli *infiniti mondi* degli esseri viventi.

2. Uexküll: il fenomeno della vita

Negli anni in cui Mach stava concludendo la sua attività scientifica e filosofica (già nel 1898 aveva subito un colpo apoplettico che gli renderà sempre più difficile il lavoro di ricerca), il biologo estone Jakob von Uexküll dava alle stampe un volume dal titolo *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909) in cui erano contenuti due termini, "ambiente" (*Umwelt*) e "mondo interno" (*Innenwelt*), destinati a rivoluzionare gli studi sulla natura e le forme degli esseri viventi³³. Uexküll, che proveniva dalle indagini sulla fisiologia comparata del sistema nervoso, intendeva prendere le distanze sia dal meccanicismo, che vedeva negli animali dei sistemi più complessi rispetto alle strutture inorganiche, ma fondamentalmente sorretti dalle medesime relazioni causali, sia dal vitalismo, teso invece a cogliere nelle sostanze organiche proprietà emergenti irriducibili a relazioni che riguardano solo la "materia fisica" dei corpi viventi. Per Uexküll, l'animale non è un *ente* individuabile secondo coordinate spazio-temporali che definiscono i contorni di un insieme comune chiamato "natura", ma un *mondo* in cui il suo corpo vivente si pone come *soggetto*, con le sue capacità

³² Id., *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro*, cit., p. 87.

³³ J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909.

di percezione e azione. Ogni animale vive nel proprio mondo-ambiente (*Eigenwelt*), un insieme *chiuso* rispetto agli altri mondi anche se a essi connesso³⁴. In testo divulgativo pubblicato nel 1934, che riassume tutto il suo percorso³⁵, Uexküll nota come una farfalla e una lucertola, pur essendo nella stessa foresta, non vivano all'interno dello stesso mondo e, pur trovandosi l'una accanto all'altra, non si muovono secondo le medesime coordinate spazio-temporali. Esse si posizionano in universi differenti che possono interagire, ma rimangono separati. Similmente, le rane, in base alla loro struttura di rilevanza biologica, percepiranno il mondo in modo diverso dalle mosche, anche se ciò non impedisce loro di cibarsi di mosche³⁶. Questi molteplici mondi chiusi non frammentano la realtà in parti, ma contengono sempre *tutta la realtà* secondo le prospettive fisiche, psichiche e fisiologiche che sono proprie di ciascun animale. Non vi è dunque uno scarto tra l'identificazione (l'appartenenza di un soggetto vivente a un mondo in base a certe proprietà) e l'individuazione (l'esistenza del soggetto nel suo mondo). Ogni relazione è *interna* e *collettiva* rispetto al mondo dell'animale, poiché le relazioni esterne e distributive dipendono solo dai criteri conoscitivi che il biologo adotta quando si appresta a indagare i molteplici mondi viventi. Ad esempio, la zecca reagisce a tre soli stimoli: quando la femmina gravida si posiziona su un ramo e attende il passaggio della preda, un primo stimolo olfattivo (l'acido butirrico emesso dai follicoli sebacei dei mammiferi) la induce a lasciarsi cadere; grazie a un organo sensibile alla temperatura si accorge se è caduta su un animale e, se ha avuto fortuna, attraverso il tatto si posiziona in uno spazio di pelle nuda conficcandosi fino alla testa, in modo da poter succhiare il sangue caldo. Una volta sazia, depone le uova, si

³⁴ Si veda, a tal riguardo, K. Friederichs, *Über den Begriff der "Umwelt" in der Biologie*, in «Acta Biotheoretica» 7, 1943, pp. 147-162, in particolare p. 147.

³⁵ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1934), tr. it. Quodlibet, Macerata 2010.

³⁶ *Ibid.*, pp. 96 sgg.

distacca e muore³⁷. Sebbene limitato in confronto al nostro, questo è un mondo a parte, con sue specifiche coordinate e tonalità. Dove la scienza classica vedeva un unico mondo, comprensivo di tutte le specie viventi disposte gerarchicamente, Uexküll pone *un'infinita varietà di mondi percettivi ed effettuali* che si escludono a vicenda.

Proprio in virtù dell'accento posto sulla *soggettività* dell'essere vivente, l'influenza delle indagini uexkülliane ha trasceso i confini della biologia, fino a toccare la fenomenologia, l'ermeneutica e la semiotica³⁸. Nelle pagine iniziali della sua *Biologia teoretica*, Uexküll riconosce il grande merito dell'*Estetica trascendentale* kantiana nella ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza sensibile, ma rifiuta con forza l'idea che tali condizioni vadano rintracciate in intuizioni spazio-temporali pure, come sfondo *a priori* di tutte le sensazioni. Aniché di "forme dell'intuizione", si dovrebbe parlare di *forme della sensazione*, cioè di "qualità contenutistiche" (colori, suoni, odori, ecc.) che determinano i molteplici "spazi" e "tempi" in cui vivono gli animali, caratterizzando i loro mondi percettivi³⁹. Uexküll adotta infatti una nuova teoria della percezione: essa non è più, kantianamente, sintetica, bensì *selettiva*. La selezione percettiva degli stimoli traccia i confini in cui gli oggetti si costituiscono all'interno dell'ambiente dell'animale, secondo uno *schematismo strutturale* che si presenta come un "circuito funzionale", volto a indicare il continuo e incessante rimando tra ricezione dello stimolo (percezione) e risposta a esso (azione)⁴⁰. Si tratta di sequenze temporali chiuse tra "caratteri percettivi" e "caratteri effettuali", con una struttura vincolante sia nel

³⁷ *Ibid.*, pp. 41-43.

³⁸ Th.A. Sebeok, *Il segno e i suoi maestri* (1979), tr. it. Adriatica, Bari 1985, pp. 46-50 e 231-255; H. Chang, *Semiotician or Hermeneutician? Jakob von Uexküll Revisited*, in «Sign Systems Studies», 32, 1/2, 2004, pp. 120 sgg.

³⁹ J. von Uexküll, *Biologia teoretica* (1920, 1928²), tr. it. Quodlibet, Macerata 2015, pp. 75 sgg.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 125.

numero dei possibili caratteri, sia nella loro forma. Ciò che si pone *al di fuori* di questo circuito, propriamente *non esiste*. Inoltre, se qualcosa entra nel circuito, si presenta come un fattore di modificazione potenzialmente destabilizzante, sicché subisce un processo di “annullamento” attraverso l’azione che si esprime in movimenti esterni e fisici (scontro, attacco, evitamento, fuga), oppure in processi interni e fisiologici (ingestione, assimilazione, metabolismo, morte)⁴¹. In senso biologico, dunque, l’oggetto è una *controstruttura* che rende possibile quell’insieme dinamico di movimenti e forze in cui la vita si costituisce⁴². Come tale, l’oggetto è il correlato necessario della soggettività animale.

Se è l’organismo a selezionare e codificare, in una precisa gerarchia di rilevanza e di urgenza, gli oggetti che lo circondano, allora esisteranno tanti “mondi percettivi e operativi” quanti sono gli ambienti propri che competono a ciascun essere vivente. Ognuno di essi costituisce un *apriori biologico*. Il mondo-ambiente, come insieme di tutto ciò che è rilevante per un determinato organismo, forma una sorta di *possibilità complessiva*: non è solo lo sfondo per i contenuti della percezione, ma anche la riserva totale da cui tali contenuti sono ricavati. Figurativamente, si possono tracciare cerchi concentrici sempre più ampi da cui l’animale attinge nello svolgimento della sua vita: quello puntiforme rappresentato dalla percezione attuale, quello dell’attenzione, dell’interesse e infine il *cerchio dell’azione*, che modifica il campo di forze dell’ambiente e pone le condizioni per nuovi processi⁴³. Ciò detto, Uexküll affronta il problema del *senso di realtà* che si presenta nei mondi-ambiente degli esseri viventi. Se gli oggetti non sono dei “dati”

⁴¹ Il matematico René Thom riprenderà tale modello in relazione allo “spazio delle forme” e allo “spazio funzionale”. Cfr. R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli* (1972, 1977²), tr. it. Einaudi, Torino 1980, pp. XXXIII e 166.

⁴² J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., pp. 166-167.

⁴³ *Ibid.*, pp. 238-245.

comuni e predefiniti, come si costituiscono all'interno di questi diversi mondi? In secondo luogo, gli esseri viventi più complessi, con strutture percettive e operative più articolate, sono forse in grado di rispecchiare più fedelmente la realtà, dando a essa un senso più ricco e compiuto?

Alla prima questione, Uexküll risponde mediante il ricorso alla teoria dei “segni locali”, formulata alcuni anni prima da Rudolf Hermann Lotze e Ernst Heinrich Weber⁴⁴. È evidente che, a causa della conformazione fisico-fisiologica del loro organismo, non tutti gli animali abbiano le stesse qualità contenutistiche (colori, suoni, sensazioni spaziali, temporali, ecc.). Alcuni di essi non “vedono” colori, ma avvertono solo ombre e luci, non “odono” suoni, ma sentono vibrazioni e pressioni. Ciò che è comune *a tutti* – anche agli uomini – è la presenza di *segni* (di posizione, di direzione, di movimento, di spazio e tempo) localizzati *nel* loro ambiente vitale. Non bisogna però fraintendere: quest’“interiorità” non definisce alcuna separazione tra un “interno” e un “esterno”. Anche se i segni possono manifestare una qualche somiglianza fisico-geometrica con il designato, essi non sono *vissuti* come qualcosa che *indica* qualcos’altro di *veramente* “reale”⁴⁵. Dove c’è un occhio con una retina, i segni possono comporsi in modo da formare “immagini” simili a quelle che vediamo noi. Tuttavia, nel fenomeno della visione tali composizioni non hanno il *carattere di un’immagine*, ma della pura e semplice realtà. Allo stesso modo, i fiori che l’ape incontra nei suoi “dintorni” (*Umgebung*) sono cose *fisiche* che possono essere incontrate anche da altri animali, ma non sono ancora “oggetti” che fanno parte del suo “ambiente”

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 12-14. Cfr. E.H. Weber, *Tastsinn und Gemeingefühl*, in R. Wagner, *Handwörterbuch der Physiologie*, Bd. III, 2, Vieweg, Braunschweig 1846, pp. 524 sgg.; R.H. Lotze, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell’umanità* (1856), tr. it. UTET, Torino 1988, pp. 243 sgg.

⁴⁵ Quest’aspetto, che accomuna Uexküll e Mach, verrà sviluppato nelle indagini della *Gestaltpsychologie*. Si veda, ad esempio, W. Metzger, *I fondamenti della psicologia della gestalt* (1941, 1963³), tr. it. Giunti-Barbèra, Firenze 1971, p. 21.

(*Umwelt*). In quest'ultimo caso, le forme delle cose compaiono come segni che, in base alle funzioni percettive e operative dell'essere vivente, si organizzano in *schemi utili* alla sua sopravvivenza. Solo allora le cose diventano oggetti "portatori di un significato"⁴⁶. Tali schemi, in quanto risultato dell'incontro tra le forme e le funzioni, indicano quelle stesse *proprietà di struttura* dei diversi campi biologici che abbiamo già riscontrato nel campo corporeo-psichico di Mach. «Le api» – nota Uexküll – «preferiscono posarsi su figure a struttura aperta, a forma di stella o di croce, mentre evitano oggetti di forma chiusa, come quadrati o cerchi. [...] Se si colloca l'ape nel suo ambiente e, in base alla loro forma, si trasformano i fiori in stelle o croci, i boccioli assumeranno la forma chiusa di cerchi. Questi studi hanno ricondotto il problema della forma a una formula estremamente semplice. Basta infatti supporre che le cellule che nell'organo sensoriale percepiscono i segni locali siano articolate in due gruppi: uno per lo schema "aperto", l'altro per lo schema "chiuso"»⁴⁷.

Su queste basi, Uexküll affronta la seconda questione – connessa anche al problema dell'evoluzione – relativa al "grado di sviluppo" dei mondi animali e se essi possano, in senso proprio, essere chiamati "mondi". Nello scritto sui *Concetti fondamentali della metafisica*, richiamandosi direttamente ai circuiti funzionali uexkülliani, Heidegger opera una netta distinzione tra il mondo umano, caratterizzato dall'"apertura del senso", e l'ambiente dell'animale, vincolato invece alla "chiusura dell'istinto". In quanto "assorbito" nell'oggetto e incapace di "porsi di fronte" a esso, l'animale sarebbe povero o, meglio, "privato" del mondo, quindi il suo ambiente non sarà mai un autentico mondo⁴⁸. È però

⁴⁶ J. von Uexküll, *Bedeutungslehre*, Barth, Leipzig 1940.

⁴⁷ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani...*, cit., p. 95 (tr. modificata).

⁴⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* (1929-1930), tr. it. il melangolo, Genova 1992, pp. 240 sgg.

evidente come tale distinzione si fondi su un'assunzione di principio, derivante dallo scambio tra un *giudizio di valore* (una valutazione) e la *relazione al valore*, che è invece la prospettiva da cui muove Uexküll⁴⁹. Nel *fenomeno biologico* non possiamo trovare alcun criterio per decidere se un mondo sia più ricco, più povero o addirittura assente e, d'altra parte, la "chiusura ambientale" dell'animale non è affatto il segno della presenza *esclusiva* di vincoli meccanici e deterministici. Anche nell'animale, accanto a un tempo meccanico, ripetitivo e fondato sulla causalità efficiente, possiamo riscontrare un tempo di durata, non ripetitivo e finalizzato, in quanto connesso a uno specifico "piano costruttivo" (*Bauplan*) che regola tutta la sua vita⁵⁰. Se diciamo che ciò che rende l'ambiente vitale dell'uomo un "mondo" è la coscienza della propria condizione e del suo rapporto con gli altri e con le cose, allora dimentichiamo – come aveva già osservato Mach⁵¹ – che non esiste un confine netto tra un comportamento istintivo, inconsapevole, determinato, e la coscienza da cui dipendono la scelta e il progetto: anche i concetti umani possono essere intesi come *reazioni* dell'uomo alle esperienze che si costituiscono nel suo ambiente e che si rivelano più utili e favorevoli alla vita⁵². In tal senso, per Uexküll non si può parlare di un progressivo "adattamento" (*Anpassung*) dell'animale a un ambiente *estraneo* che lo circonda. Un animale è "perfetto" perché non "migliora" mai nulla della sua vita nel suo rapporto con la natura; esso anzi sfrutta sempre *tutti* i mezzi a sua disposizione per vivere. Ogni animale è dunque completamente integrato o "perfettamente aggiustato" (*eingepasst*) rispetto al suo ambiente⁵³. Se consideriamo lo sviluppo

⁴⁹ Riguardo alla prospettiva heideggeriana, che implica l'adozione di un'analogia attributiva, ci permettiamo di rimandare a L. Guidetti, *La Biologia teoretica di Jakob von Uexküll*, in J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., pp. IX-LVI, in particolare pp. XLIV-XLVI.

⁵⁰ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., pp. 70-72.

⁵¹ E. Mach, *Conoscenza ed errore...*, cit., pp. 26-28.

⁵² *Ibid.*, p. 131.

⁵³ J. von Uexküll, *Biologia teoretica*, cit., pp. 251-257.

ontogenetico dell'animale, dalla cellula all'individuo adulto, notiamo come a una maggiore differenziazione della struttura corrisponda una sempre più elevata semplificazione delle funzioni: ogni sua parte si specializza in un ben determinato compito, e quanto più è specializzata e univoca tanto meno è sostituibile dalle altre. Solo a livello della *specie* riscontriamo un'evoluzione⁵⁴, ma dal momento che una specie nuova nasce quando si spezza la sua *continuità* con le altre grazie alla riorganizzazione e all'intervento di altri piani costruttivi e di circuiti funzionali inediti, non è possibile, a rigor di termini, parlare di una maggiore o minore "evoluzione" mediante un'unica scala graduale intensiva e continua, ma solo di una *diversa complessità*.

Le specie si succedono come "figure" in uno sfondo temporale che non ha alcuna consistenza ontologica. Infatti, come lo spazio, anche il tempo è localizzato, è quel "momento" che Karl Ernst von Baer aveva individuato come *proprio* di ciascun animale e che l'astronomo Friedrich Wilhelm Bessel aveva indicato come la "variabile personale" di ogni osservatore degli eventi fisici⁵⁵. L'"evoluzione" esprime dunque solo la capacità dello scienziato di tener insieme, *comparativamente*, diverse figure del mondo. Egli può svolgere questo compito attraverso un'*analogia di proporzionalità* che gli consente d'introdurre un criterio d'identità genetico, fondato su relazioni esterne e discrete. Il tempo diventa allora una scala comune, in cui ogni tratto indica uno stadio evolutivo. In tal modo, come ha osservato Blumenberg⁵⁶, il tempo della vita si trasforma nel tempo di un mondo che si avvale di simboli "leggibili". I cerchi e le

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 225-229.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 57 e 64. Cfr. K.E. von Baer, *Welche Auffassung der Lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*, in *Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts*, Schmittsdorf, St. Petersburg 1864, pp. 237-284; F.W. Bessel, *Astronomische Beobachtungen auf der Königlichen Universitäts-Sternwarte in Königsberg. 8. Abteilung vom 1. Januar bis 31. December 1822*, Königsberg 1823, pp. III-VIII.

⁵⁶ H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo* (1986), tr. it. il Mulino, Bologna 1996, pp. 280-283 e 297. A tal riguardo, cfr. S. Tedesco, *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2008, pp. 37 sgg.

croci che l'animale incontra nel suo mondo non rappresentano solo i segni che l'osservatore sostituisce a significati inaccessibili, ma sono anche quei testi che il mondo estraneo dell'osservatore, traendoli da sé, aggiunge al primo per rendere significativo ciò che non gli appartiene. Questo *mondo simbolico* è una realtà fenomenica come le altre, esso risponde a certi bisogni della vita e, per quanto si occupi di fenomeni "soggettivi" e abbia al suo centro il soggetto umano, non vi è ragione per ritenerlo, nella sua *struttura biologica*, un patrimonio esclusivo dell'uomo e della sua coscienza.

LUCA GUIDETTI insegna Filosofia teoretica all'Alma Mater Studiorum – Università degli Studi di Bologna

L.guidetti@unibo.it

ROCCO RONCHI

"L'ERRORE DEL DETERMINISMO E L'ILLUSIONE DEI SUOI AVVERSARI".

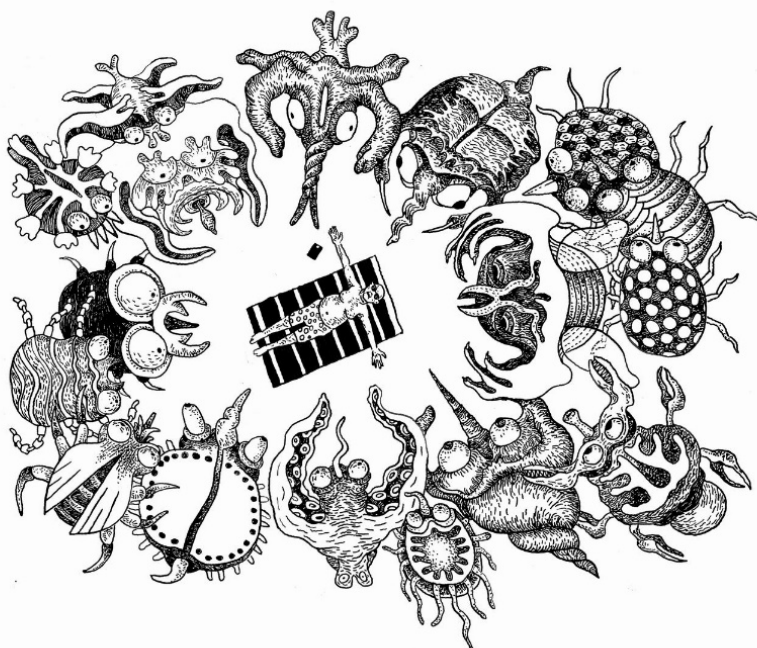
L'ANTIMECCANICISMO "MEGARICO" DI BERGSON

1. Bergson "megarico"? 2. Il labirinto della libertà 3. Un megarismo bergsoniano?

ABSTRACT: "THE ERROR OF DETERMINISM AND THE ILLUSION OF ITS OPPONENTS". THE "MEGARIAN" ANTIMECHANISM OF BERGSON

In the third chapter of the *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson puts forward a purely megarian thesis on freedom. In order to found real freedom, he says, it must be emended from the possible. Only in this way will freedom be preserved from deterministic objection. To found metaphysical freedom by purifying it of contingency is a very paradoxical thesis to which, however, Bergson will always remain faithful.

Bergson's "megarism" has remained largely unnoticed despite the fact that it has been lying, like the purloined letter from Poe's tale, on his desk since 1889. After Bergson we can therefore reconsider the meaning of megarian philosophy. We are, so to speak, "allowed" to ask ourselves whether those bizarre thinkers were really intransigent Eleatics or early process philosophers, pantheists and radical immanentists.



1. Bergson "megarico"?

Reso immortale dal suo secondo capitolo, dove la *durata reale* fa la sua prima ufficiale comparsa, il *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), secondo l'intenzione del giovane dottorando Bergson, aveva il suo centro attraente e la sua ragion d'essere nel terzo e ultimo capitolo dedicato alla libertà. Per la storiografia filosofica quel capitolo riproporrebbe, nell'età del positivismo, l'eterno conflitto che fin da Aristotele, *Metafisica* 9, 3,

contrappone i sostenitori del determinismo ai fautori della contingenza, i fan della necessità ai paladini del possibile, gli amanti del fato ai credenti nella libertà della “scelta”. Bergson stesso non si è sottratto a questa interpretazione dopotutto normalizzante del suo pensiero. Quando, nel 1904-1905, al Collège de France, deve introdurre il suo adorante pubblico al classico tema della libertà lo rinvia senza indugi ai celebri luoghi aristotelici nei quali sono confutate le tesi “megariche”. «Non c’è – dice – altro argomento che questo contro la libertà, non ce ne sono altri: tutti gli argomenti possibili, tutte le obiezioni possibili sollevate contro la libertà umana si riconducono o possono ricondursi a questa»¹. Bergson si riferisce al celebre argomento di Diodoro Crono, confutato (così si dice...) da Aristotele in *De Interpretatione* 9. Come lo stagirita anche Bergson ribadisce che se avesse ragione Diodoro, se cioè valesse anche per il futuro (la famosa “battaglia navale” che domani ci sarà o non ci sarà), il principio della bivalenza (o p è vero o p non è vero), allora tutto sarebbe eternamente dato e niente sarebbe contingente. Niente caso, niente scelta, niente libertà, niente durata creatrice di imprevedibili novità. Bisogna perciò, continua Bergson criticando il “megarico” Spinoza, «credere» alla contingenza, «credere» che vi sia «qualcosa di intermediario tra la necessità e l’impossibile»² o, almeno, «comportarsi» come se lo si «accettasse»³, bisogna, insomma, ribadire una volta di più il primato logico e ontologico del possibile. A essere in gioco è infatti la fede che, secondo lo storico della scienza Pierre Duhem, ha animato tutta la modernità: la fede nella contingenza⁴. Di essa Bergson, ormai filosofo consacrato, si presenta come un devoto. In questo non fa certo

¹ H. Bergson, *L’évolution du problème de la Liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, Puf, Paris 2017, p. 104.

² *Ibid.*, p. 255.

³ *Ibid.*, p. 99.

⁴ P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, Paris 1913-1959, vol. VI.

eccezione al secolo che sta iniziando, il quale, quasi con voce unanime, accoglierà con religioso entusiasmo la celeberrima sentenza heideggeriana che fissa la dimora del possibile molto, molto più in alto del reale⁵.

Ma, si noti, il Bergson del Collège affronta i megarici passando attraverso il "dominatore" di Diodoro, che è certo tesi ascrivibile al megarismo, senza esserne tuttavia il cuore teoretico: più una conseguenza che una premessa, sulla cui stessa formulazione non vi è per altro accordo tra gli studiosi. La posizione teorica megarica la si trova invece nettamente enunciata per bocca di Aristotele in *Metaph.* 9, 3. *Oi megarikoi* sono coloro che ritengono che solo quando (*otan*) uno è in esercizio (*energhe*) uno può veramente (*dynasthai*) mentre se non c'è esercizio non c'è nemmeno il corrispettivo poter fare⁶. Insomma, l'atto in atto battezza la potenza, che non sussiste prima, sospesa in un limbo di virtualità in attesa di realizzazione (da qui la tesi diodorea secondo la quale il possibile è tale se e solo se è o sarà). Questa potenza, per i megarici, è illusoria, è una potenza "da spettri", come la definirà uno dei pochi megarici del Novecento, Nicolai Hartmann⁷. L'argomento del "dominatore", secondo i più avveduti storici, sarebbe una risposta, fortemente debitrice della grammatica concettuale aristotelica, all'affondo antimegarico di Aristotele contenuto nella *Metafisica*⁸.

Ebbene, il giovane aspirante filosofo che si apprestava a sconvolgere la scena cultura europea, nel terzo capitolo della sua tesi di dottorato avanza a proposito della libertà - libertà che vuole non solo difendere dall'obiezione deterministica ma fondare metafisicamente - una tesi schiettamente megarica. Per fondare la libertà *reale*, dice, bisogna *emendarla dal possibile*. Solo così la

⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Longanesi, Milano 2009, p. 54.

⁶ *Metaph.* IX, 3, 1046b 29-30.

⁷ N. Hartmann, *Possibilità ed effettività*, tr. it. Mimesis, Milano 2018, p. 237

⁸ Cfr. P.-M. Schuhl, *Le dominatuer et les possibles*, Puf, Paris 1960, che accetta l'ipotesi di H. Maier (1899), secondo il quale *De int.* 9 risponderebbe a Diodoro che, a sua volta, con l'argomento del dominatore avrebbe reagito polemicamente ad Aristotele *Metaph.* 9, 3.

si renderà immune dal veleno della necessità, un veleno che viene inoculato nel suo corpo proprio attraverso la vena di quel “possibile disgiuntivo” che Aristotele ha coniato polemizzando con *oi megarikoi*. Fondare la libertà metafisica purificandola della contingenza è tesi decisamente paradossale. Tuttavia Bergson non ha dubbi in proposito. Se possiamo, dice, discutere fino allo sfinimento su *dove cercare* ciò che rende libero un atto, senza forse mai giungere a una conclusione condivisa, di certo sappiamo *dove non lo dobbiamo cercare*: «non nel rapporto di quest’atto con ciò che esso non è o con ciò che avrebbe potuto essere»⁹. Non è nel *potere di non* che dobbiamo cercare la libertà. La dimora dell’atto libero non è la potenza dei contrari, la libertà non è la scelta, la sua *ratio* non è la contingenza, la libertà non è il poter essere altrimenti, il suo “simbolo” non è quella Y con cui da sempre la si raffigura alla lavagna fissandola nel punto atopico e utopico dove si scindono le due braccia della Y. Si può immaginare lo sbigottimento degli uditori di Bergson, che forse nemmeno compresero la radicalità della sua tesi. A giudicare dai passi sopra citati del *Cours* del 1904-1905 nemmeno Bergson restò fedele alla sua primigenia intuizione, forse intimorito dal prestigio universale di cui la contingenza godeva come antidoto del determinismo negli ambienti antipositivistici ai quali si rivolgeva. Ma tutte le volte che ha fatto filosofia in grande stile Bergson è costantemente ritornato a quel suo singolare megarismo giovanile.

A Oxford, ad esempio, nel 1920, in una occasione ufficiale, durante una conferenza che sarebbe divenuta lo schema di uno dei suoi saggi metodologici più importanti, *Le possible et le réel* (aprirà *La Pensée et le mouvant* del 1934), Bergson afferma che

il torto delle dottrine, - per altro rare nella storia della filosofia -, che hanno saputo fare posto all’indeterminazione e alla libertà nel mondo, è di non aver visto ciò che la loro affermazione *implicava*. Quando parlavano di indeterminazione, di libertà, intendevano con indeterminazione una competizione fra dei possibili, per libertà una

⁹ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 117.

scelta fra i possibili – come se la possibilità non fosse creata dalla libertà stessa!¹⁰.

Rivendicando una indeterminazione senza possibilità, affermando una libertà che invece di presupporre il possibile lo crea, il Bergson della piena maturità ribadisce la grande tesi critica del terzo capitolo del *Saggio* del 1898: lungi dall'esserne il fiero avversario, la contingenza è il cavallo di Troia con cui la necessità espugna la cittadella del reale, vincolandolo alla sua inflessibile legge. Se gli apologeti del possibile vedessero che cosa il loro antimegarismo *implica* si ritrarrebbero inorriditi: a generare l'errore del determinismo, a renderlo inemendabile teoricamente, è infatti proprio la loro illusione.

Questo megarismo di Bergson, lo ripeto, è rimasto per lo più inavvertito nonostante giacesse, come la lettera rubata del racconto di Poe, sulla sua scrivania di filosofo fin dal 1889. Non è un caso se gli unici che glielo rinfacceranno saranno i suoi avversari neotomisti, Jacques Maritain, ad esempio¹¹. Guidati dal loro infallibile fiuto poliziesco capiranno fin da subito che cosa “ne va” veramente nella metafisica della durata creatrice e nella libertà bergsoniana: “ne va” del possibile, del dispositivo potenza-atto, della contingenza dell'ente e, quindi, di Dio causa trascendente e dell'Uomo come “eccezione sovrana” nel cuore della creazione. Nell'indeterminazione senza contingenza, in una libertà che crea il possibile, in questi strani ossimori che si presentano come veri e propri “arcani” per il pensiero logico, sospetteranno l'avversario di sempre: il “panteismo”¹². Perché di questo “mostro”, che ha agitato i sonni dei dogmatici, il concetto forse più comprensivo è proprio quello che, senza mettere in gioco la sostanza

¹⁰ Id., *La Pensée et Le mouvant*, Puf, Paris 2013, pp.114-115 (corsivo mio).

¹¹ Cfr. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Riviére, Paris, 1930, (1° ed. 1914). Si veda, a questo proposito, il mio saggio *La metafisica naturale dell'intelligenza umana (Maritain Lettore di Bergson)*, in appendice a Rocco Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Torino 1990, pp. 207-231.

¹² Cfr. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, cit., p. 320.

“Dio” e la sostanza “mondo” e i loro rapporti, si richiama alla perfetta equazione megarica fra natura, potenza e atto: dove la potenza non è mai in pausa, dove la natura è il suo stesso atto in atto, senza residui ontologici di sorta, senza possibilità che volteggiano più in alto del reale, là fiorisce ciò che la tradizione ha raccolto sotto la sigla “panteismo”.

2. Il labirinto della libertà

Che il determinismo sia un errore e che la “contingenza” sia una illusione è affermazione categorica che conclude, nel *Saggio* del 1889, la fenomenologia bergsoniana dell’“atto libero”. Di esso si dice che ne abbiamo una certezza di altro ordine rispetto al sapere riflessivo. Sentiamo *che* siamo liberi, ma questa certezza svanisce come neve al sole non appena dirigiamo il nostro sguardo su di essa per farne un “oggetto” di riflessione. Una volta “detta” e “definita”, la libertà che sentiamo incontrovertibilmente certa diviene un “oggetto” sul quale si esercita tutto il nostro scetticismo. “Ogni definizione della libertà darà ragione al determinismo”¹³. Per questo la sola via “bastarda” per accedere, nella riflessione, all’irriflesso che la precede sarà la via del “paradosso”. E le pagine del *Saggio* di paradossi ne contengono a profusione.

Cominciamo dal più clamoroso. Bergson si presenta dinanzi a una arcigna commissione di esame con una tesi dottorale sulla libertà contro il determinismo positivista e la illustra con esempi che lasciano stupefatti. Da che mondo è mondo, anche senza ricorrere alla filosofia, la descrizione dell’atto libero sembrerebbe implicare il vocabolario psicologico della *scelta*. La libertà è la libertà del libero *arbitrio*. Sono libero se, nel “punto” 0, raffigurato dalla divaricazione delle braccia della Y, *in eodem instanti et pro eodem instanti*, come diceva il dottor sottile, *posso*

¹³ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 139.

i *contrari* (raffigurati dalle due braccia della Y con le tendenze OX e OZ). Il giovane dottorando decide invece di parlare un'altra lingua che pare smentire ogni autonomia del soggetto, anzi che ne inficia fin da subito la "sovranità" (il libero arbitrio). Questa, anche per il senso comune, consiste nel fatto che il soggetto, situato in O, si sente "capace" e, dunque, padrone di possibilità opposte (OX o OZ). Ma la potenza dei contrari discende da una potenza ancora più originaria, che è il vero senso della potenza aristotelicamente (e antimegaricamente) intesa. La sovranità del soggetto che può i contrari ha la sua radice in una potenza che può esonerarsi dal passare all'atto: una potenza può OX o OZ innanzi tutto perché *può non* OX o OZ, perché può sussistere come *pura potenza* indipendentemente dall'atto. Non c'è vera potenza sovrana, nel senso di *Metaph. IX, 3*, se non là dove vi è questa sorta di *nulla che è*, questa *differenza* del soggetto *che può* da ciò che può. Senza una potenza che si "ha" (che si "possiede") *a distanza*, come una proprietà che si può sempre deporre, non c'è *arbitrio sovrano*. Il dualismo potenza/atto è il fondamento del libero arbitrio e il Novecento, con la sua nozione di "esistenza" come "aver da essere", la farà propria¹⁴.

Bergson invece afferma che siamo liberi quando i nostri atti *emanano* dalla nostra intera personalità, quando la *esprimono*, quando hanno con noi quella indefinita *somiglianza* che si riscontra tra l'artista e l'opera¹⁵. *Emanazione, espressione, somiglianza*: il vocabolario è neoplatonico. Non possiamo soffermarci qui sulla straordinaria importanza di Plotino per filosofia di Bergson (già ai tempi del *Saggio*)¹⁶. Ci basti osservare che per Plotino la generatività del Principio, *to eph'emin* (ciò che dipende da noi), per essere compresa

¹⁴ Un sua recentissima riformulazione la si trova in P. Virno, *Avere*, Boringhieri, Torino 2020.

¹⁵ Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 107-111.

¹⁶ Cfr. F. Leoni – R. Ronchi, *Psiché. Bergson Lettore di Plotino*, Introduzione a Henri Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École Normale Supérieure*, Textus, L'Aquila 2019, pp. 11-34.

doveva essere liberata dalla sua interpretazione aristotelica e antimegarica «affinché , scrive, non ci accada di distinguere da un lato “potenza” e dall’altro “atto”, e per di più un atto che ha ancora da venire»¹⁷. L’immagine umana, troppo umana, della “scelta” è allora non solo inadeguata ma procede proprio nella direzione contraria. Infatti Bergson, poche pagine dopo, radicalizzerà ulteriormente la propria tesi sull’atto libero, quasi a voler fugare ogni possibile equivoco, paragonandolo nientemeno che a «un frutto troppo maturo» che si stacca dall’albero¹⁸. L’esempio è talmente sconcertante da far quasi supporre un intento provocatorio. Come può la caduta di un frutto “troppo” maturo essere preso ad esempio dell’atto libero? Un frutto “troppo” maturo “non può non” staccarsi dall’albero! È, come si suol dire, “nell’ordine delle cose” che cada. È evidente che con il ricorso a questo esempio, così come al vocabolario neoplatonico, Bergson si prefigge due obiettivi teoretici: 1) sul piano logico-epistemologico escludere ciò che per la metafisica è il contrassegno della libertà umana, vale a dire la “potenza dei contrari”, la scelta, la capacità di cui un soggetto “disporrebbe” nella misura in cui può esonerarsi dal passaggio all’atto; 2) sul piano metafisico rubricare l’atto libero in un dominio non più solo psicologico, ma assegnarlo al dominio del

¹⁷ Plotino, *Enneadi*, (Trattato 39) VI 8 1, 11-13.

¹⁸ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 113. Equivoco alimentato anche da altre descrizioni bergsoniane dell’atto libero che hanno fatto fiorire interpretazione irrazionalistiche ed estetizzanti del bergsonismo. Gli atti liberi, dice Bergson, sono “rari” (*ibid.*, p. 108). Intere esistenze possono consumarsi senza conoscere la vera libertà. Gli atti liberi si presentano con il tratto della discontinuità rispetto al corso ordinario della vita e si segnalano per l’assenza di un motivo che li giustifichi: “quanto più profondamente siamo liberi, tanto più si manifesta l’assenza di ogni ragione tangibile” (*ibid.*, p. 110). “Vogliamo sapere in base a quale ragione ci siamo decisi, e scopriamo che l’abbiamo fatto senza ragione, e forse perfino contro ogni ragione. Ma, in alcuni casi, questa è la miglior ragione” (*ibid.* p. 109). L’atto è libero perché infondato? È il “bel gesto” in odore di protofascismo dannunziano? Nient’affatto. La discontinuità, di cui parla Bergson, concerne l’io meccanico, superficiale, l’io che è agito e non agente. Dove c’è, spinozianamente, un io che è causa adeguata delle proprie azioni, l’atto libero è espressione dell’io “tutto intero” (*ibid.*, p. 107). L’immanenza dell’atto è assoluta, “e l’atto sarà tanto più libero quanto più la serie dinamica a cui si ricollega si identificherà con l’io fondamentale” (*ibid.*, p. 108)

vivente. In queste pagine, solitamente ascritte a un Bergson "psicologo", interessato soltanto a far risaltare la differenza della coscienza-durata dalla natura-spazio omogeneo, l'atto libero è così riportato all'atto del vivente come un suo caso. Bergson lo afferma a chiare lettere: la libertà «consiste in un progresso dinamico in cui l'io e gli stessi motivi sono in continuo divenire, come veri e propri esseri viventi»¹⁹. Un "progresso" è una attualizzazione dal quale il soggetto, quale che sia, un "io" o un frutto troppo maturo, non può esonerarsi.

Biologizzare l'atto libero non significa certo meccanizzarlo. Bergson sta infatti parlando in nome della libertà contro l'errore del determinismo. Seppure espressa in un linguaggio forse ancora involuto, la sua tesi è già quella contenuta ne *L'évolution créatrice* (1907). L' "io", dice il giovane dottorando, non va inteso come una cosa che cambia nel tempo. L' "io" è un progresso, un farsi, un *mouvant*. L' "io" è un atto, ma è un atto in atto non un atto compiuto. Il cambiamento è sostanziale e non predicativo. Rispetto a questo "assoluto del passaggio", che è il solo essere effettivo, l' "io" che la psicologia metafisica cercava al fondo del cambiamento, ma anche quel fascio di percezioni senza sostrato che restava, per la psicologia empiristica, dopo il fallimento della psicologia metafisica, sono solo il prodotto di un'analisi riflessiva. È a giochi fatti, quando il passaggio in atto è diventato un passato per uno sguardo di sorvolo o, come dice Bergson, quando il tempo è stato proiettato nello spazio omogeneo, che appaiono sulla scena l'io sostanza metafisica o il fascio di percezioni sintetizzato secondo le leggi dell'associazione. E lo stesso deve dirsi per i motivi che spiegherebbero l'atto determinandolo: anch'essi non sono prima di esso, come cause, ma dopo di esso, quando si dipiegheranno agli occhi della riflessione. Il loro tempo è il futuro anteriore. Diverranno i motivi che

¹⁹ Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 117.

spiegano l'azione quando l'azione sarà compiuta. Allora non ne saranno solo i motivi *possibili* ma anche quelli *necessari*. Al presente – un presente continuo – c'è però solo il *quod* dell'atto *in atto*, che è libero nella misura in cui è causa di se stesso, sebbene possa darsi come “oggetto” (come *quidditas*) solo rifratto nel prisma del linguaggio, dove la sua libertà viene meno, lasciando a disposizione del nostro sapere solo il corpo morto del “meccanismo”.

Fin dalle prime righe del terzo capitolo Bergson fornisce il lettore di un filo rosso per orientarsi nel labirinto della sua megarica “libertà”: il sentimento irrefutabile della libertà di cui vi parlo, dice, è il sentimento della propria “spontaneità” e, aggiunge, l'idea di spontaneità «è incontestabilmente più semplice di quello di inerzia», base invece della meccanica²⁰. Virare la libertà nella spontaneità, fa sì che quel progresso in cui consiste l'atto libero possa poi essere illustrato con lo scandaloso esempio del frutto troppo maturo che cade dall'albero. Lo “spontaneo” è infatti il mediatore tra l'ambito morale, nel quale normalmente poniamo la “libertà”, e l'ambito naturale, nel quale normalmente cogliamo la “necessità” di cui il principio di inerzia è espressione compiuta. Ne consegue che quando sentiamo immediatamente la spontaneità, partecipiamo intuitivamente della natura che vive. Il dominio di una libertà senza possibilità incrocia quello della *natura naturans* e ne sposa la stessa forma processuale (“progresso”) che non è né contingente né necessario.

Un simbolismo grossolano

Siamo forse ancora lontani dall'apprezzare la novità radicale dell'antimeccanicismo bergsoniano. Per pensare un reale che è durata creatrice di imprevedibili novità dobbiamo, ci dice Bergson, emendarlo da quel *modo*, il possibile bilaterale, che pare essere la condizione stessa della creazione e del nuovo. Se, anzi, diamo una

²⁰ *Ibid.*, p. 92.

lettura dell'indeterminazione fondata sulla contingenza ci consegniamo nudi in mano al nemico, il quale avrà sempre ragione a mostrarci che il possibile a cui ci aggrappiamo, per dimostrare la libertà (il nostro *potere di non*), era soltanto un fantasma generato dalla nostra ignoranza della catena delle cause. La nostra illusione sulla possibilità genera insomma l'“errore” del determinismo che vorrebbe confutare!

I difensori della libertà ragionano tutti come Duns Scoto in *Lectura I* 39. Il loro simbolismo è quello della Y che il giovane Bergson dichiara “grossolano” in barba alla celebrata sottigliezza del dottore scozzese che lo ha promosso a illustrazione pressoché definitiva delle dinamiche dell'atto libero. In O, dicono, avremmo potuto prendere la strada che ci portava a X invece che a Z. Non abbiamo forse esitato? Non siamo forse stati tormentati e indecisi sul da farsi? E quell'indecisione come quel tormento di che cosa era segno se non della nostra libertà in O? Nello schema a Y, O è il punto in cui la volontà è una pura potenza dei contrari che precede la volizione (OX invece di OZ). La determinazione della volontà a volere questo o quello, cioè ad attualizzarsi, è *posteriore* all'evento della volontà che, in sé, è libera «ad actus oppositus (ut ad volendum et nolendum, et amandum et odiendum)», come scrive magnificamente lo scozzese²¹. Con il punto O si affaccia sulla scena della metafisica la “contingenza sincronica” che presto diventerà senso comune nella filosofia europea: i due contrari sono dati realmente *in eodem instanti et pro eodem instanti*²². Hanno *realtà* come contrari senza avere *esistenza attuale* (il contraddittorio non può avere attualità).

Come Bergson confuta questo simbolismo illustre? Innanzitutto denunciandone appunto il carattere *simbolico*. Già rappresentare l'esitazione con un punto è una fallacia gravida di equivoci. Un

²¹ J. Duns Scotus, *Contingency et Freedom. Lectura I* 39, Editor: Research Group John Duns Scotus, Springer Science + Business Media Dordrecht, 1994, p. 108.

²² *Ibid.*, p. 118.

punto non ha dimensionalità. Un punto non si estende. L'esitazione – che faccio? Vado verso X o verso Z? – è invece una durata. L'esitazione è un intervallo. A raffigurarla funzionerebbe allora meglio una linea curva, ad esempio un microporzione della via accidentata che mi ha portato là dove effettivamente sono andato, a X, a esempio. Il punto fa astrazione dal vissuto della mia inquietudine che è parte integrante del percorso. Nell'esempio scandaloso del “frutto troppo maturo”, l'esitazione creatrice è nominata in quel “troppo” che non indica uno stato puntuale, omogeneo agli altri punti dello spazio, disteso sulla “linea retta” del tempo, ma un blocco di “durata reale”, una intensità, che genera una curvatura nello spazio. In secondo luogo, una raffigurazione secondo lo schema Y del percorso svolto e delle sue alternative possibili (da 0 verso X o Z)

potrà essere costruita solo se si assumerà l'ipotesi di una deliberazione compiuta e di una decisione presa. Potrete sì tracciarla in anticipo, ma solo perché supporrete di essere già arrivati al termine, e di assistere con l'immaginazione all'atto finale. Insomma, questa figura mi permette di vedere l'azione già compiuta, e non mentre la sto compiendo²³.

In altre parole, senza riflessione oggettivante, senza proiezione del tempo vissuto nello spazio, senza il raddoppiamento di un soggetto in sorvolo che accompagni passo a passo l'azione che sta compiendo, niente schema a Y, nessuna competizione fra dei possibili, nessun «rapporto di quest'atto con ciò che non è o con ciò che avrebbe potuto essere»²⁴. Senza riflessione nessuna contingenza sincronica. Ma non era la spontaneità irriflessa dell'atto in atto ciò di cui si andava in cerca? La natura, di cui partecipiamo nell'atto libero, forse, “riflette”? La natura “sceglie”? È un soggetto sovrano che dispone del potere di/potere di non? Non si sta forse proiettando in tal modo la forma del *poiein* umano, del fare demiurgico-artigianale, sulla potenza *naturante* della natura?

²³ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 115.

²⁴ *Ibid.*, p. 117.

Un antropomorfismo, questo, che si ritrova agente anche nelle più raffinate interpretazioni contemporanee della meccanica quantistica. Basti pensare alla "lettura modale" proposta recentemente da Michel Bitbol, per il quale

la situazione di un soggetto umano di fronte a una scelta d'azione (cioè il punto 0 della potenza dei contrari) (...) costituisce il più appropriato termine di paragone in tutte le configurazioni epistemologiche in cui l'intervento della categoria del possibile è altro da una semplice comodità di pensiero²⁵.

Come è il caso, appunto, della meccanica quantistica, per la quale il possibile bilaterale (la sovrapposizione degli stati) ha uno statuto reale senza essere attuale, proprio come avveniva per la *potentia logica* del dottor sottile. *Last but not least* l'illusione degli avversari del determinismo fornisce al determinista le armi finali per il suo definitivo trionfo. Il determinista, dopotutto, obietterà al sostenitore del poter essere altrimenti che le cose sono andate come sono andate. Dio non gioca a dadi. Non fingerà dunque di ignorare l'esito finale la cui conoscenza è presupposta dallo schema Y. E concluderà impeccabilmente che "se l'esperienza mostra che ci si è decisi per X, nel punto 0 non si dovrà porre un'attività indifferente, ma, al contrario, un'attività che malgrado le visibili esitazioni, già da prima era diretta nel senso OX" (114)

3. Un megarismo bergsoniano?

La filosofia megarica è detta essere una sofistica eleatica. Vi sono buone ragioni a favore di questa interpretazione che non può essere discussa in questa sede. Sicuramente il Bergson docente di storia della filosofia al Collège la condivide. Stando a essa il megarismo è la filosofia del determinismo che annulla ogni libertà e ogni contingenza. Ma il giovane dottorando, come il maturo filosofo che, nel 1934, licenzia il suo "discorso sul metodo",

²⁵ M. Bitbol, *La pratique des possibles. Une lecture pragmatiste et modale de la mécanique quantique*, Hermann, Paris 2015, p. 30.

megarizza senza avvedersene proprio per fondare metafisicamente l'indeterminismo. Involontariamente ci offre così una chiave d'accesso inedita al pensiero dei megarici di cui non possiamo non tener conto ritornando a quegli arcaici filosofi. *Dopo Bergson* possiamo riconsiderare la loro impresa teorica. Siamo, per così dire, "autorizzati" a chiederci se quei bizzarri pensatori, amanti del paradosso e dell'eristica, fossero veramente i guardiani arcigni dell'essere parmenideo, i nemici giurati di ogni cambiamento, i teorici *ante literam* del più inflessibile determinismo positivista. Sono domande impegnative che richiederebbero una appropriata elaborazione in sede storiografica. Possiamo però affermare che l'uso che Bergson fa dell'argomento principe dei megarici sembra poter problematizzare questa interpretazione.

I megarici, lo sappiamo da Aristotele, enunciano quella che Nicolai Hartmann ha chiamato la «legge di possibilità del reale»: qualcosa è possibile solo nel caso in cui sia effettivo, qualora non sia effettivo non è allora neppure possibile²⁶. Da questa tesi se ne può ricavare, come è stato fatto, il determinismo meccanicista più intransigente (l'ipotesi Laplace, per intenderci). La legge della possibilità del reale si converte infatti immediatamente nella "legge della necessità del reale", secondo la quale ciò che è realmente effettivo è ipso *facto* realmente necessario, ma, ed è questa l'opzione rivoluzionaria bergsoniana, se ne può trarre una conseguenza indeterministica e antimeccanicistica: non l'indeterminismo della contingenza e del poter essere altrimenti, non l'indeterminismo a tinte antropomorfiche della "scelta", ma l'indeterminismo del processo o del progresso dinamico.

Secondo il Bergson del *Saggio*, contrariamente a ciò che avviene nei sistemi dinamici chiusi, nei quali il tempo non fa nulla (tutte le equazioni della scienza fisica sono infatti caratterizzate da reversibilità e simmetria), per il vivente il tempo costituisce

²⁶ N. Hartmann, *Possibilità ed effettività*, cit., pp. 235-242

indubitabilmente un "guadagno". Il tempo, insomma, fa qualcosa. In questo consiste la libertà ontologica del vivente. E che cosa fa? *Crea del possibile*, cioè elabora le condizioni di possibilità del suo stesso esistere attuale, le quali evidentemente non sono date prima secondo lo schema Y. Nei termini di un filosofo della biologia, che ha consacrato l'intera sua esistenza a contrastare il determinismo meccanicista in tutte le sue forme, Giuseppe Longo, il vivente è «una zona di criticità estesa nella materia»²⁷. Il suo divenire non presuppone uno "spazio delle fasi" dato, vale a dire un sistema di invarianti di cui esso sarebbe la realizzazione programmata, come è nei sogni di un certo biologismo, ma lo "spazio delle fasi" cambia e si costituisce in funzione del suo atto. Il sentiero si forma insomma simultaneamente al cammino. Percorrerlo è generarlo. Il che è un altro modo di dire che qualcosa diventa possibile solo quando è effettivo (legge della possibilità del reale). A fondamento di tutte le dottrine che misconoscono la creatività dell'evoluzione, scriverà Bergson ne *Il Possibile e il reale*, c'è l'idea «che la possibilità delle cose preceda la loro esistenza», ma se noi lasciamo i sistemi chiusi per applicarci al "mondo della vita" allora scopriamo che il possibile è incessantemente generato dal reale²⁸.

Quando Bergson coglie nella "esitazione" il segno della libertà posta al cuore del vivente non pensa dunque all'oscillazione tra possibili che precederebbe la "scelta". Pensa a un progresso accidentato, a una durata creatrice che si fa tramite negoziazioni con l'ambiente, rifunzionalizzazioni, esattamenti. Pensa il passaggio, l'atto del passare, o, come più tardi lo chiamerà, il *mouvant*, come l'essere stesso e denuncia la fallacia del linguaggio che sostanzializza questo passaggio facendone una *cosa* che passa, il divenire di un sostrato. Tutti paradossi che hanno reso celebri

²⁷ F. Bailly, G. Longo, *Mathématiques et sciences de la nature*, Hermann, Paris 2006, p. 76.

²⁸ H. Bergson, *La Pensée et Le mouvant*, cit., p. 109.

i megarici, facendone gli indiscussi campioni della eristica greca, ruotavano proprio intorno all'eterogeneità del linguaggio rispetto all'esperienza. Che sia il sorite o il terzo uomo, o il calvo o il cornuto, il paradosso denuncia sempre la stessa impossibilità per il logos di dire l'assoluto del passare. Ogni volta che ci prova si producono degli enti spettrali che si sostituiscono all'esperienza generando dei simulacri di realtà che i megarici si divertivano a demolire. Ma a essere messa in questione è sempre la pretesa veritativa del *Logos* non l'effettività del passaggio!

Forse i megarici non sono stati gli "amici delle Idee" del *Sofista* platonico, come in molti ritengono. Forse non sono stati gli intransigenti difensori della trascendenza. Forse erano filosofi del processo, immanentisti e panteisti. Il loro assioma di partenza era l'equazione perfetta *Physis = Dynamis = Energeia*: la natura non è nient'altro che potenza e la potenza non è nient'altro che atto *in atto*. Non ci sono pause tra la potenza e l'atto. La *ratio essendi* come la *ratio cognoscendi* di una cosa è ciò che la cosa fa e non può non fare: è l'insieme dei suoi effetti concepibili, al di là dei quali, non c'è letteralmente nulla che sussista *in sé*. È questa *continuità* che è stata fatta saltare dalla confutazione aristotelica del megarismo, grazie alla quale il "potere" è articolato a un "soggetto" che ne "dispone". Da essa si genera di quella "illusione" che il giovane dottorando Bergson denuncia come il "postulato comune" ai deterministi e ai loro avversari:

in breve, tanto i difensori che gli avversari della libertà sono d'accordo sul fatto di fare precedere l'azione da una specie di oscillazione meccanica tra i due punti, X e Y (Z nel nostro sistema di notazione). E, nel caso che io opti per X, i primi mi diranno: hai esitato, hai soppesato, e quindi Y (Z) era possibile. Mentre gli altri risponderanno: hai scelto X, avevi quindi una ragione per farlo, e se dichiariamo che Y (Z) era ugualmente possibile, dimentichiamo tale ragione; tralasciamo una delle condizioni del problema²⁹.

La diatriba secolare fra deterministi e i loro avversari lascia quindi "intatta" la questione della "vera" libertà. Bergson era

²⁹ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p.115.

tuttavia persuaso che bisognasse riaprire questa pratica per rispondere alle domande che la nuova scienza antimeccanicistica poneva alla filosofia, senza cadere nella esiziale illusione del possibile. Per questo, nel terzo capitolo della sua tesi di dottorato, getta un colpo d'occhio molto indietro nel tempo e ritorna, senza avvedersene, alla radice *megarica* del problema.

VALLORI RASINI

**ANTI-MECHANISMUS UND NEOVITALISMUS IN
HELMUTH PLESSNERS THEORIE DES LEBENDEN**

1. Die Grenzen des Mechanismus 2. Anti-Cartesianismus und Neovitalismus
3. Der Organismus als Ganzheit 4. Die Irrtümer des Neovitalismus

**ABSTRACT: ANTIMECHANISM AND NEOVITALISM IN THE
THEORY OF LIVING OF HELMUTH PLESSNER**

For the contemporary German Philosophical Anthropology, the confrontation with biology was considered indispensable. In order to construct the philosophy of nature at the basis of the theory of man, Helmuth Plessner discusses the difficulties encountered by mechanicism in the study of the living. An organism is not assimilated to a simple physical object: it is a subject organized as a totality (Ganzheit). For this reason, the requests raised by Neovitalism are very important, because they put mechanicism in front of its limits (as happened in the contrast between Köhler and Driesch). This does not mean for Plessner to embrace Neovitalism, but to recognize its value and fruitful impact on the conceptual and methodological transformations of contemporary science and philosophy.



**1. Die Grenzen des
Mechanismus**

Innerhalb der Strömung
der zeitgenössischen

deutschen philosophischen Anthropologie kam der wissenschaftlich fundierten Auseinandersetzung, vor allem im Bereich der Biologie, entscheidende Bedeutung zu. Helmuth Plessner, der die Theorie der Natur des Menschen innerhalb einer Naturphilosophie verankern wollte, vertrat nachdrücklich die Ansicht, man könne nicht einfach über eine Analyse der Debatte hinweggehen, die in den ersten

Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zwischen den Anhängern des Mechanismus und jenen des Neovitalismus innerhalb der Biowissenschaften geführt wurde. Bezogen auf ihre Positionen dachte Plessner, dass die neue philosophische Anthropologie hierzu eine brauchbare Alternative bieten könnte.

Plessner hat die neovitalistischen Theorien Hans Drieschs, des bekannten Experimental-Embryologen und Biophilosophen, deutlich vor Augen; dieser lehrte von 1920 bis 1921 in Köln, wo Plessner seine Lehrbefugnis erhielt (zusammen mit Driesch und Max Scheler) und wo er an seinem Hauptwerk der philosophischen Anthropologie *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (erschienen 1928)¹ arbeiten wird. Drieschs Position analysierend konzidiert Plessner dem Biologen, dass er es verstanden habe, die Grenzen des Mechanismus des späten 19. Jahrhunderts in der Erforschung des Lebenden, also im Bereich der Biologie, deutlich zu markieren. Wo aber liegen nun diese Grenzen?

Zum einen zeigt der Mechanismus eine substanzielle methodologische Unzulänglichkeit; sein typischer Reduktionismus vor allem, d. h. der Anspruch, die Komplexität biologischer Prozesse auf wenige und einfache Gesetze zurückzuführen, nach dem Vorbild erfolgreich angewandter physikalischer Verfahren, wird als unangemessen angesehen. Auch der Determinismus, besonders in seiner strengen Form, erweist sich als in der Biologie nicht anwendbar, da anerkannte Merkmale des Lebenden Spontaneität und Unbestimmtheit sind. Schließlich wird die Quantifizierung in Frage gestellt, die zwar nützlich ist und die Erkenntnis über die physikalischen und chemischen Vorgänge, die im Lebewesen ablaufen, erweitern kann, aber – so Plessner – dieses Wissen bezieht sich auf eine «Seinsebene», die sich von derjenigen unterscheidet, von der eine qualitative Bewertung des Lebenden ausgeht; handelt es sich aber

¹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in desgl., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.

darum, die Einzigartigkeit bzw. die individuelle Eigenartigkeit zu betrachten, dann gelingt eine Ausmessung nur selten und eher unzureichend.

Andererseits ist der theoretische und begriffliche Ansatz des Mechanismus unpassend. Ein mechanistischer Ansatz des Wissens begünstigt die Aufspaltung in einzelne Bereiche und fördert die Fragmentierung der Erkenntnis, so dass – trotz der Rückführung der Gesetze auf wenige, für alle Wissenschaften gültige Grundsätze – die Aufspaltung und die Verselbständigung der Forschungsbereiche größer wird. Diese Loslösung der Untersuchungsgebiete voneinander und der Verlust des Überblicks über das lebende System als Ganzes führt leicht zu einer Datenverunreinigung, z. B. wenn versucht wird, eine angemessene Untersuchung des Organismus zu erhalten, indem man ihn aus der Welt, in der er lebt, in ein Labor verlegt: Zwar lassen sich auf diese Weise bestimmte Funktionen genau untersuchen, die Absonderung von der Umwelt jedoch birgt die Gefahr, dass die Bedingungen für den Ablauf biologischer Prozesse verändert werden. Die Vorstellung, dass der Organismus ein einfacher Gegenstand ist – nach Belieben verleg- und zerlegbar – bringt ein Phänomen der De-Kontextualisierung mit sich, bei dem das Lebende vom Leben selbst getrennt wird.

Die Tendenz zur analytischen Auswertung der Welt mittels Darstellung resultiert natürlich aus dem Erfordernis seitens der Vernunft, die Erkenntnisse zu ordnen und deren Beziehungen untereinander zu organisieren, wie es in der westlichen Philosophie größtenteils hervorgehoben wurde. Aber angesichts der Realität des Lebenden scheint ein Perspektivenwechsel in der Untersuchung notwendig: Der aufspaltende Gesichtspunkt muss überwunden werden, ein vereinheitlichender muss akzeptiert werden; nicht die Partition ist zu begünstigen (für eine mögliche, lediglich artifizielle Neuzusammensetzung des Wissens), sondern die Gesamtheit des Objekts (im Grunde jedoch die des Subjekts) ist intakt zu halten. Plessner betont deshalb die Notwendigkeit eine homogene und einheitliche,

«inklusive» Erfahrungsrichtung anzunehmen, die die Komplexität des Lebens erkennen und bewahren kann; dies ist eine Erkenntnishaltung, die im Mechanismus keinen wirklichen Verbündeten finden kann².

2. *Anti-Cartesianismus und Neovitalismus*

Unter diesen Voraussetzungen versteht man, warum Descartes so unvermittelt ins Fadenkreuz genommen wird. Gerade für die Repräsentanten der deutschen philosophischen Anthropologie wird er zu einer Art Sündenbock, indem ihm die Missachtung der Besonderheit des biologischen Organismus vorgeworfen wird; neue Forschungsmodalitäten werden eingefordert. Descartes wird geradezu als Paradebeispiel für den modernen Mechanismus betrachtet. In Anwendung der Idee der Rückführbarkeit des Lebenden auf eine Maschine hat er einen mächtigen Impuls zu einem Ansatz gegeben, der das Lebende «entvitalisiert» und es auf einen Gegenstand unter anderen reduziert. Trotz seiner Bezeichnung als *Animale* ist das Tier nicht «mit Seele ausgestattet», sondern reine *res extensa* von analysierbarer körperlicher Materialität, die, wie jeder andere materielle Körper, mittels chemischer und physikalischer Forschung untersucht werden kann. Genau wie die von Menschen geschaffenen Maschinen können Körper, die scheinbar von einem spirituellen Prinzip angezogen werden, als ein Produkt ausgeklügelter «göttlicher Technik» betrachtet werden. So wie der tierische Körper, so lässt sich auch der des Menschen als eine Maschine betrachten. Sicherlich, Descartes' Mensch ist mit Psyche ausgestattet; daher ist er nicht wirklich ein einfaches Objekt unter anderen Objekten. Aber gerade mittels dieser Idee wird Descartes zugleich zum maßgeblichen Vertreter einer dualistischen Auffassung der Anthropologie: Der Mensch ist eine Verbindung von körperlicher Ausdehnung und *res cogitans*, er besteht aus einem materiellen und einem psychischen Prinzip, die sich über die Zirbeldrüse miteinander

² Siehe z.B.: ebenda, S. 48, S. 49, S. 58, 62.

in Beziehung setzen und koordinieren. Um zu erklären, was der Mensch ist, muss man ihn in zwei Teile, in zwei Substanzen zerlegen, von denen jede mit Hilfe eigenständiger begrifflicher und methodologischer Mittel ausgewertet werden kann. Die Körper-Maschine muss nach den mechanistischen Gesetzen der Chemie und Physik untersucht werden; die *res cogitans* durch die Psychologie und durch metaphysische Begriffswerkzeuge. Der Descart'sche Dualismus suggeriert, kurz gesagt, den «Ersten Akt» dieses Prozesses der Aufspaltung, die dann auch innerhalb des mechanistischen Wissens ihre Auswirkung haben wird. Es wird deutlich, wie Anti-Dualismus und Anti-Mechanismus verbündete Haltungen darstellen und wie daher das neovitalistische Denken, Plessner zufolge, bedeutsame theoretische Vorschläge machen kann. Im Allgemeinen begünstigen die Instanzen des Neovitalismus nicht die Hypothese einer Teilbarkeit des Lebens in Substanzen, sondern vor allem die Idee der Kontinuität zwischen Arten oder Stufen der lebendigen Realität. Der Mensch darf also nicht als ein Universum an sich betrachtet werden, das wesensmäßig von der übrigen organischen Welt getrennt ist; im Gegenteil, er muss, in Abwägung seiner Eigenartigkeiten, in Einheit mit den anderen Organismen zufolge der Entdeckung eines einzigen Lebensprinzips untersucht werden.

Zugleich unterscheidet der Neovitalismus aufgrund der Notwendigkeit, das Lebendige von der mechanistischen dinglichen Dimension zu befreien, den Organismus vom einfachen Objekt «im Wesen»: Das Lebende ist ein Subjekt, d. h. keine Maschine – um eine Metapher von J. von Uexküll zu verwenden – sondern ein Maschinist³. Im Gegensatz zu einem Physiologen, der die Prinzipien der mechanischen Wissenschaft anwendet und sich einer objektivierenden Weltanschauung bedient, muss der Biologe an einer gesonderten Sichtweise festhalten.

³ J. von Uexküll (mit G. Kriszat), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Julius Springer Verlag, Berlin 1934.

Für den Physiologen ist ein jedes Lebewesen ein Objekt, das sich in seiner Menschenwelt befindet. Er untersucht die Organe der Lebewesen und ihr Zusammenwirken, wie ein Techniker eine ihm unbekannte Maschine erforschen würde. Der Biologe hingegen gibt sich davon Rechenschaft, dass ein jedes Lebewesen ein Subjekt ist, das einer eigenen Welt lebt, deren Mittelpunkt es bildet. Es darf daher nicht mit einer Maschine, sondern nur mit dem die Maschine lenkenden Maschinisten verglichen werden⁴.

Wenn die Subjekt-Situation die lebenden Organismen verbindet, wird die Suche nach weiteren vereinheitlichenden Elementen überflüssig. Das Bestreben der vitalistischen Untersuchung führt nämlich in die Richtung einer Zusammenführung der Forschungsbereiche „im Vorfeld“, im Gegensatz zum mechanistisch-positivistischen Ansatz, der stattdessen «nachgelagerte» Ergebnisse getrennter Bereiche zusammenführt. Dieses Bemühen des Vitalismus wird von Plessner gewürdigt, der meint, eine ernsthafte anthropologische Theorie müsse sich in eine «Naturphilosophie» einordnen; sie müsse daher von der Bestimmung der gemeinsamen Grundlage der lebendigen Realität ausgehen und dann deduktiv die besonderen und spezifischen Merkmale der verschiedenen Organismen, die des Menschen inbegriffen, schlussfolgern. In seinem Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* unterbreitet er, gestützt auf die Anwendung unterschiedlicher, aber stets äußerst rigoroser Forschungsmethoden, den Vorschlag, die Kategorien des Lebenden vom Prinzip der «Positionalität» aus zu definieren, die in der Lage ist, die wesentlichen Konzepte der Struktur und der prozessualen Dynamik der organischen Realität zu produzieren, bis dahin, in der «Exzentrizität» die wesentliche Modalität der anthropologischen Natur zu erkennen⁵.

⁴ Ebenda, S. 2-3.

⁵ Vgl. V. Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia filosofica in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano 2013.

Diese Untersuchung, wie man so schön sagte, ist vor allem dem Denken von Hans Driesch zu verdanken, dem Plessner bescheinigte einen wertvollen Beitrag zur Klärung des qualitativen und wesentlichen Unterschieds zwischen einem organischen System und einem nicht-lebenden System erbracht zu haben. Darüber hinaus bot Drieschs Arbeit zahlreiche konzeptuelle Anregungen, die es Plessner – in geziemender Anlehnung – ermöglicht hatten, das theoretische Unterfangen der «organischen Modale» zu strukturieren⁶.

3. Der Organismus als Ganzheit

Die Bedeutung der Positionen Drieschs, der zum Vitalismus kam, nachdem er vergeblich versucht hatte, mechanistisch geprägte Theorien über die Struktur und Entwicklung des Organismus zu vertreten, zeigt sich in ihrer tiefsten Tragweite in der Auseinandersetzung mit Wilhelm Köhler über die Natur der Veränderungen, die innerhalb strukturierter Systeme auftreten können. Als hervorragender Gelehrter der Psychologie, aber auch des Tierverhaltens hatte Köhler 1922 einen Aufsatz über Gestalttheorie veröffentlicht, der eine frühere Studie über Zustandsänderungen bestimmter physikalischer Systeme wiederaufnahm, mit dem Titel *Die physischen Gestalten in Ruhe und in stationärem Zustand*⁷, in welcher die Möglichkeit behauptet wurde, den lebenden Organismus einer Gestalt anzugleichen, wie es auch in der anorganischen Welt geschieht. Aus seiner Sicht fallen ein «Ganzes» und eine «Gestalt» insofern zusammen, als sie darin übereinstimmen, mehr zu sein als die Summe ihrer Teile. Mit anderen Worten: «Ihre charakteristischen Eigenschaften und Funktionen können nicht aus Eigenschaften und Funktionen gewonnen werden, die den so genannten Teilen

⁶ Z.B. die Begriffe «offene Form» und «geschlossene Form»; Drieschs Beitrag zu Plessners Begrifflichkeit geht jedoch weit darüber hinaus.

⁷ Siehe W. Köhler, *Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie*, in «Jahresbericht über die gesamte Physiologie und experimentelle Pharmacologie», III,1, 1922, S. 512-539; und desgl. *Die physischen Gestalten in Ruhe und in stationärem Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*, Philosophische Akademie, Erlangen 1920.

entsprechen⁸». Wenn eine einfache Summe von Teilen zu einem Ganzen führt, in dem sich keine Veränderung der Teile ergibt, ergeben sich in einer Ganzheit hingegen durch die Zusammensetzung der Teile qualitative Transformationen des Ganzen. Dieses Phänomen – so Köhler – tritt jedoch nicht nur im lebenden Universum auf; auch in der Welt der unbelebten Materie, der Elektrizität oder der Chemie gibt es Konfigurationen, die nicht das Ergebnis einer einfachen Montage sind, sondern durch die Einführung bestimmter Elemente transformiert werden, indem sie sich neu konfigurieren und neue Eigenschaften zeigen. Hinsichtlich Köhlers Standpunkt erklärt Plessner:

Nimmt man in einem Dreierkondensatorsystem, dessen Kugeln miteinander leitend verbunden sind, von einer der drei Kugelkondensatoren ein Drittel der Gesamtelektrizitätsmenge weg, so bleibt die Ladungsgestalt mit zwei Drittel der ursprünglichen Elektrizitätsmenge erhalten. Man könnte von einer physikalischen Restitution sprechen. Wiederherstellung eines chemischen Gleichgewichts, einer Tropfenform u. ä. besagen das Gleiche⁹.

Im Gegensatz zu Köhler vertritt Driesch die Auffassung, dass in der anorganischen Welt so etwas wie ein Organismus nicht einfach gegeben wird, weshalb man genauer zwischen lebenden und nicht lebenden Systemen unterscheiden müsse. Plessner stellt sich in dieser Debatte ausdrücklich auf die Seite Drieschs und akzeptiert dessen Argument, dass es unangemessen sei, das Leben als Gestalt zu definieren. Wenn bestimmte physikalische Konfigurationen zutreffend als «Gestalten» bezeichnet werden können, dann muss man für einen lebenden Organismus eine andere Definition verwenden, da zwischen ihm und einem System anorganischer Teile ein wesentlicher Unterschied besteht, den man nicht ignorieren kann. Ein Lebewesen ist nicht nur ein «Ganzes» – wie man vielleicht auch einen bestimmten Kondensator oder ein elektrisches System nennen könnte – sondern eine «Ganzheit» mit Eigenschaften, die nicht zur anorganischen Welt gehören; die erste und grundlegendste ist die Autonomie, von der die Fähigkeiten zur Selbsterhaltung, Selbst-Regeneration, Selbst-Reproduktion usw.

⁸ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, zit., S. 143.

⁹ Ebenda, S. 143.

abhängen. Das Lebewesen ist also nicht nur «gestalthaft», sondern «übergestalthaft», mit besonderen und spezifischen Eigenschaften, die jede Umwandlungsfähigkeit der anorganischen Materie übersteigen. In Plessners Theorie bilden diese Eigenschaften, die aus dem Prinzip der «Positionalität» abgeleitet werden, eine Gruppe von Kategorien, die – um mit Helmholtz zu sprechen – «organische Modale» genannt werden. Plessner erklärt daher:

Als Verdienst kann der Vitalismus, wie immer sich die wissenschaftliche Lage gestaltet, für sich in Anspruch nehmen, daß er gegenüber vorschnellen Identifizierungen des Lebens mit Unbelebtem, insbesondere zur Zeit der noch ausschließlichen Herrschaft der analytischen Mechanik, den Blick für die organischen Modale wachgehalten und geschärft und, wenn auch hierbei über das Ziel hinausschießend, die Irreduzibilität der Modale als solcher, die Eigengesetzlichkeit einer nur anschauungsfähigen Schicht lebendiger Dinge betont hat¹⁰.

4. Die Irrtümer des Neovitalismus

Plessners Unterstützung für den Vitalismus findet an dieser Stelle jedoch ihr Ende, denn diesem unterlaufen seiner Meinung nach auch unverzeihliche Fehler. Driesch überlagerte in seiner Untersuchung experimentelle und philosophische Forschung, was zu einer unzulässigen Methodenvermischung führte. Die Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Methoden und Sichtweisen ist für das Wissen von grundlegender Bedeutung, solange sie sich nicht gegenseitig delegitimieren und solange sie auf der Ebene ihrer zuständigen Erfahrung bleiben, ohne sich gegenseitig zu ersetzen. Driesch hingegen erhebt den Anspruch, das Entelechie-Prinzip – um die Autonomie der organischen Prozesse und den Begriff der Ganzheit zu erklären – direkt auf wissenschaftlich-experimenteller Ebene einzuführen, wodurch sich ein Eindringen der philosophischen Spekulation in den Kontext der mechanistischen Erklärung des Realen ergab.

Bei zahlreichen Versuchen, die an der renommierten *Stazione Zoologica di Napoli* an der Stachelhäuterblastula durchgeführt wurden, konnte Driesch Phänomene beobachten, die mittels der

¹⁰ Ebenda, S. 162.

Instrumente, die das damals anerkannteste Untersuchungsmodell, das mechanisch-präformistische, zur Verfügung stellte, nur schwer erklärbar waren. Drieschs Forschungen wiesen eine gewichtige Komponente der inneren Zellaktivität nach, woraus er schloss, dass es zwar eine natürliche, jedoch nicht messbare finalistische Kraft gibt, die mit der Materie interagieren kann, indem sie ihre Prozesse aktiviert, unterbindet oder lenkt¹¹. Aber damit – so Plessner – wird in unzulässiger Weise vorgegangen. Wenn die Unzulänglichkeit eines theoretischen Systems festgestellt wird, reicht es nicht aus, «einen Flicker zu setzen», eine Lücke zu schließen, indem man sich das Vorhandensein eines unnennbaren und dennoch wirksamen Faktors ausdenkt, sondern man muss das gesamte Instrumentalsystem überprüfen und einheitliche Lösungen finden. Drieschs Instrumente wären zwar geeignet gewesen, hätte er seine Hypothesen innerhalb der Regulierungen des Mechanismus aufgestellt; so aber hätte er einen völlig alternativen Ansatz für biologische Prozesse verfolgen müssen. Stattdessen hat er sich darauf beschränkt, nicht mechanistisch erklärbare Phänomene dem Eingreifen einer unbekannten Kraft zuzuschreiben, die in den Augen der Wissenschaftler als nicht hinnehmbare Phantasterei erscheinen musste. Um darüber hinaus seine Position zu vertreten, überlässt sich Driesch einer Form der Anschauung, da die entelechiale Kraft in keiner Weise überprüfbar ist und nur ihre Wirkungen beobachtbar sind; für sich allein jedoch konstituiert die Anschauung zufolge Plessner ein oberflächliches und unzulängliches Mittel der Erkenntnis¹².

¹¹ Von H. Driesch fundamental dazu desgl. *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig, J.A. Barth, 1905; desgl. *Philosophie des Organischen (I-II)*, Leipzig, W. Engelmann, 1909; desgl. *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft und als System der Biologie. Ein Beitrag zur Logik der Naturwissenschaften*, Leipzig, Weizsäcker Engelmann, 1911²; desgl. *Der Begriff der organischen Form*, «Schaxels Abhandlungen zur theor. Biologie» 3, 1919; desgl. *Das Organische im Lichte der Philosophie*, «Atti del V Convegno Nazionale di Filosofia» (Napoli 5.-9. Mai) 1919, S. 615-625.

¹² Generell ist Plessner dem Intuitionismus gegenüber abhold; siehe H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, zit. S. 48-49.

Im Anhang zur zweiten Auflage der *Stufen* nimmt Plessner diese Frage einige Jahre später auf und erklärt nachdrücklich:

Nach meiner Überzeugung sind die Zeiten des Vitalismus für immer vorbei, der – und ich denke hier in erster Linie an Driesch – das Verständnis der Lebensvorgänge mit den Mitteln physikalisch-chemischer Analyse für unmöglich erklärt und deshalb einen Faktor ins Spiel bringt (Entelechie), der das, was die Analyse nicht schafft, komplementiert, selbst aber jeder möglichen Analyse sich entzieht. Ein solches Verfahren ist methodologisch unhaltbar, noch ganz abgesehen davon, an welchem Punkt faktisch die physiologische und biochemische Forschung gerade haltmacht¹³.

Natürlich hatten 1965 neue Untersuchungen der Entwicklungsphysiologie und bedeutende Fortschritte auf dem Gebiet der Biochemie, der Genetik und der Virologie die Biologie aus diesem Konfliktfeld entfernt. Der Mechanismus selbst hatte seine Physiognomie so tiefgreifend verändert, dass die vitalistischen Angriffe obsolet wurden: «Der Neovitalismus lebt von einer viel zu simplen Vorstellung von Mechanismus und Maschine, wenn er die sog. Maschinentheorie des Lebens bekämpft»¹⁴. Es blieb aber die Tatsache, dass ohne die Entschiedenheit der Gegner des Mechanismus die Lebenswissenschaften und die Philosophie des Organischen nicht vorangekommen wären.

¹³ Ebenda, S. 426.

¹⁴ Ebenda, S. 426-427.

S&F_n. 25_2021



STORIA

FRANCESCO PARISI

**DE LA CHRONOGÉNÈSE DE GUSTAVE GUILLAUME
AU SENS-ÉVÉNEMENT DE GILLES DELEUZE**

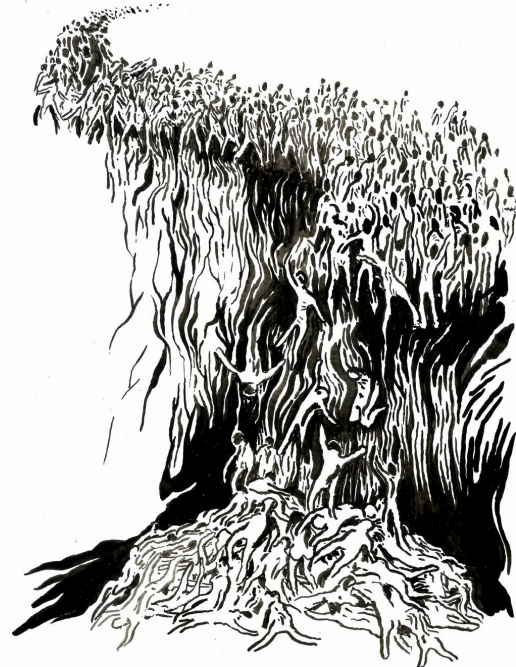
1. Introduction: Deleuze et Guillaume dans L'histoire de la philosophie et de la linguistique
2. Langue et temporalité 3. Conclusion: infinitif et quatrième personne du singulier

ABSTRACT: FROM THE CHRONOGÉNÈSE OF GUSTAVE GUILLAUME
TO THE SENS-ÉVÉNEMENT OF GILLES DELEUZE

While it is not possible to clearly establish a theoretical link between these two distinct scholarship, this article aims at shedding light on the relationship between the notion of the infinitive language defined by the linguist Guillaume in *Temps et verbe* (1929) and the concept of sense-event as defined by the philosopher Deleuze in *Logique du sens* (1969). This article suggests that in Guillaume's theory of the modes and times of a language (chronogenesis), it is possible to find already in germ the concept of the time of the infinitive that Deleuze also uses to illustrate the realization of the meaning (sens-événement) of certain linguistic propositions. This is the hypothesis that this article will attempt to prove.

**1. Introduction: Deleuze et
Guillaume dans L'histoire de
la philosophie et de la
Linguistique**

Nous pouvons certainement ranger Gilles Deleuze parmi les philosophes qui ont étudié la langue, bien qu'il ne soit pas considéré comme un philosophe du langage à proprement parler. Dans l'œuvre très vaste qu'il a produite, il s'est intéressé à plusieurs reprises à la langue et au langage naturel: depuis *Logique du sens*¹ et jusqu'à ses derniers livres sur le cinéma², Deleuze a vu dans la relation entre la



¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969.

² Id., *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983; *Cinéma 2. L'image temps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985.

philosophie et la linguistique un terrain fertile pour ses recherches de détail³. En outre, dans tout son travail, il est possible de relever des idées sur le temps dans son rapport au thème de la différence (fondamental dans le structuralisme) qui lui viennent tant de Ferdinand de Saussure que de Henri Bergson. Le temps, en tant que exprimé et représenté dans la langue, a été l'objet des recherches de Deleuze relativement à son concept de *sens-événement*. Il coïncide avec le temps infinitif de la langue et semble croiser la thèse du grand linguiste post-structuraliste Gustave Guillaume qui considère le système de la langue non seulement comme un système de signes ou de valeurs⁴, mais aussi comme un système de temps des verbes dans une langue historique, comme indiqué en *Temps et verbe*⁵.

L'observation empirique des langues historiques, sur les plans synchronique et diachronique, a eu des conséquences très fructueuses sur cette branche de la philosophie qui court tout au long du XXème siècle et qui fait suite à ce que l'on appelle le *Linguistic turn*. Commencé dans la seconde moitié du XIXème siècle grâce à des auteurs continentaux, par exemple Gottlob Frege et prolongé au XXème siècle avec Ludwig Wittgenstein, ce tournant avait finalement trouvé dans la philosophie du langage anglaise sa systématisation analytique⁶. D'ailleurs, Guillaume propose une vision théorique de la *Langue* très précise, étayée par des observations empiriques minutieuses des *Langues*, qui font par moments de sa linguistique une véritable philosophie du langage. Grâce à de vastes et riches descriptions théoriques des langues historiques, sa recherche promet aujourd'hui

³ En effet, dans G. Deleuze, *Pensée et cinéma*, cours n. 82 du 19 mars 1985, disponible sur le lien : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=92, nous trouvons une référence explicite à Guillaume.

⁴ A l'instar de F. de Saussure, *Cours de linguistique général*, Edition Payote, Paris 1922².

⁵ G. Guillaume, *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps*, Honoré Champion, Paris 1929.

⁶ Cfr. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, en «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», C, 1892, pp. 25-50; L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, publié par G.E.M. Anscombe et R. Rhees, Oxford 1953.

encore de grands développements. Certains philosophes, tels que Maurice Merleau-Ponty⁷ ou Deleuze lui-même (deux héritiers de la pensée de Henri Bergson), qui placent la langue et son fonctionnement au cœur de leur enquête, ont déjà par le passé été inspirés, pour une partie de leurs thèses ou concepts les plus importants, par les notions guillaumiennes (rappelons-nous que, pour Deleuze, la philosophie tout court est elle-même «création de concepts»⁸, et Guillaume est lui-même, de ce point de vue, un grand créateur).

Grâce à Antoine Meillet, qui avait été l'élève de Saussure et, plus tard, lui avait succédé à l'École pratique des hautes études de Paris, Guillaume a obtenu une préparation d'un certain niveau en linguistique historique et en grammaire comparée. Inspiré par une telle approche, il a essayé de créer les conditions pour établir des correspondances observables entre langues apparentées, mais aussi la relation systématique entre les termes synchroniques des temps verbaux dans tel ou tel état de langue historiquement donnée⁹. La partie du discours appelée «verbe» apparaît chez Guillaume, en particulier dans *Temps et verbe*, comme un «système de systèmes», c'est-à-dire comme la représentation linguistique du temps exprimée par le *système verbo-temporel* d'une langue, à partir du temps à l'infinitif¹⁰. Les modes et les temps d'une langue déterminée historiquement forment ensuite à leur tour un «système» auquel il donnera le nom de *chronogénèse*, un concept qui, pour être théorique, prend néanmoins toujours en compte les données linguistiques¹¹. Pour Deleuze, pareillement, la formation du *sens* implique directement le devenir et l'événement, c'est à dire l'action exprimée linguistiquement par un verbe. En effet, il écrit que «le

⁷ M. Merleau-Ponty, *La conscience et l'acquisition du langage*, dans «Bulletin de psychologie», CCXXXVI, 18, 1964, pp. 108-336; M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris 1964, pp. 226-259.

⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991, p. 8.

⁹ G. Guillaume, *Temps et...*, cit., pp. 3-5.

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

verbe est l'unicité du langage sous la forme d'un infinitif non déterminé, sans personne, sans présent, sans diversité des voix»¹². Comme on vient de le dire, il semble se référer directement à Guillaume, même si cette référence n'est pas explicitée; c'est une position à partir de laquelle Deleuze élabore à nouveau le concept du temps stoïcien de l'Aïon¹³, et en conclut que c'est l'infinitif même qui est l'Aïon. Ce concept, chez Deleuze, s'articule par ailleurs autour de la réflexion de Bergson sur le Devenir contenue dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et dans *Matière et Mémoire*¹⁴, où on peut trouver aussi la conception bergsonienne de la langue. Pour Deleuze l'infinitif, le verbe à l'infinitif, est le signifiant d'un devenir, il est le *sens-événement* entendu comme passage d'intensité sur un corps (parlant) émotionnel et intensif: c'est en partant de ce mode verbal exprimant le temps indéfini des événements que l'on peut ensuite construire le sens des énoncés exprimés par des formes conjuguées¹⁵.

2. Langue et temporalité

Si nous pouvons définir avec François Zourabichvili la philosophie de Deleuze comme une «philosophie de l'événement»¹⁶, (ce qu'elle est clairement dès *Logique du sens*¹⁷), peut-être pourrions-nous appeler la linguistique de Guillaume une «linguistique du temps» ou de la *chronogenèse* (ce qu'elle est certainement à partir de *Temps et verbe*¹⁸). La comparaison entre ces deux auteurs tournera donc principalement autour de ces deux œuvres et de leurs concepts

¹² G. Deleuze, *Logique du...*, cit., p. 216.

¹³ Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953; J. Sellars, *Aïon and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time*, dans «Collapse», III, 2007, pp. 177-205.

¹⁴ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Paris 1889; H. Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, Paris 1896. Les deux textes de Bergson sont cités ci-dessous à partir de la collection *Œuvres*, Édition du Centenaire, PUF, Paris 1991.

¹⁵ F. Zourabichvili, *Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze?*, Horlieu Éditions, Horlieu 1997.

¹⁶ Id., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994.

¹⁷ Id., *Logique du...*, cit.

¹⁸ G. Guillaume, *Temps et...*, cit.

respectifs relatifs à la temporalité: *Aïon* (temps verbal du *sens-événement*) et *chronogénèse* (système verbal-temporel des langues). Le but de cette réflexion est, donc, de montrer le lien de Deleuze avec Guillaume quant à sa conception du *sens-événement*, notamment en ce qui concerne le concept guillaumien de *chronogénèse*.

Pour ce faire, il est utile de considérer la langue comme une organisation de signes, un système de signes et de valeurs qui dans leur différenciation produisent du sens, selon la théorie de Saussure¹⁹. Cependant cette organisation, dans laquelle tous les signes acquièrent du sens grâce à leur positionnement mutuel, fonctionne à condition qu'il existe une conception chronologique du temps. C'est le principe de la linéarité du langage chez Saussure. La possibilité théorique de cette organisation syntaxique, sémantique, pragmatique et symbolique présuppose la possibilité du temps présent, ou d'un intervalle qui précède et suit d'autres intervalles, d'une section de mouvement qui est isolée des autres: on appelle cette temporalité *Chronos*.

Si le temps lui-même est bel et bien irréprésentable, selon Guillaume le sujet parlant peut le convertir en une image en le spatialisant: il s'agit de l'image-temps (qui se forme extérieurement à la ligne de *Chronos*, comme nous le verrons). Il existe un isomorphisme entre le balayage mental du temps et celui physique du sujet parlant (qui se réfère de nouveau au principe de la linéarité de l'acte de *parole* selon Saussure²⁰). Guillaume dit que le témoignage linguistique est le témoignage le plus important de l'image-temps, qui prend nécessairement la forme de l'axe de temporalité, pas seulement dans la langue. L'image-temps sous-tend toute représentation humaine du temps, et son processus de formation mentale a également été nommé «chronogénèse» par Guillaume. Pour se réaliser, la *chronogénèse* a elle aussi besoin d'un temps de formation. Le processus linguistique, évolutif en soi, est toujours

¹⁹ F. de Saussure, *Cours de...*, cit.; voir aussi la partie finale de la note 35.

²⁰ *Ibid.*, p. 103, 145 et 170.

un processus temporel ; bien que le plan sur lequel il agit soit inconscient, à chaque image-temps produite se connectera une forme verbale précise²¹. La langue, en effet, non seulement est un fait social (tant en termes de *langue* que de *parole*), mais elle est également une réalité interne à l'individu, comme Saussure aussi l'avait indiqué.

Selon Guillaume, l'utilisation des temps, des modes et des aspects verbaux sont trois expressions possibles et différentes du temps. L'image-temps est créée à partir de la *chronogénèse* grâce à une opération de la pensée (la *visée* de langue) qui réalise le temps et, dans le même mouvement, produit le verbe dans la langue. La *chronogénèse* se déplace du présent vers le futur et vers le passé, en représentant toutefois toujours une seule et unique chose, considérée à différents moments. Elle est une opération de la pensée qui s'articule en trois moments: le temps *in posse*, le temps *in fieri*, et le temps *in esse* (respectivement en puissance, en devenir et en réalité). De cette articulation découle l'ensemble des formes verbales de l'ordre temporel d'une langue donnée. Le temps *in posse* du français, par exemple, (utilisé par Guillaume pour son caractère analytique très abstrait) donne lieu à ces modes nominaux (ou *quasi-nominaux*) qui sont l'infinitif et le participe, avec leurs propres aspects; le temps *in fieri* constitue au contraire le subjonctif (peu réalisé dans une époque large et indivisée) et avec la réalisation du verbe au temps *in esse* (divisible en présent, passé et futur, le premier strictement limité tandis que les deux autres époques sont infiniment étendues) nous obtenons un mode d'articulation très large qui est l'indicatif. Le temps *in posse* qui génère infinitifs et participes est une dimension significative de la *chronogénèse*, qui privilégie notamment l'infinitif et le

²¹ G. Guillaume, *Temps et...*, cit., p. 12; voir aussi la *Premessa* de A. Manco à l'édition italienne de *Temps et verbe*: G. Guillaume, *Tempo e Verbo, Teoria degli aspetti, dei modi e dei tempi* (1929), tr. it. Quaderni di AION, nuova serie - 13, Napoli 2006, pp. 9-21.

participe présent, mais pas le passé²².

Le linguiste post-saussurien a inscrit la morphologie de l'infinitif dans la représentation architecturale des temps verbaux et dans leur genèse. L'une des dimensions syntaxique de la *chronogénèse* est, en fait, celle de la prospection: les modes temporels jalonnent le chemin modal qui va du virtuel à la réalisation par actualisation: de «l'incidence» à la «décadence». Décadent est le (participe) passé, «la forme morte du verbe», sa réalisation complète jusqu'à l'extinction, le (participe) présent et l'infinitif sont au contraire des formes vives, incidentes²³. C'est ce qui fait de ces deux formes des moyens privilégiés d'expression événementielle, selon la conception de Deleuze. En outre, alors que le présent est toujours en transition et peut être une actualisation de lui-même sans pour autant s'accomplir entièrement, l'infinitif seul est radicalement virtuel et a-perspectif. L'accompli, dirait Guillaume, est nul, inexistant, refusé.

Cela renvoie également à la thèse de Bergson sur la *durée* contenue dans l'*Essai*. Elle oppose la conscience à la langue, qui fixe la réalité dans les symboles et à laquelle échappe la réalité mobile et individuelle du sujet et de sa conscience²⁴. Ou encore, dans *Matière et mémoire* où est affirmé que la langue parlée, articulée en mots exprimés, n'est rien d'autre qu'une *mémoire-habitude* du corps qui ne concerne pas l'esprit (*mémoire-pure*)²⁵. La pensée pensée – dit Guillaume dans *Temps et verbe* – le déjà dit est la pensée désormais précipitée dans le discours qui s'oppose à la pensée pensante²⁶. Cette idée de pensée pensante implique, en effet, la conception du temps *in posse* et de l'infinitif. Le *chronotype* de l'infinitif, en tant que cellule élémentaire de la *chronogénèse*,

²² Id., *Temps et...*, cit., p. 23.

²³ *Ibid.*, pp. 69-71.

²⁴ H. Bergson, *Essai sur...*, cit., p. 87.

²⁵ Cfr. Id., *Matière et...*, cit., pp. 225-229.

²⁶ G. Guillaume, *Temps et...*, cit., p. 133.

est alors le signifiant du temps le plus virtuel. Une pensée non encore pensée qui présente une totale ouverture sur l'événement sans décadence et représente l'opposition la plus franche à l'accompli. Le temps fuit le verbe à travers le signe zéro qu'est l'infinitif (ou encore, selon l'heureuse formule de Deleuze, à travers «la quatrième personne du singulier»)²⁷: ici la virtualité et la simultanéité coïncident.

Sans une référence directe à Guillaume, nous serions surpris par le développement que Deleuze consacre au verbe à l'infinitif dans sa réflexion sur le devenir, la virtualité et le *sens-événement*. Car il s'agit ici du projet philosophique d'une «sémiotique pure» de la langue dans son rapport à la réalité. Dès lors, on peut supposer que Deleuze veut lui-même remonter le long de la *chronogénèse*: de *Chronos*, temps de la mesure conjugulée, à l'*Aïon*, temps de l'événement singulier indéterminé. La conception du temps dans lequel un sens se structure comme un présent plus ou moins étendu est ce que Deleuze appelle le *Chronos* en l'opposant à l'*Aïon*, la temporalité de l'instant qui ne cesse de se diviser entre passé et futur. Ce présent peut toutefois impliquer une certaine durée, il peut être plus ou moins distendu selon les cas: il est par exemple capable de se dilater jusqu'à englober et mettre en présence tout le temps qui, comme présent, diffère des autres présents en vertu de sa propre structure spatiale unitaire, laquelle synthétise et fournit une certaine durée (comme chez Bergson) en un seul acte de perception.

3. Conclusion: infinitif et quatrième personne du singulier

Il existe donc une autre conception du temps selon laquelle le présent n'existe pas et où le mouvement des objets de la langue (signes et valeurs) ne peut être verrouillé dans les positions (opposées) et dans les tensions différentielles. C'est la temporalité de l'événement et du devenir, celle que Deleuze, inspiré

²⁷ G. Deleuze, *Logique du...*, cit., p. 30. Voir la note 35.

par la philosophie stoïcienne, appelle justement *Aïon*, et qui permet de reconstruire le *sens-événement*²⁸. Le sens est la frontière d'une différence qui doit se développer en lui-même: il s'assoit soudainement dans le sens, dirait Bergson²⁹. Le *sens-événement* s'établit dans la différence, dans la dualité du paradoxe stérile, comme le dit Deleuze dans la *Logique*, concernant les énoncés très particuliers contenus dans *Alice's Adventures in Wonderland*, de Lewis Carroll, où le personnage principal est confronté avec les paradoxes d'objets impossibles, tels que «outre sans chat» ou la «flamme sans chandelle». Ils sont des objets sans patrie – dit le philosophe – purs événements idéaux hors d'un état de choses, fugaces et absurdes qui possèdent, malgré tout, une position définie, autrement dit un *sens*³⁰. L'événement est réel dans le passé et possible dans l'avenir simultanément, à un moment donné. Chaque présent implique une série de présents précédents et une série de présents successifs, tous distincts et déterminables.

L'*image-temps* proposée par Guillaume, en effet, subsiste seulement à la condition d'une certaine conception du temps, où seul le présent jouit d'une réalité réelle, où le passé est connaissable seulement s'il est offert à la mémoire comme un présent, et où le futur est prévu et calculé à partir de l'actualité³¹. La temporalité chronologique, au contraire, implique l'idée de permanence, d'identité et de temps cyclique: bien qu'elle passe par une série de changements, comme autant d'intervalles distincts dans la succession, un objet (de la langue) est encore reconnaissable en tant que tel, il conserve son identité au cours d'un cycle de variations possibles. Cet objet, extrait du devenir et offert comme un présent cristallisé, se construit grâce à la syntaxe précise des signes, grâce au jeu des positions relatives des éléments du langage, selon la théorie structuraliste de Saussure.

²⁸ *Ibid.*, pp. 192-193.

²⁹ H. Bergson, *Essai sur...*, cit., p.107.

³⁰ G. Deleuze, *Logique du...*, cit., p. 45.

³¹ G. Guillaume, *Temps et...*, cit., pp. 9-10.

Cependant, au début du siècle dernier, il y avait accord général parmi les linguistes pour dire que le problème le plus urgent de la grammaire, c'était de discerner les parties du discours qu'on devait considérer comme les plus importantes, Antoine Meillet et Joseph Vendryes, par exemple, reconnaissaient seulement au verbe et au nom le statut de parties du discours, alors qu'habituellement on en trouve dix dans les grammaires³². Leur linguistique réduit les parties du discours aux deux catégories les plus fondamentales: le nom et surtout le verbe à l'infinitif. C'est leur contribution la plus originale à la réflexion sémio-linguistique d'aujourd'hui sur la dimension personnelle et temporelle du verbe. L'infinitif est le point de réunion inattendu de la linguistique avec un courant philosophique contemporain qui a repensé les signes et les langages, le temps et la subjectivité. Pour Deleuze, en effet, l'infinitif est le *sens-événement*, entendu comme une expérimentation de la réalité dans sa dimension moléculaire, à laquelle on parvient à travers l'organisation du temps de la langue (*chronogénèse*) qui calque celui de la réalité événementielle.

Puisque le philosophe français n'envisage pas les idées par le biais de concepts, mais la matière à travers la perception, le devenir pour lui est la sensation réelle de la matière vibrante du monde dans sa nature intensive. Ce n'est pas une métamorphose, laquelle présuppose quelque chose de déjà-devenu – la forme décadente et morte du participe passé – mais un processus incident, présidé par l'instance générale qui habite le verbe à l'infinitif et que Deleuze appelle parfois, comme mentionné ci-dessus, la *quatrième personne du singulier*³³. Par exemple, les phrases proposées par Gilles Deleuze et Felix Guattari, et qui décrivent le devenir intense, subtile, moléculaire comme le *devenir* enfant, animal ou machine: «Hans devenir un cheval», ou bien «une guêpe rencontrer orchidée»,

³² Cfr. A. Meillet, J. Vendryes, *Traité de grammaire comparée des Langues classiques*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris 1953.

³³ G. Deleuze, *Logique du...*, cit., p. 166; voir aussi la note 35.

ou «regarder lui», et «se mourir»³⁴ ou même, enfin, comme dit le proverbe italien «vedi Napoli e poi muori» (dans cette langue à la deuxième personne du singulier du présent indicatif), qui devient en français «voir Naples et mourir» (à l'infinitif ou, comme mentionné ci-dessus, à la quatrième personne du singulier³⁵). Il s'agit de propositions linguistiques particulières où l'infinitif signifie la singularité d'un événement impersonnel et virtuel. L'infinitif est toujours univoque parce qu'il subsume linguistiquement tous les événements en un seul: «le verbe infinitif exprime l'événement du langage, le langage lui-même comme un événement unique, qui coïncide alors avec ce qu'il rend possible», écrit Deleuze dans la *Logique*³⁶. Et puisque l'événement (sens) est recueilli dans la langue à travers l'infinitif, ceci place l'intériorité du langage en contact avec l'extérieur de l'être: les actions et les passions des corps avec celles, incorporelles, de la langue.

La *chronogénèse* en tant que réalisation mentale dans le processus de formation de la temporalité de l'individu sous-tend son expression linguistique. Mais cette temporalité semble coïncider avec celle de la réalité, selon Deleuze: seuls le passé et le futur

³⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, p. 17.

³⁵ Cfr. A. Jacob, *Sens, énoncé, communication*, dans «Sociologie et socialisme», *L'Homme et la société*, XIV, 1969, pp. 193-199. Jacob ici constate que Deleuze dans la *Logique* après être «[...] parti du clivage de la relation causale chez les stoïciens, qui renvoie à l'existence d'une conjugaison des effets (G. Deleuze, *Logique du...*, cit., pp. 15-6), voit le sens se présenter «à la fois comme ce qui arrive aux corps et ce qui insiste dans les propositions» (*ibid.*, p. 151). Aussi, après la désignation, la manifestation et la signification, le sens, «quatrième dimension de la proposition» découverte par les Stoïciens, est «l'exprimé de la proposition» (*ibid.*, p. 30); il s'agit «d'un discours dissocié du sujet, art des surfaces et des doublures [...] savoir-faire de l'événement pur ou [...] quatrième personne du singulier [...]» (*ibid.*, p. 166). Cet article est aussi intéressant en raison de la relation entre le sens et le système qu'y discerne Jacob, bien qu'ici il ne mentionne jamais Guillaume, mais se réfère plutôt à Michel Serres et à Michel Foucault. Sur la relation entre les concepts de système chez Guillaume et chez Saussure, voir aussi F. Parisi, *Map of the Use of the Lexeme System in «Temps et verbe» by G. Guillaume. Towards Translatology Orientation*, dans «Studii de științăși cultură», X, 2, 2014, éditée par l'Université de l'Ouest d'Arad «Vasile Goldiș», Arad, p. 111, note.

³⁶ G. Deleuze, *Logique du...*, cit., p. 216.

existent. Ces dimensions trouvent leur origine dans l'instant qui les sépare et qui ne cesse d'être divisé dans les deux sens: le présent est insaisissable, on se trouve toujours dans le déjà-écoulé ou dans l'encore-à-venir. De même, selon Guillaume, le présent ne possède une existence distincte qu'en vertu de la juxtaposition d'une particule de futur à une particule de passé (*chronotype α et ω*)³⁷. Le *sens-événement* consiste alors toujours dans la production d'une différence entre le passé et l'avenir plutôt que dans la contemplation d'un présent égal à lui-même et déjà déterminé de manière consécutive à partir des présents qui l'ont précédé. Ceci, selon Guillaume, se réalise particulièrement à travers le temps *in posse*, où l'infinitif verbal est le mot qui porte en soi l'idée du temps qui peut être défini comme le temps intérieur à l'image-même de l'infinitif.

FRANCESCO PARISI insegna Storia e Filosofia al Liceo Classico J. Sannazaro di Napoli
franparisi@gmail.com

³⁷ G. Guillaume, *Langage et sciences du langage*, Presses de l'Université Laval, Québec 1969², p. 52.

S&F_n. 25_2021

ANTROPOLOGIE

VALLORI RASINI

MENSCHLICHE NATUR UND AUSDRUCK.

HELMUTH PLESSNERS STANDPUNKT

1. Der Mensch als Gesamtheit 2. Kreativität, Ausdruck und Kommunikation
3. Gesichtsausdruck 4. Lachen, Weinen, Lächeln

ABSTRACT: HUMAN NATURE AND EXPRESSION. THE POSITION OF HELMUTH PLESSNER

In Helmuth Plessner's anthropological theory, the human being is a psychophysical totality, in which reason and sensibility are deeply intertwined and produce its positional eccentricity. The human being is the subject endowed with a mediated and conscious relationship with himself and with the world. For this reason, his specific "modus vitale" translates into creativity, expression and linguistic communication, but not only. The face is a "mirror of the soul" and is the medium of some of the most significant expressions characteristic of human nature: laughter and crying, which are considered "borderline reactions" of behaviour, and the smile, widely symbolic and ambivalent.



1. Der Mensch als Gesamtheit

Bekanntlich verlangt der Mensch nach Selbstausslegung: Das Bedürfnis danach sich selbst zu definieren, den Sinn seines Daseins und des Daseins im Allgemeinen zu finden, ist ein Wesenszug des Menschen. Natürlich kann der Mensch aus seiner eigenen Perspektive – der eines auf eine bestimmte Weise und mit bestimmten Vermögen ausgestatteten Lebewesens – weder heraustreten noch diese außer Acht lassen; deshalb muss wohl eine anthropologische Theorie jeder anderen theoretischen, ethischen oder historischen Betrachtung vorausgehen.

Das ist der Standpunkt von Helmuth Plessner, der in seinem umfangreichen Werk die Natur des Menschen in jeder Hinsicht¹ erforscht, indem er die Zusammenarbeit der verschiedenen Wissensbereiche fördert und die Meinung vertritt, dass wissenschaftliche Forschung und philosophische Reflexion, die für eine umfassende Erkundung der anthropologischen Realität unabdingbar sind, auf gegenseitige und fruchtbare Ergänzung hinwirken sollten².

Gegenstand der Untersuchung ist eine psychophysische Einheit, eine komplexe strukturelle, biologische und rationale Gesamtheit, die eine so offensichtliche «Doppelheit» offenbart, dass sie jahrhundertlang die Forschung vereitelte und das größte Hindernis für die Klärung des ontologischen Status der menschlichen Natur darstellte. Die Lösung dieser Schwierigkeit ist weitgehend abhängig von der methodologischen Herangehensweise an das Problem und setzt voraus, dass man sich klar zum anthropologischen Dualismus positioniert, insbesondere zum Dualismus kartesianischen Ursprungs, der sowohl im wissenschaftlichen als auch im philosophischen Bereich vorherrschte. Die Feststellung, dass der Mensch gleichzeitig einer spirituellen und einer organischen Dimension angehört, rechtfertigt an sich nicht die «Zersplitterung» seiner Natur, die Rückführung seines Wesens auf zwei Substanzen bzw. Prinzipien; im Gegenteil, es ist notwendig, einen einheitlichen Standpunkt zu finden, ein einheitliches Strukturprinzip anzunehmen, das zur Erklärung der verschiedenen Aspekte führt, unter denen sich die komplexe und widersprüchliche Realität des Menschen zeigt.

In dem Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* aus dem Jahr 1928 legt Plessner die Grundlagen seines anthropologischen Projekts

¹ Seine Hauptarbeiten sind zusammengetragen in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften* I-X, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard und E. Ströker (unter Mitarbeit von R. W. Schmidt, A. Wetterer und M. J. Zemlin), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980-1985. Zu biografischen Angaben siehe seine *Selbstdarstellung* (1975), in: *Gesammelte Schriften* X, zit., S. 302-341.

² Vgl.: H. Plessner, *Moderner Wissenschaftsbegriff und philosophische Tradition* (1956), in: *Gesammelte Schriften*, IX, zit., S. 325-331.

fest: «Ohne Philosophie des Menschen», so Plessner, «keine Theorie der menschlichen Lebenserfahrung in den Geisteswissenschaften. Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen»³; es ist notwendig, von den elementaren Kategorien des Lebewesens auszugehen und durch eine minuziöse und komplexe Ableitung der wesentlichen Merkmale des Organischen mit der Rekonstruktion der verschiedenen «Stufen» der Natur fortzufahren, bis hin zur menschlichen Dimension. Die Absicht ist nicht, zu einer Metaphysik des Organischen zu kommen, sondern den logisch-ontologischen Rahmen der strukturellen Koordinaten des Lebenden zu ziehen, die für die Ausarbeitung einer polyvalenten Theorie dienen, die die Grundlage zur Erklärung der verhaltens- und zeitgeschichtlichen Realität des Menschen bilden kann. Diesbezüglich ist der Begriff der «Positionalität» fundamental, durch den die «Doppelaspektivität», in der sich die organische (und insbesondere die menschliche) Realität manifestiert, zur kategorialen Grundlage wird, die den einheitlichen Status des Lebenden garantiert.

Anders als der anorganische Körper, der einfach «ist», «nimmt» das Lebende (auch räumlich und zeitlich) Stellung als organisiertes System, das einem kontinuierlichen Entwicklungsprozess unterworfen ist. Nur der Organismus «hat» wirklich eine Umwelt und einen Körper und ist das Subjekt dieses «Habens». Aber nur der Mensch ist sich bewusst, ein Subjekt zu sein; er ist sich des Andersheit-Verhältnisses zur Welt, der Objektivität der Dinge, der Einzigartigkeit seiner Existenzform bewusst; nur der Mensch ist ein «Ich», nämlich völlig auf sich selbst reflektiert, eine selbstbewusste Individualität, ein exzentrisches Wesen⁴. Der Mensch erfährt fortwährend die Auswirkungen und Grenzen seiner Lage, und obwohl er in seinem existentiellen Zentrum verwurzelt ist, überschreitet er es, projiziert sich darüber hinaus. Deshalb erfährt

³ *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: *Gesammelte Schriften*, IV, zit., S. 63.

⁴ Vgl. ebenda, S. 360 ff.

er einen tiefen Bruch, einen Hiatus, der jedoch seine besondere Kompaktheit ermöglicht: Der Mensch «lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und Körper *und* als die psycho-physisch neutrale Einheit dieser Sphären»⁵.

Zur exzentrischen Wurzel des menschlichen Wesens gehört die Fähigkeit, die Isolation des Ichs umzuwandeln in eine Teilhabe an einer inter-subjektiven und sozialen Dimension⁶. Die Person teilt einen gemeinsamen Bereich, die Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehungen und der «Spiritualität» (die Mitwelt). Für Plessner ist der Geist weder Seele noch Bewusstsein. Gewiss, der Mensch ist Seele und Bewusstsein und er erfährt beides als eine Realität in der gleichen Weise, wie er sein Körper-Sein als real erfährt; aber der Geist begründet keine konkrete Realität: er stellt lediglich eine subjektiv-objektiv neutrale partizipative Sphäre dar, deren Möglichkeit von der positionalen Struktur selbst abhängt. Durch diese Sphäre projiziert sich der Mensch jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt; und gerade darin besteht sein Paradox: Subjekt gegenüber der Welt und Objekt für sich selbst, gleichzeitig und gerade deshalb entzieht er sich diesem Gegensatz⁷. In der Konkretheit des Lebens greift er in sein eigenes Wirkungsfeld ein, indem er lernt, mit den Mitteln des Verstehens, der Kommunikation, des mimisch-gestischen Ausdrucks eine Verflechtung materieller und spiritueller Daten zu handhaben und dabei stets eine gewisse Distanz – objektivierend, abstrahierend, entfremdend – zu der Gesamtheit der subjektiven und intersubjektiven Bindungen, in die er eingetaucht ist, zu wahren.

⁵ Ebenda, S. 365.

⁶ Siehe diesbezüglich von Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in: *Gesammelte Schriften*, V, zit., SS. 7-133.

⁷ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, zit., S. 379. Zu Plessners Konzeption bezüglich der Gesetze der menschlichen Natur siehe: V. Rasini, *L'eccentrico Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano 2013, S. 109 ff.

2. Kreativität, Ausdruck und Kommunikation

Die besondere Existenzform des Menschen bringt Kreativität, Ausdruck und Kommunikationsbedürfnis mit sich⁸. Als Ausdrucksform entsteht jedes Kulturprodukt aus natürlichen Elementen, aus Rohstoffen, die die Umwelt bietet; allerdings kommt ihm die Eigenschaft von Künstlichkeit zu. Weder Form noch Inhalt dieser Manifestationen sind a priori gegeben, lediglich die Art und Weise, wie der Zusammenhang von Form und Inhalt bestimmt wird, d. h. das allgemeine Gesetz der Ausdrucksmodalitäten des Menschen. Was also bestimmt ist, sind nicht die einzelnen konkreten Manifestationen, sondern das Verhältnis zwischen der positionalen Gestaltung des Menschen und der Ausdrucksfähigkeit als seinem „*modus vitale*“. Im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen stellt die kommunikative Äußerung für den Menschen eine zwingende Bedingung und ein nicht unterdrückbares Bedürfnis dar; seine Berufung zur Sozialität und sein «*zoon politicon*-Sein» hängen unmittelbar von der exzentrischen Natur ab. Diese beinhaltet eine scheinbar paradoxe Zusammensetzung des Zustandes der Bewusstseins-Immanenz und des Kontaktes zur Welt, definierbar als «vermittelte Unmittelbarkeit». Nach diesem anthropologischen Gesetz befindet sich der Mensch in einer «indirekt» direkten Beziehung zur Welt:

Exzentrizität der Position – so Plessner – läßt sich als eine Lage bestimmen, in welcher das Lebenssubjekt mit Allem in indirekt-direkter Beziehung steht. Eine direkte Beziehung ist da gegeben, wo die Beziehungsglieder ohne Zwischenglieder miteinander verknüpft sind. Eine indirekte Beziehung ist da gegeben, wo die Beziehungsglieder durch Zwischenglieder verbunden sind. Eine indirekt-direkte Beziehung soll diejenige Form der Verknüpfung heißen, in welcher das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten. Indirekte Direktheit oder vermittelte Unmittelbarkeit stellt demnach keine Sinnlosigkeit, keinen einfach an sich zugrunde gehenden Widerspruch dar, sondern einen Widerspruch, der sich selber auflöst, ohne dabei zu Null zu werden, einen Widerspruch, der sinnvoll bleibt, auch wenn ihm die analytische Logik nicht folgen kann⁹.

Der Mensch ist sich dieser Lage bewusst: Er erlebt sich als Körper und zugleich als etwas, das im Körper «enthalten» ist; sein

⁸ Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, zit., S. 396 ff.

⁹ Ebenda, S. 399-400.

Körperleib antwortet darauf und unterscheidet sich jedenfalls von jedem anderen Körper der Umgebung. Dieser Körperleib, den er also «hat» und der er «ist», stellt eine Begrenzung, ein Hindernis und einen Widerstand dar, aber zugleich das Mittel, den «Modus» der Kommunikation mit der Welt. Der Doppeltheit, in der der Mensch sich erlebt, steht die konkrete Einheit gegenüber, die er tatsächlich darstellt; eine Einheit, die auf der existenziellen Ebene ständig verwirklicht, gegliedert und neu kalibriert werden muss. Es geht nicht um die bloße Instrumentalisierung des Körpers durch ein Subjekt; vielmehr geht es um die Vermittlung des Lebenden mit sich selbst im Austausch mit dem Außen (und mit sich selbst). Die Komplexität dieser Beziehung liegt nicht in der tierischen Natur; das Tier kann seinen Körper sinnvoll nutzen, aber es ist sich dieser Instrumentalisierung nicht bewusst, da es sich nicht «von außen» sieht. Indem der Mensch sich «über» sich selbst und sein Dasein stellt, d. h. indem er ein selbstbewusstes Ich wird, erfährt er seine Situation in der Welt als «unmittelbar vermittelt». Plessner sagt dazu:

Nur in den Vermittlung durch meinen Körpers, der ich selbst leibhaft bin (obwohl ich – ihn habe), ist das Ich bei den Dingen, schauend und handelnd. Die nachweisbare Existenz von Zwischengliedern wie chemischen Prozessen, Bewusstseinsinhalten, Bildern und seelischen Vorgängen unterbricht – wie jede Analyse – für unser Verständnis den Sinn der Vermittlung; wie eine isolierte Darbietung der einzelnen Töne den musikalischen Sinn unterbricht. Im Zuge der Vermittlung dagegen erfüllen sie ihren Sinn: sich selbst auszulöschen, um die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen den Beziehungsgliedern zu schaffen¹⁰.

Im Rahmen der Plessner-Theorie stellt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit eine Grundlage dar, die jeden Versuch einer dualistischen Matrix in der Erklärung der menschlichen Natur obsolet macht. Dieser Struktur kann alles entsprechen, worauf wir uns beziehen, wenn wir über den *Homo Faber*, seine Verhaltensweisen und

¹⁰ H. Plessner, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, in: *Gesammelte Schriften*, VII, zit., S. 201-387; S. 247.

jede Tendenz zum Ausdruck, in seinen verschiedenen Manifestationen von Sprache, Mimik, Gestik sprechen¹¹.

3. Gesichtsausdruck

Unter den Ausdrucksformen spielen vor allem diejenigen eine besondere Rolle, die durch das Gesicht vermittelt werden: es ist eine bevorzugte Fläche für Position und Sichtbarkeit, ein wahrhafter „Spiegel“ der Seele¹². Denn obwohl der ganze Körper ein Ausdrucksmittel ist, übernimmt das Gesicht die Führungs- und Darstellungsfunktion der gesamten Person. Vom Gesicht aus blickt der Mensch nach außen und nimmt das Außen, nimmt Bilder, Töne, Signale als wichtigste Instrumente der Vermittlung auf. Die Stimme, die vom Gesicht her kommt und sich von ihm aus verbreitet, vermittelt die musikalische und sprachliche Kommunikation, und Verbalsprache ist, wie immer betont wurde, zweifellos eine außerordentlich effektive Form der Beziehung. Aber es sind andere Kommunikationsformen, an denen Plessner größeres Interesse findet. Das Lachen beispielsweise ist eine der Modalitäten des Ausdrucks, die aufgrund ihrer Einzigartigkeit schon immer große Anziehungskraft entfaltete. Das beweist eine umfangreiche Literatur humanistischer, psychologischer und wissenschaftlicher Art; Plessner jedoch interessiert sich für einen anderen, einen rein anthropologischen Gesichtspunkt: Für ihn ist es wichtig zu bestimmen, welche „eigentlich menschliche“ Bedeutung diese Erscheinung hat, die er für eng mit dem Weinen verbunden hält. Lachen und Weinen können – ebenso wie die verbale Sprache – als ein spezifisches Monopol der menschlichen Natur betrachtet werden¹³. Die

¹¹ Siehe zu diesem Thema: B. Accarino, M. Schloßberger (Hrsg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd 1, Berlin 2008; italienische Version: B. Accarino (Hrsg.), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano 2009.

¹² H. Plessner, *Lachen und Weinen*, zit., S. 250.

¹³ Vgl.: V. Rasini, *L'espressione non verbale: il riso e il pianto in Plessner*, in: "Rivi; italienische Version: B. Accarino (Hrsg.), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano 2009. *sta Italiana di filosofia del Linguaggio*", VII, 2, 2013, S. 123-135.

Vorstellung, dass Lachen und Weinen, die im allgemeinen als Sinnbild einer „Geisteshaltung“ verstanden werden, dem Menschen als Spezifikum angehören, ist alt und weit verbreitet. Deshalb werden Lachen und Weinen zu charakteristischen Formen für spezifisch menschliche Inhalte. Man denke beispielsweise an die klassische Darstellung der alten Philosophen Heraklit und Demokrit: der erste, weinende, Sinnbild des traurigen Gewahrseins des ewigen Werdens und der Vergänglichkeit der weltlichen Dinge; der zweite, Lachende, dagegen symbolisiert die Rücksichtslosigkeit dessen, der, nachdem er das unendlich Kleine und das unendlich Große erkannt hat, sie ehrt, indem er sich von der menschlichen Egozentrik verabschiedet. Aber hier sind das Lachen und das Weinen der Philosophen nur ein Mittel zu etwas anderem, sie sind Mittel zur Manifestation einer allgemeinen Einstellung gegenüber der Welt; so betrachtet bleiben sie auf derselben, eben symbolischen Ebene einer beliebigen Geste, eines besonderen mimischen Ausdrucks, eines intensiven Blicks, der Bewegung des Arms oder der Hand auf etwas hin.

Um ihre eigentliche Bedeutung zu erfahren, müsse man Plessner zufolge ihre Stelle im gesamten menschlichen Verhalten untersuchen. Dann würde sich herausstellen, dass Lachen und Weinen die Rolle von „Hauptmanifestationen“ als «Grenzreaktionen» spielen, d. h. «an der Grenze» des normalen menschlichen Verhaltens. Sie repräsentieren nicht einfach die beiden gegensätzlichen Gesichter der Stimmung – Freude und Traurigkeit – wie oft angenommen wird, denn es ist nicht unbedingt notwendig, dass die beiden Ausdrucksformen auf eindeutige und eindeutig positive oder negative Stimmungen zurückgeführt werden können. Lacht man etwa nicht auch in Momenten großer Verlegenheit oder Verwirrung und somit in Gegenwart einer alles anderen als positiven Stimmung? Und kann man nicht weinen, zum Beispiel in einem Moment intensiver und unerwarteter Freude? Deshalb ist eine Kurskorrektur notwendig: man darf die Erscheinungsformen nicht an die Gründe binden, die sie auslösen, sondern muss

verstehen, was für eine Situation – für den Menschen als Ganzes – sich ergibt, wenn diese Äußerungen auftreten.

4. Lachen, Weinen, Lächeln

Vom Standpunkt einer anthropologischen Analyse aus stellen Lachen und Weinen «Kapitulationen», Momente des Sturzes dar: Man gibt sich dem Lachen hin, man überlässt sich dem Weinen; sie bezeichnen «einen Verlust der Beherrschung, ein Zerbrechen der Ausgewogenheit zwischen Mensch und physischer Existenz»¹⁴. Sowohl im Lachen als auch im Weinen erlebt der Mensch einen Bruch, aber dieser Beziehungsverlust nimmt dennoch den Sinn einer Antwort an. Angesichts jeweils unterschiedlicher Situationen bewahrt der Mensch die Bedeutung seines Lebens und kontrolliert die Beziehungen, die ihn mit den anderen verbinden, indem er sich mehr oder weniger verhaltenskonsequent zeigt. In jedem Augenblick begegnet er den Umständen, indem er zuerst die ihm zur Verfügung stehenden Mittel beherrscht: Worte, Gesten, Grimassen, Bewegungen. Manchmal jedoch gestaltet sich die Situation entwaffnend, und der Mensch verliert seine Selbstbeherrschung und stürzt in eine unkontrollierte Reaktion, die dem rein physiologischen Mechanismus ausgeliefert ist: das passiert beim Lachen und Weinen, die eben deshalb als Phänomene «an der Grenze des Verhaltens» bezeichnet werden. Sie treten an die Stelle des üblichen Verhaltens, da dieses das Äußerste erreicht hat und keine angemessene Antwort mehr geben kann. Es handelt sich jedoch nicht um menschenunwürdige, gewissermaßen „unanständige“ Äußerungen. Obwohl sie Ausdruck einer „Kapitulation“ sind, werden Lachen und Weinen immer noch als bedeutungsvolle Reaktionen verstanden, als eine echte, die einzig mögliche Antwort für eine Person in einer Situation, die irgendwie „unmöglich“ geworden ist.

Lachen und Weinen sind jedoch keinesfalls austauschbar. Es handelt sich um Phänomene der gleichen Art, um Manifestationen der Befreiung

¹⁴ H. Plessner, *Lachen und Weinen*, zit., S. 273.

des Körpers von der psychisch-physischen Einheit des Menschen, und das allein rechtfertigt eine gemeinsame Behandlung, aber sie treten unter verschiedenen Bedingungen auf. Das Auftreten der einen oder der anderen Manifestation hängt nicht von den Gründen an sich ab, sondern davon, wie der Grund die Person trifft, es hängt ab von der Situation, die sich für sie ergibt. Mit dem Lachen wird eine Situation quittiert, die zugleich bindet und befreit, eine zweideutige und missverständliche Situation, in der die Un-Ernsthaftigkeit vorherrscht. Wenn der Mensch, obwohl er sich nicht wirklich in Gefahr befindet, nicht in der Lage ist, sein gewohntes Verhalten beizubehalten, weil der Sachverhalt nicht klar und eindeutig ist, entsteht eine Spannung, die nur der Ausbruch des Lachens lösen kann. Im Gegensatz dazu ergibt sich das Weinen, wenn die Situation die normale existentielle Polyvalenz auflöst, die der Mensch empfindet. Das Individuum, das sich dem reinen Körpermechanismus überlässt, wird davon zur Gänze erfasst, es wird unfähig, sich von ihm zu distanzieren. Das Lachen entsteht in jenen Situationen, in denen die Relativität der subjektiven Existenz angesichts der Macht eines als „absolut“ empfundenen Elements schwindet (ohne dass wirklich bedrohliche Umstände eintreten, die zur Flucht zwingen würden).

Und das Lächeln? Wie ist sein Status? Gewiss, das Lächeln erinnert zweifellos an die entschiedenere und lauterere Manifestation des Lachens, als handelte es sich um eine verkleinerte Form oder um sein Anfangsstadium. Selbst die sprachliche Formulierung scheint sich in vielen Fällen an diesen Eindruck zu halten: Wie beim deutschen Wort *lächeln* verweist auch *sorridere*, *sourire*, *sonrisa*, *osmijeh* oder *buzeqeshje* eindeutig auf das Wort „lachen“ in der jeweiligen Sprache. Diese Tatsache ist nicht unbegründet: Es kommt oft vor, dass das Lachen durch ein Lächeln ausgelöst wird oder mit einem Lächeln endet; oder es kommt vor, dass man sich gezwungenermaßen zurücknimmt und lächelt anstatt offen zu lachen. Aber unter diesen Umständen übernimmt vor allem die Mimik die

Führung. An sich, so Plessner, ist das Lächeln ein selbständiger Ausdruck mit eigener Charakterisierung und mit eigenen Vorkommnissen, weshalb es gesondert behandelt werden muss¹⁵.

Das Lächeln hat den hermeneutischen Status einer zentralen Ausdrucksform *sui generis*. Diese Zentralität verdankt sich seiner Polyvalenz, d.h. seiner außergewöhnlichen Plastizität, die es zu einem mimischen Verhalten macht, das die unterschiedlichsten Gemütsregungen vermitteln kann. Unter den Ausdrucksformen kommt ihm das Privileg zu, nicht an eine bestimmte Emotion gebunden zu sein; ein Privileg, das das Lächeln in den Dienst verschiedener und sogar gegensätzlicher Mitteilungen stellt und gleichzeitig seine Zuordnung mühsam macht. Das Lächeln ist so anpassungsfähig und nuanciert, dass es in Situationen auftreten kann, die von Unbewusstheit (man denke an das Lächeln eines Säuglings oder an das Lächeln, das dem Todeskampf folgt) bis zur vollständigsten und weitsichtigsten Kenntnis reichen; von Wut bis zum geheimen Einverständnis; von Verlegenheit bis Eingeständnis: ein unglaublich breites Spektrum von Anwendungen, wo der Mensch nicht «dem Ausdruck ausgeliefert» ist, sondern er ihn zeigt (und ihn in der Regel beherrscht).

Das Lächeln hat ein enormes symbolisches Potential, eine unvergleichliche Fähigkeit zur zarten, aber doch mitreißenden Anspielung, die anhand des perspektivischen Abstandes die volle Herrschaft des Menschen über sich selbst und die Welt festschreibt. Das Lächeln unterbreitet dem Gesicht jenes plastische Minenspiel, das es dem Menschen erlaubt auf anspruchsvollste Herausforderungen einzugehen; und es befähigt ihn zu akrobatischen Stimmungsumschwüngen innerhalb eines komplizierten Geflechts von Handlungen und Empfindungen. Obwohl es extreme Gemütszustände zeigen kann, zeigt sich das Lächeln nie „im Äußersten“, es ist nicht nur eine „Wirkung“ (wie Lachen) und kann nicht mit einem Mangel gleichgesetzt werden. Während sich das Lachen an der Grenze des

¹⁵ H. Plessner, *Das Lächeln*, in: *Gesammelte Schriften VII*, zit., S. 419-434.

Verhaltens zeigt und die Instabilität der menschlichen Natur zum Ausdruck bringt, offenbart das Lächeln im Gegenteil deren Kompliziertheit, durchläuft ihre gefährliche Zweideutigkeit und schützt sie zuverlässig. Das Lächeln kann sich weitreichende Eingriffe in die Art und Weise, in die Richtung der Leistungen und in die Spielregeln erlauben, aber es kann weder auf die Rolle des Spiegels der Exzentrizität verzichten noch sich in einem Körpermechanismus auflösen. Frei, aber auch immer gefesselt, zweideutig, mehrdeutig, völlig exponiert, stellt das Lächeln – von den Belangen des Ausdrucks her gesehen – das treffende Sinnbild der anthropologischen Situation dar; es ist also die authentischste Manifestation der Menschlichkeit des Menschen und sein paradoxestes Phänomen.

S&F_n. 25_2021

ETICHE

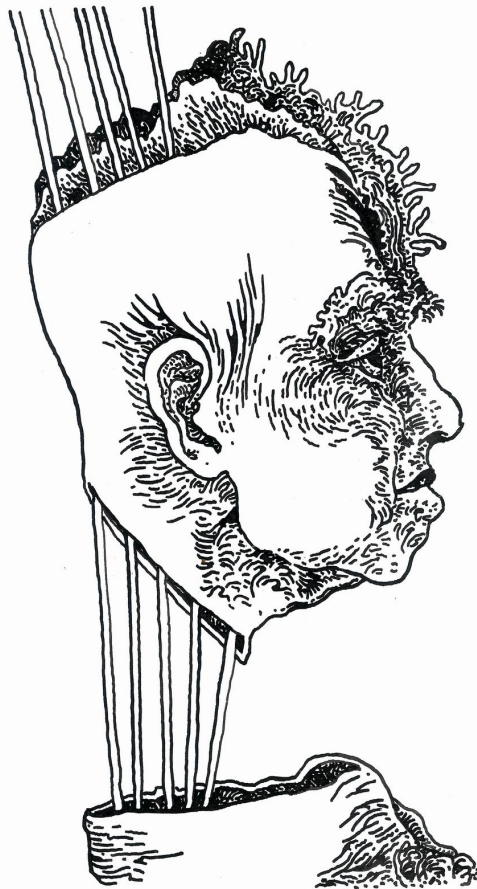
ANGELO PAPI

IL DOLORE NELLA COSCIENZA, TRA STOICISMO E FILOSOFIA ANALITICA

1. Pensare il dolore e il suo doppio 2. Il "miraggio spartano"
3. La "filigrana" del dolore 4. La simbolica del dolore 5. Conclusioni

ABSTRACT: PAIN IN CONSCIOUSNESS, BETWEEN STOICISM AND ANALYTIC PHILOSOPHY

My essay will discuss how the so-called "Spartan mirage" has influenced the philosophical tradition about "pain". Stoicism and later Christian moral thought have focused on the primacy of conscience among human mind's faculties. The general approach will be analytical, because I am going to argue that the concept of pain is introduced into the ancient philosophical debate together with what I would call a "sparring partner". Within this linguistic game, the constant confrontation of "pain" with a "double", namely conscience, has produced a drift, a prejudice with evident social consequences. The mode of introduction and its longstanding effects on ethics are examined and compared to the contemporary debate on pain's neurophysiology.



Ancora, non potrebbe la gloria delle macchine consistere nel loro essere senza questo stesso tanto glorificato dono del linguaggio? «Il silenzio - è stato detto da uno scrittore - è una virtù che ci rende graditi alle creature nostre simili»

Samuel Butler, *Erewhon*

1. *Pensare il dolore e il suo doppio*

Pensare il dolore induce alla riverenza che spetta alle questioni tanto delicate quanto l'epidermide, che si screpola e a volte si fende, per l'ingiuria del tempo o della sorte. È allora dovuta la sosta, l'esitazione, il rispetto, perché parlarne impegna all'intensità del suo concetto, avvertiti d'una possibile profanazione. Pensarlo è meno che viverlo e ritagliarsi la tranquillità per riflettere sul dolore ispira lo stesso disagio che si ha nel passeggiare alla Certosa, da turisti, alla ricerca di tombe monumentali, quando l'unico affanno che punge viene dalle zanzare. Affiora l'angoscia che un terribile convitato di pietra possa animarsi e pronunciare contro di noi gelide parole di condanna. Nel *Don Giovanni* di Mozart, la statua del Commendatore prende vita per avere vendetta e l'impenitente seduttore, che lo ha ucciso, ora ne subisce la persecuzione, dannato all'inferno.

Si parla del dolore con scaramanzia, misurando i passi intorno al recinto murato dove Don Giovanni nella notte imprudente si spinge, inseguito dalle sue colpe. Mai pago d'importunar ragazze, sfugge all'ennesimo guaio saltando oltre il muro, dove l'attendono le parole della statua: «Di rider finirai pria dell'aurora»¹. Con la solita spavalderia, costringe il servo Leporello a invitare la statua a cena (II, 12): «O statua gentilissima / del gran Commendatore...»², invito che sarà raccolto a suo mortale danno, inghiottito dal diavolo tra fuoco e fiamme.

Come dirà Kierkegaard, nel suo commento all'opera di Mozart: «il Commendatore è coscienza»³, mentre Don Giovanni rappresenta l'immediatezza dei sensi, che cercano furiosamente il loro appagamento e non amano star troppo vicini alla coscienza: la

¹ G. Gronda e P. Fabbri (a cura di), *Libretti d'opera italiani, dal Seicento al Novecento*, Mondadori, Milano 1997, p. 830.

² *Ibid.*, p. 831.

³ S. Kierkegaard, *Enten-eller*, Adelphi, Milano 1987, t. I, p. 201.

passione, la musicalità dell'eros in fermento ne sarebbe compromessa⁴.

Don Giovanni è la spumeggiante forza del desiderio, l'onda che s'ingolfa nei varchi della costa e poi si riprende inesausta. Il suo ritmo è lo stesso della vita e a volerlo seguire se ne esce storditi, privi di quel supplemento d'anima che il Commendatore torna a reclamare. Quando la statua risponde all'invito di Don Giovanni e si presenta a cena, gli prende la mano e chiede conversione, ma invano. Il seduttore, stretto da quella gelida morsa, resiste a tutto, finché un «tremore insolito» lo prende (II, 16)⁵:

Chi l'anima mi lacera?
chi m'agita le viscere!
che strazio, ohimè, che smania!
che inferno! che terror!

Leporello, quando prova a raccontare la scomparsa del padrone tra le fiamme dell'inferno, non trova di meglio che dire: «Venne un colosso...»⁶. Si tratta della statua del Commendatore, che per una sola volta è così chiamata. La parola deriva dal greco *kolossos*, che significa "doppio" e indicava in antico le immagini sostitutive delle persone in carne e ossa, usate per scopi propiziatori: si seppelliva il *kolossos* per evitare di essere perseguitati dalle anime di defunti morti lontano, un funerale «in contumacia»⁷.

Sulla scena del *Don Giovanni* di Mozart incombe il padre ucciso che vuol vendetta e il pentimento del dissoluto; il colosso non si accontenta di essere un doppio, un rimorso facilmente sopito. Irrompe sul palco e lo devasta, toglie la terra sotto i piedi a chi vuol godersi la vita. Porta con sé un corteo di dolori e lo spettro d'indicibili sofferenze, in pratica l'inferno. La statua, la fissità, il gelo s'impadroniscono della vita del seduttore e la

⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁵ G. Gronda e P. Fabbri (a cura di), *op. cit.*, p. 840.

⁶ *Ibid.*, p. 841.

⁷ J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978, pp. 343-358; M. Niola, *Il purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma 2003, pp. 13-84 e p. 87 n. 29.

consegnano all'aguzzino, da quel momento in poi non importa che un essere umano soffra, è solo il perverso che merita d'essere punito, con la severità che si conviene agli impenitenti.

Anche sulla scena del dolore c'è un doppio, un supplemento d'anima, un colosso che reclama il proprio posto e pretende un corpo, per far valere i diritti violati.

Dopo l'esaltazione della carne e della sua frenesia, si lascia parlare lo spirito in tutta la sua saggezza. Ripete che un corpo senz'anima non ha diritto d'esistere, non s'illudano i gaudenti, non c'è trippa per gatti! È però strano che il raggiungimento della coscienza si paghi con il silenzio del corpo, costretto alla museruola come un cucciolo di cane, troppo smanioso per correre libero. In fondo, la parola è culla dello spirito.

Guido Ceronetti ha dato voce al corpo silente e al suo dolore in un bellissimo libro, dal titolo *Il silenzio del corpo*⁸, dove parla dei gemiti e dei miasmi che il nostro compagno inascoltato si lascia pur sfuggire, nonostante secoli di rigida disciplina. La ricerca ormai classica di Paul Veyne⁹, sulla morale familiare nell'antica Roma, e i lavori di Michel Foucault¹⁰ sull'etica sessuale hanno messo in evidenza che il «rifiuto del piacere»¹¹, di cui parla Le Goff a proposito del Cristianesimo, ha un antecedente importante nel periodo che va dall'epoca di Cicerone a quella degli Antonini (I sec. a. C. - II sec. d. C.). Veyne parla di un "puritanesimo della virilità", di derivazione stoica, a cui s'andrà a sovrapporre l'ascetismo cristiano, col suo caratteristico *contempus mundi*.

⁸ G. Ceronetti, *Il silenzio del corpo*, Adelphi, Milano 1987.

⁹ P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 1978, 33, 1, pp. 35-63, p. 55.

¹⁰ È merito di Michel Foucault (si veda *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli 1984 e *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985) avere attirato l'attenzione sulla sostanziale continuità tra quella che lo storico Jacques Le Goff chiama "la grande rinuncia", la repressione delle ragioni del corpo nel Medioevo e la dottrina stoica, si veda J. Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 14-15, 22 sgg.. Sul tema anche V. Fumagalli, *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1990; G. Mura e R. Cipriani (a cura di), *Corpo e religione*, Città Nuova, Roma 2009.

¹¹ J. Le Goff, *Un lungo Medioevo*, Dedalo, Bari 2006, pp. 103-117.

Anche se le pratiche ascetiche sono antiche quanto l'umanità¹², è necessario riprendere dal problematico rapporto tra la religione cristiana e il corpo, che spinse San Francesco a trattare con durezza colui che pur chiamava "frate"¹³. Il "giullare di Dio" si immerse nella gelida neve, quando «sentì divampare dentro di sé una grave tentazione sensuale, alimentata dal soffio di quel tale *che ha un fiato ardente come brace*»¹⁴.

Si deve scegliere a chi dare la parola, quando due soggetti troppo volitivi parlano contemporaneamente, soprattutto se nel corpo abita una forza che sconvolge la coscienza, dai connotati sovrumani. «Quel tale che ha un fiato ardente come brace», il demonio, minaccia di sconvolgere il corpo, tanto quanto il dolore che avrebbe spinto un giovane a gettarsi dalla finestra, per mettere a tacere un terribile mal di denti, se non avesse temuto di finire dannato. Ne parla Ambroise Paré, un noto medico del '500, che dice del mal di denti: «È il più grande e il più crudele che ci sia tra tutti i dolori, eccetto la morte: e per la prova, la lascio a coloro che ne sono stati tormentati»¹⁵. Vale per il dolore, come per il piacere, un certo "ordine del discorso"¹⁶, possono parlare solo con riserva, come s'addice a folli e bambini. Plutarco diceva nel suo *Consolazione alla moglie*¹⁷: «un desiderio insaziabile di lamenti, che finisce in gemiti e in percosse, è non meno vergognoso dell'intemperanza nei piaceri». Una censura a cui s'opponesse con forza Montaigne:

¹² Max Scheler ha parlato dell'uomo come "asceta della vita" in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000 e Arnold Gehlen ha teorizzato la funzione dell'"esonero" rispetto alle pulsioni istintive, in *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1990.

¹³ «Francesco non ha cercato sistematicamente di umiliare il corpo», J. Le Goff, *San Francesco d'Assisi*, Laterza, Bari 2000, p. 32.

¹⁴ *Fonti Francescane*, Messaggero, Padova 1980, *Leggenda maggiore* di san Bonaventura da Bagnoregio, V, 4, p. 873.

¹⁵ *Oeuvres complètes d'Ambroise Paré*, J.-B. Baillière, Paris, 1840, vol. II, *Operations de Chirurgie*, XXVI, p. 443.

¹⁶ M. Foucault, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2001, pp. 13-14.

¹⁷ Plutarco, *Consolazione alla moglie*, a cura di Manfredini M., M. D'Auria Editore, Napoli 1991, p. 59.

Del resto, io ho sempre adottato questa regola di cerimonia, la quale comanda così rigorosamente e precisamente di conservare una buona cera e un contegno sdegnoso e disposto alla tolleranza dei mali. Perché la filosofia, che non riguarda se non il vivo e il reale, va appresso a queste manifestazioni esteriori? Lasci questa cura ai commedianti e ai maestri di Retorica, che fanno tanto conto dei nostri gesti. Perdoni coraggiosamente al male quella fiacchezza della voce, se essa non è né di cuore, né di stomaco; e conceda quelle lamentele volontarie al genere dei sospiri, dei singhiozzi, delle palpitazioni, degli impallidimenti che Natura ha messo fuori del nostro potere. Purché il cuore sia senza spavento, le parole senza disperazione, essa si contenti! [...] Se il corpo si sente sollevato col lamentarsi, lo faccia; se gli piace l'agitazione, si rivoltoli e si agiti a sua voglia; se gli sembra che in qualche modo il male evapori (come alcuni medici dicono che ciò aiuta a liberare le donne incinte) col mandar fuori la voce con maggiore violenza, o se ne viene alleviata la sua sofferenza, gridi pure. Non comandiamo a quella voce di andare, ma permettiamoglielo¹⁸.

Anche Shakespeare aveva compreso che c'è un'oscura volontà di morte nel mettere un bavaglio al dolore e lo dice nel *Macbeth*: «Non calatevi il cappello sugli occhi, date parole al dolore. Il dolore che non parla, sussurra al cuore oppresso l'ordine di spezzarsi»¹⁹.

2. Il “miraggio spartano”

Si profila all'orizzonte l'antico “miraggio spartano”²⁰, vagheggiato da molti filosofi²¹, cioè l'idea che fosse l'educazione militare a fare il buon cittadino e quindi la tempra di un carattere resistente al dolore. Seneca diceva: «Vivere ... militare est», “la vita è una milizia”²². Si rivolgeva al suo discepolo Lucilio, al suo lamento per le tribolazioni della vita.

Gli ricordava che «per un uomo l'unico motivo di infelicità» sta proprio nel «credere che nella natura sia insito qualcosa che egli ritiene possa renderlo infelice». Seneca parlava da saggio stoico: «Non supporterò più me stesso il giorno in cui non potrò sopportare

¹⁸ M. Montaigne, *Saggi*, a cura di V. Enrico, Mondadori, Milano 1997, vol. II, XXXVII, p. 806.

¹⁹ W. Shakespeare, *Teatro*, trad. e note di C. Vico Ludovici, Einaudi, Torino 1960, vol. IV, atto IV, scena III, p. 619.

²⁰ F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Arno Press, New York 1973³.

²¹ P. Hadot, *La cittadella interiore: introduzione ai “Pensieri” di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 15.

²² Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, Mondadori, Milano 2007, XVI, 96, 5, p. 753; R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milano 1991, § 1633, p. 730.

qualcosa» e rigettava il «modo di parlare così effeminato» del suo discepolo: «Ma volevo vivere, tuttavia senza tanti disagi». Si tratta per il maestro di una secca alternativa tra «vivere in un mercato o in un accampamento militare».

Quel miraggio ha preteso di far coincidere la virtù con la disciplina militare, in cui laconicità²³, cioè brevità, concisione sono un ideale che, a sentire Platone, affascinò i sette sapienti, «entusiasti e innamorati e seguaci della cultura spartana»²⁴.

La sapienza, dai suoi primordi, va predicando la dura legge della pazienza, «rimedio per ogni dolore»²⁵, e comanda il silenzio o il pudore a chi soffre, perché dominata dalla visione del guerriero, incitato da madri e mogli a essere impietosamente insensibile: chi geme e si lamenta mina il suo coraggio, gli apre il cuore alla sofferenza, perché stimola l'empatia, la compassione, un investimento emotivo quanto mai costoso, anche se del tutto naturale. Darwin, nel suo studio sulle espressioni naturali dell'uomo, ne fu diretto testimone nel comportamento del figlio:

Pochi giorni dopo che aveva compiuto sei mesi, la sua bambinaia fece finta di piangere, e io vidi che immediatamente la sua faccia prese un'espressione triste, con gli angoli della bocca fortemente abbassati; ora era difficile che questo bambino avesse visto frequentemente un altro piccino piangere, e certamente non aveva mai visto piangere un adulto; d'altra parte ho molti dubbi che a una così tenera età potesse aver ragionato su questo argomento. Perciò tendo a pensare che debba essere stato un sentimento innato a fargli capire che il pianto simulato della sua bambinaia esprimeva afflizione; e ciò gli procurava dispiacere per un istintivo sentimento di simpatia e partecipazione²⁶.

Se è così spontaneo e immediato «soffrire con chi soffre», è meglio sopprimere quel turbamento, magari insegnando il pudore verso il proprio dolore o addirittura allenare a resistervi muti e pazienti. Come diceva Seneca, non siamo al mercato, ma nell'accampamento della

²³ Cfr. R. Tosi, *op. cit.*, § 40, p. 20. Cfr. M. Isnardi Parente (a cura di), *Gli Stoici. Opere e Testimonianze*, Utet, Torino 1989, p. 28 n. 47 e p. 138; G. Moretti, *Acutum dicendi genus: brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologna, Patron 1995.

²⁴ *Protagora* (343 a-c), trad. di E. Turolla, *I Dialoghi*, Rizzoli, Milano 1964, vol. 1, p. 441.

²⁵ Cfr. R. Tosi, *op. cit.*, §1671, p. 745.

²⁶ C. Darwin, *L'espressione delle emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, c. XIV, p. 384.

vita. Se il dolore fosse sempre stato nel mercato, nell'interazione sociale, forse si sarebbe arrivati ben prima ad avere l'esigenza di misurarlo. Sembra strano che generazioni di medici, sin da Ippocrate²⁷, abbiano tardato tanto a sentire questa esigenza. In fondo, il dolore è rimasto sì sulla piazza, ma come una merce su cui conviene non mettere il prezzo, lasciandola all'arbitrio e alla speculazione²⁸. Fino a quando non s'è deciso ch'era meglio non mostrarla affatto. Questa sarebbe la fine toccata a varie emozioni in quel "processo di civilizzazione" che ha riguardato principalmente il Medioevo e il Rinascimento, secondo il sociologo Norbert Elias²⁹.

Si potrebbe dire che al dolore si applichi per converso quel che chiamerei la "tragedia dei mali comuni", in analogia con quanto in economia è detto "tragedia dei beni comuni", che appartengono alla collettività e di cui ognuno può godere, pertanto «esposti al degrado e alla distruzione in seguito a processi di usura senza risarcimento da parte di attori egoistici»³⁰. Beni materiali come l'aria, l'acqua, ma anche immateriali, come la sicurezza, la legalità, rischiano di finire preda di un bieco sfruttamento, solo perché sono di tutti e senza un prezzo definito.

Il dolore, a prescindere dalla sua funzione fisiologica di allerta, non è certo un bene dal punto di vista psico-sociale, ma ha pur sempre un valore in quella che Erving Goffman chiamava *La vita umana come rappresentazione*, dal titolo del suo capolavoro³¹. Le attuali aberrazioni mediatiche, classificate come "spettacolarizzazione del

²⁷ «Bisogna scavare negli anditi più riposti di quella vasta biblioteca che è il *Corpus hippocraticum* per trovare delle indicazioni sulla sofferenza del malato durante le operazioni», J. Jouanna, *Ippocrate*, SEI, Torino 1994, p. 128. Segno che forse è meglio lasciare la misura del dolore nell'indeterminatezza, per evitare di farsene carico?

²⁸ Sul dolore esibito nel Medioevo, le penetranti osservazioni di J. Huizinga, *L'autunno del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1944, pp. 61ss.

²⁹ N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1988.

³⁰ C. Donolo, *L'intelligenza delle istituzioni*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 22.

³¹ E. Goffman, *La vita umana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1969.

dolore”³² – sfruttamento della sofferenza a fini di varia convenienza: aumentare l’audience ed eventualmente le donazioni – si fondano sulle dinamiche esistenziali in cui il dolore è usato come leva o strumento di pressione. Ben noto è il potere di chi si trasforma in salice piangente, solo per estorcere qualche concessione³³. Il dolore è un male comune e quindi si presta a essere scambiato, usato come merce, arma di ricatto, deterrente, mezzo di ritorsione, persuasione, blandimento.

Il dolore è merce corrente e preziosa, basti osservare con che frequenza e facilità s’insinua la minaccia di una violenza, di una tortura, per ottenere o evitare. Adam Smith direbbe alto il suo valore d’uso e peraltro vago il suo valore di scambio, destinato a rimanere incerto. In altre parole, il dolore è scambiato nei rapporti umani e se ne riconosce il peso, ma poi si finisce per trattarlo come una massa invisibile, pronta a dileguarsi non appena la si volesse quantificare. Gli tocca la sorte delle emozioni, confinate nella gabbia dorata dell’intensità³⁴: si dice d’aver tanto patito, ma nessuno farebbe cambio a cuor leggero tra il proprio e l’altrui dolore. Meglio allora mascherarlo, addirittura nascondere, perché è contagioso, fa appello alla naturale reazione di vicini e lontani e se i primi sono chiamati alla responsabilità, a farsi carico del dolore, i secondi ne possono approfittare, vedendovi un segno di debolezza. Da qui il pudore di chi non vuole “obbligare” i vicini alla compassione e il timore d’essere sorpresi deboli dai lontani. Non essendo poi misurabile, quand’anche si volesse rispondere al suo richiamo, si cadrebbe nell’imbarazzo, meglio allora circondarlo con una cortina di pudore. Se poi nei funerali – in cui il lutto, il dolore è d’obbligo esibirli – allora

³² S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 374 e 382; L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

³³ R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979, pp. 159-161.

³⁴ In questa gabbia pare confinarla Bergson nel suo *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Boringhieri, Torino 1964.

conviene affidarsi al mestiere delle prefiche³⁵, perché dal loro numero, dall'efficacia della loro recita, come oggi dalla ricchezza di decorazioni floreali, si possa fare una stima del dolore versato. In una situazione di semi-clandestinità, il dolore non può assumere un valore di scambio, se non in situazioni-limite, come le iniziazioni, dove con sofferenze rituali e gradualì s'accede a un beneficio stabile e definito, oppure nella faida, in cui il meccanismo della vendetta regola la distribuzione dei dolori, secondo il principio "occhio per occhio, dente per dente". Il titolo della commedia di Shakespeare, *Misura per misura*, esprime la legge del taglione, cioè il fatto che si restituisca una pena equivalente a quella causata, infatti *lex talionis* deriva da *talīs*. La punizione deve arrecare un dolore *tale quale* lo si è subito.

Per il resto vale per il dolore il cosiddetto dilemma del coccodrillo, di cui parla scherzosamente Luciano, nel suo dialogo *I filosofi all'asta*, dopo aver domandato al presuntuoso saggio stoico se abbia un figlio³⁶:

Ammettiamo che un coccodrillo lo trovi mentre va a zonzo lungo il fiume e te lo rapisca e poi ti prometta di restituirtelo solo nel caso in cui indovinassi che cosa ha deciso riguardo alla restituzione del bambino. Che cosa dirai che ha deciso?

Il paradosso è in realtà una presa in giro, perché il filosofo, per quanto saggio, non ha modo di accertare che cosa abbia veramente deciso il coccodrillo, avendo solo la sua testimonianza. Anche il dolore, oltre le proverbiali lacrime di coccodrillo rimane, sfibrato da tanta incertezza, come carta moneta senza filigrana.

3. La "filigrana" del dolore

Il mio approccio al tema del dolore sembra danzare sul filo sottile dell'antropologia filosofica fino a cadere nella sociologia, ma in realtà la prospettiva fondamentale resta filosofica, perché intende

³⁵ Si veda l'adagio di Erasmo: *praeficarum more*, 4055 (V, I, 55).

³⁶ Luciano, *I filosofi all'asta. Il pescatore. La morte di Peregrino*, a cura di C. Ghirga, R. Romussi, Rizzoli, Milano 2004, p. 73.

esplorare le relazioni interne che tengono insieme le tavole di questo ponte volante che è il nostro concetto di dolore. Non importa quanto elevato, è pur sempre una passerella sull'abisso della vita dolente, costruita per risolvere problemi d'ordine pratico, come gestire in modo conveniente un lutto o consolare il bambino che s'è fatto male, o al limite convincere noi stessi che la ferita non duole poi tanto.

I nostri concetti si formano a partire dall'uso in situazioni inizialmente semplici, nell'emergenza della ferita, appena dopo il grido di dolore e rimangono legati al modo della loro introduzione nello scambio linguistico. Una sorta d'imprinting che li accompagna. Per questo il convincersi o il convincere della leggerezza di un dolore o il dubitare del dolore stesso vengono sempre dopo l'abituale soccorso. A noi tutti è comune un contesto familiare, in cui i nostri genitori, o chi per loro, hanno consolato e curato il nostro dolore. Non riusciamo a trattenere un moto di stizza quando qualcuno – oggi che siamo adulti – osa mettere in dubbio la nostra pena. Rivendichiamo un'interiorità sofferente che non tollera dubbi, anche se non possiamo esibire una prova: «Ma non vedi?». Tuttavia, il gioco sottile della “coscienza” mia e altrui del dolore non ci sfiora, perché una frase come “SO di aver mal di denti” verrebbe solo come risposta a chi provoca con la sua sfiducia.

Zeno, nel romanzo di Italo Svevo, sente parlare un amico della «malattia che non dava dolore ma toglieva la forza»³⁷, avverte la sua pena di essere creduto «malato immaginario», lo ascolta protestare che l'ipocondriaco è «un malato reale, ma più intimamente di questi e anche più radicalmente».

Nella *Coscienza di Zeno*, si parla dei nervi di un malato immaginario, così malridotti «da accusare una malattia quando non c'era, mentre la loro funzione sarebbe consistita nell'allarmare col dolore e indurre a correre al riparo»³⁸. Paradossalmente, la

³⁷ I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, Giunti, Firenze 1994, p. 165.

³⁸ *Ibid.*, p. 166.

malattia può consistere nel non avere più una misura attendibile del dolore, rendendo così difficile verificarlo. Ma questo sarebbe stiracchiare il concetto, fino a renderlo praticamente inutilizzabile, perché «si crede che il dolore sia un fenomeno del tutto soggettivo e che quindi, almeno in tanti casi, sia difficile o addirittura impossibile obiettarlo»³⁹. Se il dolore è inquadrato a partire dalle sue cause e ragioni, si deve ammettere che riposi non tanto nelle remote profondità dell'io individuale, ma sui bordi aperti della ferita sanguinante.

Conviene perciò adottare una prospettiva metodologica mutuata da Wittgenstein, attenta ai contesti in cui si usa la parola dolore, i giochi linguistici, le occasioni fatte d'azioni e discorsi che mettono alla prova le nostre reti concettuali, per vedere se sono in grado di trasmettere un sapere condiviso.

Occorre quindi diffidare di certe estensioni dei nostri concetti, protesi che ci strappano dalle nostre consuetudini col mondo. Al riguardo, Wittgenstein avvertiva: «La sensazione che il fenomeno ci sfugga via, il costante fluire delle apparenze, non li avvertiamo mai nella vita comune, ma solo quando ci mettiamo a filosofare»⁴⁰. Meglio rimanere legati all'uso ordinario della parola e invece provare a snidare «un pensiero suggerito da una falsa applicazione del nostro linguaggio»⁴¹.

Opponiamo alla reticenza e al dubbio sul dolore l'esclamazione del grande Talleyrand, ormai ottuagenario, che disse al suo chirurgo, dopo aver sopportato con pazienza i tormenti di un'operazione: «Sapete che m'avete fatto davvero male?». Prima d'operare, il medico dovette far uscire il cane del suo paziente, che gli ringhiava contro. Neanche per l'animale il dolore era un mistero, forse annusava nell'aria l'odore degli eventi a venire. Il dolore non è il punto in cui lo spazio s'incurva, come una cisti purulenta, verso

³⁹ G. Giusti, *Trattato di medicina legale e scienze affini*, Wolters Kluwer Italia 2009, vol. II, pp. 369 sgg.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976, § 52, p. 38.

⁴¹ *Ibid.*, § 52, p. 8.

l'interiorità sofferente, tutto il contrario! Non è il passaggio dal mondo dell'estensione al mondo dell'intensità, come se con l'ago che buca la pelle si perdesse il contatto con lo spazio, per entrare in un mondo d'impercettibili qualità. Tutt'altro, il nostro concetto di dolore è uno spazio comune, nell'ambito del "diritto pubblico", in cui non può valere l'opinione di Italo Mancini, che afferma in un suo saggio sulla filosofia del dolore: «il contributo definitivo sta nel disimpegno della filosofia», perché «non è un problema di definizione essenziale. Né nella definizione di Dio, né in quella di cosmo, né in quella di uomo entra il dolore. Esso è un fatto che fa irruzione nella *storia* dell'uomo, nella sua esistenza. [...] La filosofia non può fare altro, dopo aver fatto tutto, che additarlo. La teologia del dolore è l'ultima parola della filosofia del dolore»⁴².

La filosofia, sempre riprendendo la lezione di Wittgenstein, non si pone tanto il problema di definire, quanto di ricordare a noi stessi cosa saremmo normalmente disposti a dire riguardo a fenomeni generalmente noti. Si resta nell'ambito della descrizione, che non disdegna la storia, dove anche le irruzioni devono pur segnare un percorso, un concetto all'interno di una civiltà. Sarebbe "cattiva filosofia", che non rende giustizia alla storia, allo sforzo secolare d'allentare le umane catene, indicare troppo frettolosamente un disimpegno - a favore della teologia - sul tema del dolore o indulgere nel "dolorismo"⁴³, alla stregua di Buytendijk⁴⁴:

Per quanto grande possa essere, e giustificata, la gloria che la medicina, con pieno diritto, riceve per l'aumento del suo potere sul dolore fisico; per quanto possa andar fiera di questo successo che risparmia il dolore a innumerevoli esseri, ridona il benessere soggettivo, aumenta la capacità di lavoro, rende sopportabile la malattia, diminuisce il terrore della morte, tuttavia queste possibilità della medicina hanno spostato la problematica del dolore, la domanda che intelletto e cuore pongono sul suo significato, dalla sfera metafisica,

⁴² G. B. Guzzetti, I. Mancini, C. Colombo, *Il dolore nella morale nella filosofia nella teologia*, Editrice Studium, Roma 1961, p. 45.

⁴³ V. Jankélévitch, *L'austérité et la vie morale*, Flammarion, Paris 1956, pp. 103 sgg.

⁴⁴ F. J. J. Buytendijk, *Il dolore*, Morcelliana, Brescia 1957, p. 7.

morale e religiosa, a un campo del tutto materiale. Oggi chi soffre dolori intensi e continui pensa a imperfezione di tecnica, a scarsa prudenza, a trascuratezza, o a soccorso medico troppo tardivo.

Invitare chi soffre a spostare l'attenzione sulla «sfera metafisica, morale e religiosa» sarebbe una scorciatoia troppo comoda, a fronte della secolare inadeguatezza dei mezzi umani nella lotta contro il dolore. Il pensiero che «la teologia del dolore è l'ultima parola della filosofia del dolore» potrebbe far inclinare a facili rassegnazioni e rallentare la ricerca di una soluzione tecnicamente umana.

Il discorso sul dolore e quindi la sua filosofia dovrebbero restare tenacemente aggrappati alla dimensione propria del fenomeno, che è neurobiologica e quindi medica. Si viola il principio d'identità, se trattando del dolore si evade un problema e si pone quello del "senso del dolore" per ogni sofferente. «Il dolore è dolore», come ricordava Cicerone⁴⁵, non un'altra cosa, come avrebbe aggiunto Wittgenstein, che amava il detto di Joseph Butler: «Ogni cosa è ciò che è, e non un'altra cosa». Dire che il patire è un fenomeno umano, solo dal momento in cui si pone per la coscienza, fa sì che la dimensione fisica del dolore si carichi del suo doppio metafisico, un peso così enorme da esserne sopraffatta. Così avvenne tra Don Giovanni e il Gran Commendatore. Il seduttore doveva essere non solo vizioso, ma anche assassino: una condanna netta e plausibile, per metterlo definitivamente a tacere. Tuttavia, Mozart seppe dosare con sapienza le apparizioni del colosso, il tempo "serioso" della morale avrebbe turbato la musicalità del Don Giovanni e la leggerezza dell'estetico. Lo aveva ben notato Kierkegaard nel suo commento all'opera.

Il dolore e la sua filigrana appartengono all'ambito neurobiologico, rifuggendo dalla tentazione che il senso sia da cercare nel doppio, nella coscienza del dolore. Sono qui in disaccordo con quanto Natoli dice nel suo libro già citato: «La neurofisiologia del dolore è

⁴⁵ Cicerone, *Le Tusculane*, a cura di A. Di Virginio, Mondadori, Milano 2010, II, 14, p. 161.

quindi una delle modalità con cui si decide di far apparire il dolore»⁴⁶. Se così fosse e non fosse invece la prima modalità, Natoli dovrebbe spiegare che cosa intende con “*familiarità col dolore*”, quando dice che «la *familiarità col dolore* precede ogni tipo di spiegazione che si può fornire su di esso». Credo che tale familiarità non possa andare oltre il limite dell’evidenza, che è di tipo neuro-fisiologico e qui sto parafrasando Wittgenstein, quando dice che «col linguaggio non si può andare oltre la possibilità dell’evidenza»⁴⁷. Del resto, Natoli ha detto in precedenza che «la greccità guadagna per induzione il principio» che nessun uomo va esente dal dolore e ribadisce che la familiarità viene dalla ricorrente esperienza che si fa abito e poi «*comune ragione*»⁴⁸. Se per Natoli non si tratta di una «cifra statistica», la familiarità di cui parla può solo essere l’evidenza empirica depositata nei discorsi che da sempre facciamo sul dolore.

Allo stesso equivoco si presta E. Severino, in un articolo pubblicato sul *Corriere della Sera* del 15/7/1991, dal titolo *Il dolore dipende dai pensieri umani*, in cui scrive: «Il nostro dolore è coscienza del dolore, unione di patimento e di coscienza, e quindi il modo in cui esso si configura – non solo quello dell’anima, ma anche quello del corpo – dipende dal modo in cui ne siamo coscienti, lo valutiamo, lo vediamo in rapporto alla nostra esistenza. Dunque dipende da ciò che il sofferente crede di essere»⁴⁹.

Allargare lo sguardo sul “fenomeno” del dolore, accogliendo il “noumeno” che insiste su di esso, cioè l’insieme delle credenze che a esso si accompagnano, sembra necessario – che cosa è una qualsiasi cosa prima che abbia senso per la coscienza? – e per certi versi un progresso. In altre parole, considerare l’aspetto cosciente della nostra umanità dolente – la riflessione sul dolore – sembra la mossa

⁴⁶ S. Natoli, *op. cit.*, p. 377.

⁴⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 7, p. 8.

⁴⁸ S. Natoli, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁹ Cfr. E. Severino, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 12-13.

decisiva per catturarne l'essenza⁵⁰. Dire poi che la scienza ben conosce l'effetto placebo e l'influenza che l'intenzionalità del vissuto può avere sulla percezione del dolore non aiuta a distinguere *inter et inter*, come direbbe Kierkegaard. Il fatto che la fede possa aiutare a sopportare il dolore, o addirittura ne attenui la percezione, non autorizza a occultare o trascurare l'aspetto più primitivo dell'umano patire.

Per questo accolgo le opportune distinzioni fatte a proposito del dolore da Antonio Damasio, nel suo libro *Emozione e coscienza*⁵¹:

Quali sono le cose che si possono considerare emozioni? Il dolore? Il riflesso di trasalimento? Nessuno dei due, in effetti, ma perché? [...] Il dolore è la conseguenza di uno stato di disfunzione locale in un tessuto vivo, la conseguenza di uno stimolo - un danno ai tessuti, imminente o effettivo - che causa la sensazione di dolore, ma provoca anche risposte regolatrici quali i riflessi e può indurre emozioni per conto suo. In altre parole, le emozioni possono essere causate dallo stesso stimolo che causa il dolore, ma sono un diverso risultato di quella stessa causa. Dopo, possiamo arrivare a sapere che abbiamo dolore e che stiamo avendo un'emozione associata al dolore, a patto che la coscienza sia presente.

Damasio distingue tra le «configurazioni neurali di tessuto danneggiato» e il nostro «*sapere* di avere un dolore». Perché si possa parlare di conoscenza del dolore occorre «qualcos'altro che avviene *dopo* che le configurazioni neurali che corrispondono al substrato del dolore - i segnali nocicettivi - sono comparse nelle aree appropriate del tronco encefalico, del talamo e della corteccia cerebrale, generando un'immagine di dolore, una sensazione di dolore»⁵². Questo "dopo" si riferisce, secondo l'autore, a un processo biofisico che ha luogo nel cervello e che collega le configurazioni neurali del tessuto danneggiato con quelle che si riferiscono a noi stessi, in modo tale che ne emerga una terza, relativa a noi che conosciamo il nostro stato, in altre parole la coscienza.

⁵⁰ Lo spostamento dal dolore alla "coscienza del dolore" è una caratteristica dello stoicismo e in particolare di Crisippo, secondo cui il dolore sarebbe una «una opinione attuale circa la presenza di un male», M. Isnardi Parente (a cura di), *op. cit.*, p. 456; cfr. p. 63 sulle passioni considerate "giudizi errati", "false opinioni".

⁵¹ A. R. Damasio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000, pp. 93-94.

⁵² *Ibid.*, p. 95.

Damasio fa notare che già l'organismo e non il soggetto cosciente è in grado di gestire una serie di risposte utili al danno che produce dolore, riflessi che si possono osservare anche in pazienti comatosi, dalla coscienza sospesa⁵³. Si può quindi parlare di una reale distinzione tra «*il dolore in quanto tale*» e l'«*emozione causata dal dolore*»⁵⁴, in modo tale che la medicina può attualmente intervenire a ridurre la seconda, pur rimanendo la percezione del danno ai tessuti, col risultato di sopprimere la sofferenza connessa a quest'ultima⁵⁵.

L'autore, sullo spunto di un suo collaboratore, Pierre Rainville, parla dello scopo adattivo del dolore attraverso una metafora: «È come una guardia del *corpo* piazzata davanti a una casa mentre si ripara una finestra rotta»⁵⁶.

Per questo «il dolore è in linea con la punizione ed è associato a comportamenti quali l'allontanamento e l'irrigidimento» ed è noto che «la punizione fa sì che gli organismi si chiudano in se stessi, irrigidendosi e allontanandosi».

Come osserva Buytendijk⁵⁷, la parola *pena*, derivante dal latino *poena*, che ha un riflesso in varie lingue, significa originariamente «punizione, tormento». A voler dire che la metafora della guardia del *corpo* rimanda facilmente a chi l'avrebbe comandata e la finestra rotta al responsabile di quel vandalismo. Violenza e sadismo nel secondo caso, cura e protezione nel primo, segno dell'invincibile tendenza a introdurre finalismi di ogni genere nella nostra ermeneutica esistenziale, che fa dire sempre a Buytendijk⁵⁸:

Il dolore non è allora l'abbaiente cane da guardia della nostra salute, ma il grido di indignazione per un oltraggio all'ordine, perché non si può offendere una legge di natura, ma una norma e una legge che viene rispettata come norma, sì. Così *l'analisi del dolore ci insegna, che il vitale va inteso come il particolare modo di apparire di un ordine morale piuttosto che all'inverso la morale vivente come una specializzazione del vitale nella sua legalità.*

⁵³ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁵ *Ibid.*, 99.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁷ F.J.J. Buytendijk, *op. cit.*, p. 10 n. 6.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 133.

L'autore compie in tal modo una *metábasis eis állo génos*, rovesciando il "regno della natura" in un "regno dei fini", per usare una terminologia kantiana⁵⁹. Il "fenomeno" del dolore non è più la reazione primitiva a certi stimoli, ma la reazione emotiva a un'ingiustizia che la persona sofferente avverte come pena per una colpa. Una mossa tanto azzardata quanto il buttarsi in acqua prima di avere imparato a nuotare, cioè trascurando i fondamentali, per dare a vedere il proprio coraggio. Il fatto che ci siano persone capaci di sprezzo del pericolo e del dolore non cambia la sostanza del discorso e affermare, come fa Mancini, che il dolore non rientri nella definizione di uomo, perché retaggio dell'irruzione del peccato nella storia, vuol dire andarsi a ficcare, come certi impavidi uccelli in Egitto, direttamente tra le fauci del coccodrillo, confidando nelle imperscrutabili "norme" del cervello rettile. Il dilemma del coccodrillo dimostrava non solo l'imprudenza di confidare nelle intenzioni, ma anche l'inaffidabilità di ogni discorso basato sulle mere credenze⁶⁰, che rischiano di essere confuse con regole del gioco.

4. La simbolica del dolore

Non è a caso che per indicare il parossismo del dolore si dica "soffrire come un cane", ma anche "soffrire le pene dell'inferno" (cfr. *souffrir comme un damné* in francese). Dando credito a Otto Weininger e alla sua "simbolica universale", il cane è il paradigma del delinquente, cioè dell'uomo «che continua a commettere il peccato originale e lo fa "persistere", senza sforzarsi di vincerlo e liberarsene. Il benessere terreno conta per lui più di ogni altra cosa»⁶¹, perché è privo di una «"volontà di valore"», «vive l'intera

⁵⁹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1990, sez. II, p. 66.

⁶⁰ Conviene qui ricordare la distinzione lockiana tra idee semplici e idee complesse, J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971, cap. VII, pp. 161 ss.

⁶¹ O. Weininger, *Delle cose ultime*, Studio Tesi, Pordenone 1985, pp. 174-175.

vita senza un'autentica "unità della coscienza", senza un io stabile e unitario che sappia tutto quello che fa e se ne assuma la responsabilità; il delinquente "si sgretola" (i delitti che compie sono gli espedienti estremi per "tenersi unito")». A leggere le sue pagine di "psicologia animale", si trova che Weininger, tratteggiando la figura del delinquente, aveva in mente proprio Don Giovanni: «L'assassinio è l'ultima cosa che il delinquente possa fare, il suo mezzo estremo di affermarsi in quanto delinquente ... Un surrogato dell'assassinio è il coito, e solo un confine ristretto separa Don Giovanni dall'assassino»⁶². C'è da chiedersi se tutta la negatività del seduttore come dissoluto non abbia una radice ben più remota. Questo cane così cocciuto e amaramente bastonato altro non è che la figura del corpo, che ama trastullarsi nella sua incoscienza, nella sua "disintegrazione" e non teme affatto di "sgretolarsi", come direbbe Weininger. «Don Giovanni deve avere donne in continuazione, per non prendere coscienza di sé ... D'altronde il delinquente è del tutto privo di "vita" interiore, è come "morto"; prima di uccidere gli altri, si comincia con l'uccidere se stessi. Per questo egli non conosce veramente né il "piacere" né il "dolore"»⁶³.

Ma alla fine, di quale assassinio si è macchiato il corpo? Forse la sua unica colpa è quella di abitare il paese delle "piccole percezioni" incoscienti, di cui parlava Leibniz, di abbandonarvisi totalmente in certi momenti, come nel coito, a detta d'Aristotele⁶⁴: «Inoltre, i piaceri sono un ostacolo alla riflessione morale, e tanto più quanto più intenso è il godimento, come nel piacere sessuale: nessuno, infatti, potrebbe pensare alcunché mentre lo prova».

Anche un terribile mal di denti può strapparci a noi stessi, può "rubarci l'anima" e consegnarla alla marea di piccole percezioni

⁶² *Ibid.*, pp. 181-182.

⁶³ *Ibid.*, pp. 182-183.

⁶⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano, Bompiani 2000, VII, 11, p. 289.

fattasi insopportabilmente pungente. Per non essere travolto da quell'onda, il saggio stoico predispone un "equipaggiamento" (*paraskeue*)⁶⁵, un'armatura che lo protegga dagli eventi. C'è tuttavia un prezzo da pagare a questa raggiunta *apatia*, insieme alle torbide passioni se ne va pure la compassione, la misericordia, che segue il destino di tutti "i moti d'animo"⁶⁶.

Diceva Montaigne – e lo ribadirà Pascal – che «la nostra vita non è se non movimento»⁶⁷ e perciò Leibniz⁶⁸ concluderà che ci sono «in noi a ogni momento un'infinità di percezioni, senza appercezione però, e senza riflessione»⁶⁹, sono «il legame che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo»⁷⁰, perciò non si può imputare al nostro corpo di non avvertire il rumore d'ogni onda, quando sulla spiaggia si sente il mare frangersi sulla battigia⁷¹. Attiviamo la nostra riflessione solo quando qualcosa attira l'attenzione, ma le infinite e continue piccole percezioni causano in noi uno stato d'agitazione permanente⁷², un'inquietudine che «differisce dal dolore se non come il piccolo dal grande»⁷³.

Diciamo che il dolore veste i panni del soldato romano, che Archimede invitò a non distruggere i suoi cerchi⁷⁴. In realtà sono anche i nostri – la coscienza è la nostra persona, «superiore a

⁶⁵ Si veda la riflessione di M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 209-10, 283-87.

⁶⁶ «I sapienti [...] non sono compassionevoli né concedono perdono ad alcuno né rimettono le punizioni stabilite dalla legge (perché l'indulgenza, la compassione e la stessa condiscendenza sono il segno di un'anima debole che mostra una bontà affettata di fronte alle punizioni), né le credono troppo severe», Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari 2003, vol. I, VII, 123, p. 285.

⁶⁷ M. Montaigne, *op. cit.*, III, XIII; «La nostra natura è nel movimento; il riposo assoluto è la morte»; B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Mondadori, Milano 1973, 5, § 350, p. 205.

⁶⁸ G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. II, pp. 26-27, 165.

⁶⁹ G.W. Leibniz, *op. cit.*, vol. II, p. 27.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁷¹ *Ibid.*, p. 27.

⁷² L. Basso, *Inquietudine e politica in Leibniz*, in «Isonomia», 2006; E. Naert, *Uneasiness et inquiétude*, «Les Etudes philosophiques», 1, 1971, pp. 67-76; J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Librairie Philosophique, Vrin 2000.

⁷³ G.W. Leibniz, *op. cit.*, vol. II, p. 29.

⁷⁴ R. Tosi, *op. cit.*, §1203, p. 544.

ogni prezzo, e non ammette nulla di equivalente, ha una dignità», secondo Kant⁷⁵ – ma siamo comunque esposti alle piccole percezioni, che agiscono su di noi come tante sollecitazioni, lievi impedimenti da cui ci liberiamo senza rendercene conto, mentre il dolore è l'ostacolo che richiede attenzione e sveglia la coscienza⁷⁶.

Antonio e Hanna Damasio hanno indagato come avvenga che noi “prestiamo attenzione” al nostro corpo⁷⁷, facendo notare che «spendiamo una buona parte delle nostre vite badando alle visioni e ai suoni del mondo esterno, dimentichi del fatto che noi (come menti) esistiamo nei nostri corpi, e che i nostri corpi esistono nelle nostre menti». Tale dimenticanza è dal loro punto di vista «sia buona che cattiva: buona quando ci permette di ignorare la nostra sofferenza fisica, cattiva quando ci separa dalle radici biologiche delle nostre coscienze». È vero, a volte è opportuno non dare troppo peso a qualche dolorino, la vita deve andare avanti, pur sapendo che disattendere certi sintomi potrebbe esserci fatale, ma il punto è che l'ideologia è sempre in agguato, con esiti sorprendenti. “Frate asino” – così chiamava San Francesco il suo corpo⁷⁸ – dev'esser pronto a portare la soma in silenzio e il peso della sua ignoranza, acutamente delineata da Bergson⁷⁹:

Ogni dolore deve dunque consistere in uno sforzo, e in uno sforzo impotente. Ogni dolore è uno sforzo *locale* ed è questo isolamento stesso dello sforzo che è causa della sua impotenza, perché l'organismo, in ragione della solidarietà delle sue parti, è adatto soltanto agli effetti d'insieme. È anche perché lo sforzo è locale, che il dolore è assolutamente sproporzionato al pericolo corso dall'essere vivente: il pericolo può essere mortale e il dolore leggero; il dolore può essere insopportabile (come quello di un mal di denti) e il pericolo insignificante.

Il problema non è tanto che il dolore sia un segnale a volte sproporzionato, ma l'insidia del “doppio”, che mira a screditarne l'importanza o addirittura a ridurlo, come fecero gli stoici, a

⁷⁵ I. Kant, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁶ G.W. Leibniz, *op. cit.*, vol. II, p. 165.

⁷⁷ A. Damasio, H. Damasio, *Minding the body*, in «Daedalus», 135, 3, 2006, pp. 15-22.

⁷⁸ *Fonti Francescane*, *op. cit.*, V, 6, p. 875.

⁷⁹ H. Bergson, *Materia e memoria*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1983, p. 73.

qualcosa di “indifferente”⁸⁰. Il “miraggio spartano” fa sentire la sua voce di tuono e vorrebbe trattare il corpo alla stregua dello schiavo ilota, perché “lo sforzo impotente”, ha solo il torto d’essere umano, troppo umano. Gli schiavi di Sparta dovevano portare un copricapo di pelle di cane per distinguersi dai liberi⁸¹ e il dolore è il cane che abbaia, smentendo, almeno in parte, la sentenza d’Esiodo sui mali scaturiti dal vaso di Pandora: «Le malattie, a loro piacere, si aggirano in silenzio di notte e di giorno fra gli uomini, portando dolore ai mortali; e questo perché l’accorto Zeus tolse loro la voce»⁸².

Esiodo dava la colpa a Zeus, ma in realtà il dolore non fu eloquente perché gli mancò la libertà di parola, vittima di ciò che Michel Foucault chiama “bio-potere”, cioè un dispositivo, la coscienza, ideato per ottenere la subordinazione del corpo⁸³. Secondo Balibar⁸⁴, quest’invenzione tipicamente europea risalirebbe a Locke piuttosto che a Cartesio e al suo “cogito”. Infatti, la coscienza lockiana è buona amministratrice di conoscenze e passioni, invece che sostanza pensante. Perciò trova un buon precedente nell’*hegemonikon* degli stoici⁸⁵, tradotto dai latini con *principatus animi*: quella parte razionale di noi che è “capace di comandare”, una sorta di «polpo che estende i suoi otto tentacoli dal centro alla periferia dell’individuo»⁸⁶.

L’implacabile sovrintendente degli stoici teme di farsi condizionare da un cane che s’agita alla sua porta e non vorrebbe chiamarlo “male”, anche se la sofferenza che esprime «è pur sempre

⁸⁰ F. Prost, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Peeters, Louvain 2004. p. 228. Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2004, vol. 5, pp. 431-433.

⁸¹ J.P. Vernant, *Mortals and immortals. Collected essays*, edited by F. I. Zeitlin, Princeton University Press, Princeton 1991, pp. 232ss.

⁸² Esiodo, *Le opere e i giorni*, Rizzoli, Milano 1998, vv. 102-104, p. 99.

⁸³ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 124 sgg.

⁸⁴ E. Balibar, *L’invention européenne de la Conscience*, in F. Eustache, B. Lechevalier, F. Viader, *La Conscience et ses troubles. Séminaire Signoret*, De Boeck Université, Paris-Bruxelles 1998, pp. 169-192.

⁸⁵ R. Brandt, *John Lockes Konzept der persönlichen Identität. Ein Resümee*, in «Aufklärung», 18, 2006, pp. 37-54: p. 38.

⁸⁶ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 203-204.

aspra, contro natura, difficile a sopportarsi, triste, aspra»⁸⁷. Non vuole noie nel suo locale, sarebbe compromessa la possibilità di una saggezza e virtù intesa come “perfezione della ragione”. Il dolore fisico può divenire male solo nell’opinione errata di chi smette di considerarlo “indifferente”.

Gli stoici hanno così rigettato l’accorato appello degli epicurei a non buttare il bambino con l’acqua sporca: il piacere, per questi ultimi, va amorevolmente svezzato e condotto alla necessaria maturità, mentre il dolore deve essere meglio compreso: «Un dolore moderato è trascurabile, mentre uno grave non è duraturo»⁸⁸. Il dolore è sempre un male, ma non tutti i dolori sono da evitare: «Il saggio, dice Epicuro, deve mettere tutto sulla bilancia, in modo da evitare il piacere se questo deve portargli un dolore più grande, e da sottomettersi al dolore nel caso che esso produca più considerevole piacere»⁸⁹. Si tratta di un’aritmetica più sofisticata della banale eliminazione del dolore, un fine che Lattanzio pensava degno di «filosofi costretti a rimanere a letto», che già «un medico sarebbe in grado di procurare»⁹⁰.

5. Conclusione

Come s’è visto, la cultura occidentale del dolore è stata profondamente influenzata dal principio di ragione stoico, l’egemonico, che si oppone a quanto le nuoce. Il dolore può divenire un pericolo quando ottiene l’adesione della volontà e diviene passione dominante, che prende il controllo al posto della ragione⁹¹.

Tuttavia, anche gli stoici hanno ammesso che, prima di giungere alla dimensione dell’assenso e divenire passione, eccesso e quindi

⁸⁷ M. Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 189. Sono le parole con cui Cicerone, nelle sue *Tusculane* (II, 12, 29), descrive l’idea del dolore di Zenone, il caposcuola degli stoici.

⁸⁸ I. Ramelli (a cura di), *Epicurea*, Bompiani, Milano 2002, fr. 446, p. 627.

⁸⁹ Cicerone, *Le Tusculane*, *op. cit.*, V, 33, 95, p. 455.

⁹⁰ I. Ramelli, *op. cit.*, fr. 419, p. 609.

⁹¹ F. Prost, *op. cit.*, pp. 250, 252.

turbamento dannoso, il dolore è perturbazione involontaria dei sensi, ciò che chiamano “pre-passione” (*propatheia*)⁹². Di questa commozione corporea non siamo responsabili, perché non tocca ancora il livello in cui si forma razionalmente la falsa opinione, con cui ci lasciamo andare a quel moto dell’anima.

Per meglio comprendere che cosa intendessero, basta seguire l’esperienza vissuta da Seneca nella *crypta Neapoletana*. Il filosofo descrive «una scossa e un cambiamento non angoscioso, ma provocato dalla novità e dall’orrore di una situazione insolita»⁹³. Nella grotta tufacea scavata nella collina di Posillipo, che paragona a una lugubre prigione, il buio e la polvere hanno messo a dura prova la sua sensibilità, ricordandogli che «vi sono emozioni [...] che nessun tipo di coraggio riesce a sfuggire», perché si tratta di «una reazione naturale, non dominabile dalla ragione».

Questa *propassio* – alla latina – sembra essere la vera “massa mancante” nei complicati rapporti tra coscienza e dolore, perché ci lega come il sorriso di un neonato, a cui è spontaneo rispondere con un altro sorriso. Oppure come il finto pianto della bambinaia di Darwin, che suscitò commozione nel figlioletto. Sembrano masse invisibili e misteriose quelle che ci spingono continuamente e a volte ci legano, perché non si muovono sempre attraverso la coscienza, ma a volte la pungono e la svegliano solo tardi, quando ormai il danno è fatto.

La coscienza è giustamente preoccupata di affermarsi come “fine in sé”, di rivendicare il proprio valore intrinseco, la sua dignità, «superiore a ogni prezzo», come diceva Kant. D’altro lato, «ciò che concerne le inclinazioni e i bisogni generali degli uomini ha un *prezzo di mercato*»⁹⁴ e il dolore rientra in questo capitolo di spesa, il debito che paghiamo alla nostra sensibilità. Si può paragonare

⁹² F. Prost, *op. cit.*, p. 230; M. Graver, *Cicero on the emotions. Tusculan disputations 3 and 4*, The University of Chicago Press, Chicago 2002, pp. 125-126.

⁹³ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, Mondadori, Milano 2007, VI, 57, 3, p. 281.

⁹⁴ I. Kant, *op. cit.*, p. 68.

questa esposizione al dolore a una “clausola di forza maggiore”, che nel commercio internazionale permette a una parte di esimersi dal proprio obbligo contrattuale, qualora intervengano impedimenti straordinari, tra i quali rientrano i cosiddetti “atti di Dio”.

La coscienza, dall’alto della sua dignità, ha spesso fatto valere la suddetta clausola. Non amando sentirsi esposta nel dolore, ha chiesto l’esonero dal contratto che la lega al corpo, attribuendo i suoi malanni, il dolore che ne consegue a forze indipendenti dal suo potere. Ciò che può essere vero in parte è stato elevato a filosofia di vita, come nello stoicismo, dove tutto è ricondotto al Fato. Gli stoici lasciarono indeterminato il prezzo di mercato del dolore, dichiarandolo “non-preferibile” (*apoproegmenon*)⁹⁵, una diagnosi che emerge chiaramente da questa osservazione di Plutarco su Zenone: «Alcuni autori antichi hanno detto che a Zenone è capitata la stessa cosa che capita a un uomo che possiede un cattivo vinello, che non può esser spacciato né come aceto, né come vino; infatti il suo “preferibile” non trova compratori, né come bene, né come cosa indifferente»⁹⁶.

Se il dolore non è male, perché conta anzitutto la dignità della coscienza, con la sua facoltà dell’esonero, allora si può anche trascurarlo, più facilmente negli altri che in sé stessi. Termino con una citazione da Latour, di cui sono debitore, anche per l’esergo butleriano⁹⁷:

Stamattina presto ero di cattivo umore e ho deciso di infrangere la legge e avviare la mia auto senza allacciarmi la cintura di sicurezza. La mia auto di solito non vuole partire prima che io allacci la cintura. Dapprima fa lampeggiare una luce rossa «ALLACCIATE LE CINTURE!», quindi emette un segnale acustico; è un suono così elevato, implacabile, ripetitivo, che non posso sopportarlo. Dopo dieci secondi, impreco e allaccio la cintura. Questa volta ho sopportato il suono per venti secondi e quindi mi sono arreso. Il mio umore era alquanto peggiorato, ma ero in pace con la legge, perlomeno con quella legge. Ho desiderato infrangerla ma non ci sono riuscito. Dov’è la moralità?

⁹⁵ M. Isnardi Parente, *op. cit.*, pp. 23-24; 192 e n. 205.

⁹⁶ D. Babut, *Plutarco e lo stoicismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 373.

⁹⁷ B. Latour, *Dove sono le masse mancanti? Sociologia di alcuni oggetti di uso comune*, in «Intersezioni», 13, 2, 1993, pp. 221-255.

La storia dei travagliati rapporti tra la coscienza e il dolore è anche la storia di un eroe misconosciuto, la cui meccanica moralità è stata oscurata dall'insopportabile pignoleria.

ANGELO PAPI insegna Filosofia e Storia presso il Liceo Torricelli di Somma Vesuviana

angelopapi@gmail.com

S&F_n. 25_2021

LINGUAGGI

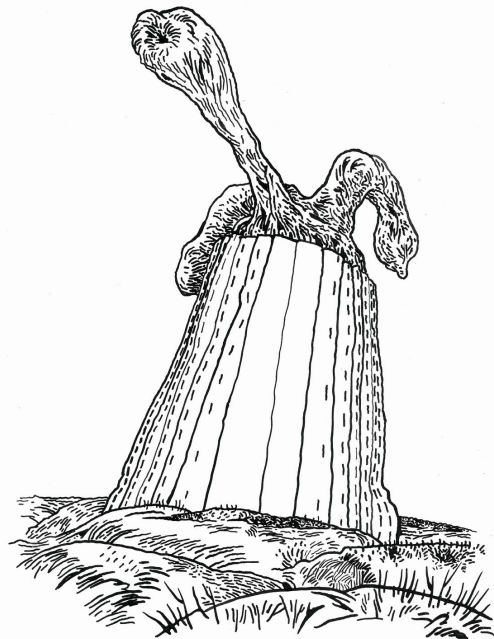
HOWARD WAITZKIN

UN PUNTO DI VISTA MARXISTA SULLA SANITÀ¹

1. Introduzione 2. Sviluppo storico della materia 3. Struttura di classe 4. Controllo sulle istituzioni mediche
5. Stratificazione delle istituzioni mediche 6. Mobilità occupazionale
7. Affermazione del capitale monopolistico nel settore sanitario
8. Medical centers 9. Capitale finanziario 10. Il «complesso medico-industriale»
11. Politica dei gruppi di interesse 12. Lo Stato e il suo intervento
13. Contraddizione tra pubblico e privato 14. Funzioni generali dello stato nel sistema sanitario
15. Meccanismi e limiti dell'intervento statale 16. Ideologia medica
17. Squilibri dell'omeostasi biologica come equivalente dei guasti alle macchine
18. La malattia è un problema dell'essere umano individuale
19. La scienza consente il controllo razionale dell'essere umano
20. Molte sfere della vita sono appropriate per il management medico
21. La scienza medica: esoterica ed eccellente 22. Confronto tra i sistemi sanitari
23. Epidemiologia storico-materialista 24. Classe sociale e cicli economici
25. Stress e organizzazione sociale 26. Lavoro e profitto 27. Sessismo 28. Health praxis
29. Contraddizioni del «rattoppamento» 30. «Riforma riformista» vs. «riforma non-riformista»
31. Sanità e lotta politica

ABSTRACT: A MARXIST VIEW OF MEDICAL CARE

Marxist studies of medical care emphasize political power and economic dominance in capitalist society. Although historically the Marxist paradigm went into eclipse during the early twentieth century, the field has developed rapidly during recent years. The health system mirrors the society's class structure through control over health institutions, stratification of health workers, and limited occupational mobility into health professions. Monopoly capital is manifest in the growth of medical centers, financial penetration by large corporations, and the "medical-industrial complex". Health policy recommendations reflect different interest groups' political and economic goals. The state's intervention in health care generally protects the capitalist economic system and the private sector. Medical ideology helps maintain class structure and patterns of domination. Comparative international research analyzes the effects of imperialism, changes under socialism, and contradictions of health reform in capitalist societies. Historical materialist epidemiology focuses on economic cycles, social stress, illness-generating conditions of work, and sexism. Health praxis, the disciplined uniting of study and action, involves advocacy of "nonreformist reforms" and concrete types of political struggle.

**1. Introduzione**

Gli studi marxisti sulla sanità evidenziano il potere politico e il dominio economico nella società capitalista. Sebbene storicamente il paradigma marxista abbia cominciato a eclissarsi all'inizio del

¹ H. Waitzkin, *A Marxist View of Medical Care*, in «Annals of Internal Medicine», 89, 1978, pp. 264-278. Traduzione dall'inglese di Gabriele Borghese.

XX secolo, il campo si è sviluppato rapidamente negli anni più recenti. Il sistema sanitario rispecchia la struttura di classe della società attraverso il controllo sulle istituzioni sanitarie, la stratificazione dei lavoratori della sanità e la limitata mobilità occupazionale nelle professioni sanitarie. Il capitale monopolistico si manifesta nella crescita dei *medical centers*, attraverso la penetrazione finanziaria delle grandi società e nel «complesso medico-industriale». Le politiche sanitarie riflettono gli obiettivi politici ed economici dei diversi gruppi di interesse. L'intervento dello stato nella sanità protegge in generale il sistema economico capitalista e il settore privato. L'ideologia medica aiuta a mantenere la struttura di classe e gli schemi di dominio. La ricerca comparativa internazionale analizza gli effetti dell'imperialismo, i cambiamenti sotto il socialismo e le contraddizioni della riforma sanitaria nelle società capitaliste. L'epidemiologia storico-materialista si concentra sui cicli economici, lo stress sociale, le condizioni di lavoro che generano malattie e il sessismo. La *health praxis*², l'unione disciplinata di studio e azione, implica la promozione di «riforme non riformiste» e un tipo concreto di lotta politica.

Questa rassegna esamina la crescente letteratura marxista in materia di sanità. Il punto di vista marxista pone in questione la possibilità di ottenere miglioramenti rilevanti nel sistema sanitario senza apportare cambiamenti fondamentali nell'ordine sociale generale. Un punto fondamentale – un presupposto accettato anche da molti non marxisti – è che i problemi del sistema sanitario riflettono i problemi generali della nostra società e non possono essere separati da questi problemi. L'analisi marxista sulla cura della salute si è sviluppata negli Stati Uniti negli ultimi dieci anni. Tuttavia, non è un campo nuovo. La sua storia iniziale e le

² Per indicare l'atteggiamento teorico-pratico, storico-materialista e marxista rispetto alla salute e alla sanità, Waitzkin usa «health praxis», intraducibile in italiano (NdT).

ragioni della sua lenta crescita fino ai tempi recenti meritano attenzione.

2. Sviluppo storico della materia

La prima e maggiore opera marxista sulla sanità è *La situazione della classe operaia in Inghilterra*³ di Engels. Egli la pubblicò per la prima volta nel 1845, tre anni prima di scrivere assieme a Marx il *Manifesto del Partito Comunista*⁴. Questo libro ha descritto le malsane condizioni lavorative e abitative che creavano danni alla salute. In particolare, Engels stabilì una relazione tra malattie come la tubercolosi, il tifo e la malnutrizione, l'inadeguatezza degli alloggi, l'inquinamento dell'acqua e il sovraffollamento. L'analisi della sanità doveva rientrare per Engels in uno studio più complessivo sulle condizioni della classe lavoratrice sotto l'industrializzazione capitalistica. Ma l'approccio che egli adottò rispetto ai problemi della salute ebbe profondi effetti sull'emergere della medicina sociale in Europa Occidentale e in particolare sulle analisi di Rudolf Virchow. Gli studi pionieristici di Virchow sulle infezioni, sull'epidemiologia e sulla «medicina sociale» (un termine che si è diffuso in Europa Occidentale proprio grazie a Virchow) apparirono in seguito alla pubblicazione del libro engelsiano sulle condizioni della classe lavoratrice. Virchow stesso riconobbe l'influenza di Engels sul suo pensiero⁵. Nel 1847, su richiesta del governo prussiano, Virchow analizzò un'epidemia di tifo diffusasi in un'area rurale del paese. Basandosi su questo studio, Virchow suggerì una serie di cambiamenti profondi da attuare a livello economico, politico e sociale: salari più alti, maggiore occupazione, autonomia locale del governo, cooperative agricole e una struttura fiscale più progressiva. Virchow sosteneva soluzioni

³ F. Engels, *The Condition of the Working Class in England in 1844* (1845), Stanford University Press, Stanford 1968.

⁴ F. Engels, K. Marx, *The Communist Manifesto* (1848), International, New York 1948.

⁵ R. Virchow, *Gesammelte Abhandlungen aus dem Gebiet der öffentlichen Medizin und der Seuchenlehre*, Hirschwald, Berlin 1879, vol. I, pp. 305, 321-334.

non solo a livello strettamente medico come più cliniche o ospedali. Egli ravvisava le origini delle malattie nei problemi sociali. L'approccio più ragionevole al problema delle epidemie era di cambiare le condizioni che consentivano la loro diffusione⁶. Durante questo periodo Virchow cercò di combinare il suo lavoro di medico con l'attività politica. Nel 1848 si unì alla prima maggiore rivolta operaia a Berlino. Negli stessi anni supportò fortemente la Comune di Parigi⁷. Nella pratica politica e nelle sue indagini scientifiche si occupò di due temi principali. Il primo: l'origine della malattia è multifattoriale. I maggiori fattori sono le condizioni quotidiane di vita delle persone. Il secondo: un sistema sanitario non può limitarsi a trattare i disturbi fisiopatologici dei pazienti solo a livello individuale. Piuttosto, per essere efficaci i miglioramenti del sistema sanitario devono coincidere con cambiamenti radicali in ambito economico, politico e sociale. Questi ultimi, i cambiamenti sociali, spesso ledono i privilegi di ricchezza e di potere che la classe dominante si riserva per sé e dunque incontrano resistenze. Per questo nella visione di Virchow le responsabilità del medico debbono estendersi all'ambito dell'azione politica diretta. A seguito della sconfitta delle lotte rivoluzionarie del 1848, i governi dell'Europa Occidentale rafforzarono la loro politica conservatrice e repressiva in ambito sociale e l'analisi marxista della sanità entrò in un lungo periodo di eclissi. In seguito alla reazione politica, Virchow e i suoi colleghi continuarono a svolgere le loro ricerche di laboratorio e a esercitare privatamente la professione. Alla fine dell'Ottocento con i lavori di Ehrlich, Koch, Pasteur e altri promettenti batteriologi, la teoria dei germi cominciò a farsi strada creando

⁶ Id., *Über den Hungertyphus und einige verwandte Krankheitsformen*, Hirschwald, Berlin 1868; H. Berliner, *Notes on the historical precursors of materialist epidemiology*, in «Health Movement Organization», 1, 1976, pp. 5-7.

⁷ E.H. Ackerknecht, *Rudolf Virchow*, University of Wisconsin Press, Madison 1953, pp. 159-181; G. Rosen, *From Medical Police to Social Medicine: Essays on the History of Health Care*, Science History Publications, New York, 1974; R. Virchow, *Briefe an seine Eltern*, Engelmann, Leipzig 1906, pp. 121-164.

un profondo cambiamento nella diagnostica medica e nei trattamenti terapeutici. Emerse un modello monofattoriale di ricerca, volto all'isolamento degli organismi che causavano infezioni e lesioni nei casi di malattie non infettive. Le scoperte di questo periodo generarono indubbiamente uno sviluppo delle pratiche mediche. Tuttavia, come hanno dimostrato numerosi scienziati, l'importanza storica di queste scoperte è stata sopravvalutata. Per esempio, il calo maggiore di mortalità e morbidità per gran parte delle infezioni precede e non segue l'isolamento dello specifico agente eziologico e l'uso delle terapie antimicrobiche. In Europa Occidentale e negli Stati Uniti, i progressi avuti nel contrasto delle infezioni giungono dopo l'introduzione di migliore sanificazione, migliore alimentazione e altri cambiamenti ambientali ad ampio raggio. Nella maggior parte dei casi, i miglioramenti precedono gli avanzamenti della batteriologia moderna⁸. Perché la prospettiva monofattoriale della teoria del germe ha raggiunto questa importanza? E perché le tecniche di analisi che presuppongono una specifica eziologia e terapia hanno mantenuto un carattere mitico nella scienza e nella pratica medica fino a oggi? Un esame storico puntuale della scienza medica di inizio Novecento che cerchi di rispondere a queste domande è cominciato solo negli ultimi anni. Alcune risposte preliminari sono emerse; si focalizzano su eventi avvenuti durante gli anni della pubblicazione del *Flexner Report*⁹. Il *Flexner Report* è considerato il documento che ha trasformato la medicina moderna da ciarlataneria

⁸ R. Dubos, *The Mirage of Health*, Anchor, New York 1959; E.H. Kass, *Infectious disease and social change*, in «J. Infect. Dis.», 123, 1971, pp. 110-114; T. McKeown, *An historical appraisal of the medical task*, in «Medical History and Medical Care», T. McKeown, G. McLachlan (a cura di), Oxford University Press, New York 1971; Id., *The modern rise of population*, Academic Press, New York 1977; A.L. Cochrane, *Efficiency and Effectiveness: Random Reflections on Health Services*, Nuffield Hospitals Trust, London 1972; I. Illich, *Medical Nemesis*, Pantheon, New York 1976; J. Powles, *On the Limitations of modern medicine*, in «Sci. Med Man», 1, 1973, pp. 1-10; R.J. Haggerty, *The boundaries of health care*, in «Pharos», 35, 1972, pp. 106-111; R. Carlson, *The End of Medicine*, Wiley, New York 1975.

⁹ A. Flexner, *Medical Education in the United States and Canada*, Carnegie Foundation, New York 1910.

a pratica responsabile. Presupposto di questo documento è che la scienza medica basata su ricerche di laboratorio, orientata specialmente ai concetti e ai metodi della batteriologia europea, conduce a una pratica medica efficace e di alto livello. Nonostante l'efficacia comparativa di varie tradizioni mediche (incluse l'omeopatia, i rimedi popolari, la chiroterapia e altro ancora) non sia mai stata sottoposta a test sistematici, il rapporto sostenne che le scuole mediche non orientate alla medicina scientifica incoraggiavano gli abusi. Il rapporto chiese la chiusura o la ristrutturazione di quelle scuole che non disponevano degli strumenti per insegnare la medicina basata sulle ricerche di laboratorio. Le ripercussioni di quel rapporto furono rapide e drammatiche. La medicina scientifica e basata sulla centralità del laboratorio divenne la norma per la formazione medica, per la pratica medica, la ricerca e l'analisi. Ricerche storiche recenti hanno messo in dubbio gli assunti di base del *Flexner Report* che hanno costituito un dogma ampiamente accettato nella prima metà del Novecento. Queste ricerche hanno documentato come le raccomandazioni del rapporto ricevettero acriticamente supporto da fondazioni filantropiche e parte dei professionisti¹⁰. Anche a seguito di questi eventi l'orientamento marxista in ambito medico rimase in ombra. Sebbene alcune opere di Virchow siano state considerate dei classici, l'approccio multifattoriale e politicamente orientato che guidò le sue ricerche è stato largamente

¹⁰ E.R. Brown, *Rockefeller Medicine Men: Medicine and Capitalism in the Progressive Era*, University of California Press, Berkeley 1979; H. Berliner, *A Larger perspective on the Flexner Report*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 573-592; S.J. Kunitz, *Professionalism and social control in the progressive era: the case of the Flexner Report*, in «Soc. Problems», 22, 1974, pp. 16-27; B. Ehrenreich, D. English, *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers*, Feminist Press, Old Westbury, New York 1973; Z.G. Kleinbach, *Social structure and the education of health personnel*, in «Int. J. Health Serv.», 4, 1974, pp. 297-317; G. Ziem, *Medical education since Flexner*, in «Health/PAC Bull», 76, 1977, pp. 8-14, 23; W.A. Nielsen, *The Big Foundations*, Columbia University Press, New York 1972; E.R. Brown, *Public health in imperialism: early Rockefeller programs at home and abroad*, in «Int. J. Public Health», 66, 1976, pp. 897-903; P. J. Donaldson, *Foreign intervention in medical education*, in «Int. J. Health Serv.», 6, 1976, pp. 251-270.

dimenticato. Senza dubbio, la prospettiva marxista ebbe un impatto importante fuori dall'Europa Occidentale e dagli Stati Uniti. Ad esempio, Lenin applicò queste prospettive all'inizio della costruzione del sistema sanitario sovietico¹¹. Lo studio di Salvador Allende sull'economia politica della sanità esercitò grande peso sui programmi sanitari in America Latina¹². Il chirurgo canadese Norman Bethune contribuì all'analisi della tubercolosi e di altre malattie partecipando attivamente alla politica, influenzando il corso della medicina cinese post-rivoluzionaria¹³. Le analisi di Che Guevara rispetto alle relazioni tra politica, economia e medicina – in parte derivate dalla sua esperienza di medico – aiutarono a formare il sistema medico a Cuba¹⁴. Successivamente sono emersi molti studi seri sul sistema sanitario di impronta marxista, forse a seguito del fermento politico della fine degli anni '60 del Novecento e dell'insoddisfazione rispetto ai vari aspetti dei moderni sistemi sanitari¹⁵. Recenti lavori sono apparsi in Europa Occidentale¹⁶ e si diffondono negli Stati Uniti con la pubblicazione di un articolo pionieristico di Kelman¹⁷. Nel testo che segue si tratterà delle attuali aree di ricerca e di analisi.

¹¹ V. Navarro, *Social Security and Medicine in USSR: a Marxist Critique*, Lexington, Massachusetts 1977.

¹² S. Allende, *La Realidad Medico-Social Chilena*, Ministerio de Salubridad, Prevision y Asistencia Social, Santiago 1939.

¹³ N. Bethune, *A plea for early decompression in pulmonary tuberculosis*, in «Can. Med. Assoc. J.», 21, 1932, pp. 36-42; Id., *Wounds*, in J.S. Horn (a cura di), *Away with ALL Pests: An English Surgeon in People's China*, Monthly Review Press, New York 1969; T. Allan, S. Gordon, *The Scalpel, The Sword: The Story of Doctor Norman Bethune*, Monthly Review Press, New York 1974.

¹⁴ E. Guevara, *On revolutionary medicine*, in J. Gerassi (a cura di), *Venceremos*, Simon & Schuster, New York 1969; G. Harper, *Ernesto Guevara: Physician, Revolutionary Physician*, in «N. Engl. J. Med.», 281, 1969, pp. 1285-1289.

¹⁵ E. Ginzberg, *The political economy of health*, in «Bull. N.Y. Acad. Med.», 41, 1965, pp. 1015-1036.

¹⁶ M. Rosedale, *Health in a sick society*, in «New Left. Rev.», 34, Nov-Dec 1965, pp. 82-90; J.C. Polack, *La Médecine du Capital*, Maspero, Paris 1970.

¹⁷ S. Kelman, *Towards a political economy of health care*, in «Inquiry», 8, 1971, pp. 30-38.

3. *Struttura di classe*

La definizione di classe sociale che fornisce Marx pone l'accento sulle relazioni sociali della produzione economica. Egli ha rilevato che un gruppo di persone, i capitalisti o la borghesia, possiede e/o controlla i mezzi di produzione: le macchine, le fabbriche, la terra e le materie prime necessarie per creare merci per il mercato. La classe lavoratrice (o proletariato), che non possiede/controlla i mezzi di produzione deve vendere la propria forza lavoro per un salario. Ma il valore del prodotto che i lavoratori producono è sempre maggiore rispetto al salario che ricevono¹⁸. I lavoratori devono lasciare i loro prodotti al capitalista; perdendo il controllo del processo produttivo, i lavoratori diventano soggettivamente «alienati» rispetto al loro lavoro¹⁹. Il «plusvalore», la differenza tra il salario pagato ai lavoratori e il valore del prodotto che hanno creato, è la base oggettiva del profitto del capitalista. Il plusvalore è anche alla base dello sfruttamento e induce da un lato il capitalista a tenere basso il salario, a cambiare il processo di lavoro (con l'automazione, le nuove tecnologie, la sorveglianza, l'allungamento della giornata lavorativa oltre il previsto, l'accelerazione dei ritmi di lavoro, condizioni pericolose di lavoro) dall'altro i lavoratori a compattarsi per l'aumento dei salari e per un maggiore potere decisionale sul posto di lavoro²⁰.

Sebbene gli studi marxisti abbiano riconosciuto i cambiamenti storici rispetto al tempo di Marx²¹, essi hanno riaffermato la

¹⁸ K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859), International, New York 1964.

¹⁹ Id., *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, International, New York 1964.

²⁰ Marx K., *Capital* (1890), Progress Publishers, Moscow 1964, vol.1.

²¹ M. Weber, *Class, status, party*, in *Max Weber: Essays in Sociology*, Galaxy, New York 1958; A.A. Berle, *Power Without Property*, Harcourt, New York 1962; J.K. Galbraith, *The New Industrial Stare*, Houghton Mifflin, Boston 1972; D. Bell, *The Coming of Postindustrial Society*, Basic Books, New York 1973; R. Bendix, S.M. Lipset, (a cura di), *Class, Status and Power*, Free Press, New York 1966; R. Bendix, S.M. Lipset, *Social Mobility in Industrial Society*, University of California Press, Berkeley 1964; R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, Stanford 1959; C. Jencks,

presenza di una struttura sociale fortemente stratificata sia nelle società a capitalismo avanzato sia nelle nazioni del Terzo Mondo²². Un altro tema di grande interesse è la persistenza o la ricomparsa della struttura di classe, solitamente basata sulla competenza e sulla professione in paesi dove è avvenuta una rivoluzione socialista²³.

Table 1. Social Class Composition of U.S. Labor Force and Boards of U.S. Health Institutions

	Class*			
	Corporate	Upper middle	Lower middle	Working
	← % →			
U.S. labor force	1	20	30	49
Board members				
Foundations	70	30	—	—
Private medical teaching institutions	45	55	—	—
State medical teaching institutions	20	70	10	—
Voluntary hospitals	5	80	10	5

* See text for definitions; source, NAVARRO V: Social policy issues: an explanation of the composition, nature, and functions of the present health sector of the United States. *Bull NY Acad Med* 51:199-234, 1975 (Reference 60).

Queste analisi teoriche ed empiriche mostrano che i rapporti economici di produzione restano la base primaria della struttura di classe e per un ragionevole focus sulle strategie per il

Inequality, Harper, New York 1972; S.M. Miller, P. Roby, *The Future of Inequality*, Basic Books, New York 1970; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

²² C.H. Anderson, *The Political Economy of Social Class*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey 1974; N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, New Left Books, London 1973; Id., *Classes in Contemporary Capitalism*, New Left Books, London 1975.

²³ C. Bettelheim, *Class Struggles in the USSR*, in «Monthly Rev. Press», New York 1976; J. Ehrenreich, *The Dictatorship of the Proletariat in China*, in «Monthly Rev.», 27, Oct. 1975, pp.16-28.

cambiamento²⁴. La definizione data da Miliband di classe sociale fornisce una impalcatura per la ricerca marxista sulla struttura di classe a proposito del sistema sanitario. Questa ricerca ha mostrato che il sistema sanitario riflette la struttura di classe dell'intera società²⁵. La classe dei proprietari possiede o controlla la maggior parte della ricchezza. Essa è costituita dall'1% della popolazione e possiede l'80% delle azioni societarie e dei bond sia dello Stato che degli enti locali; il valore mediano del loro reddito annuale (1975) va dai 114000\$ ai 142000\$. La classe lavoratrice, all'altro estremo della scala, costituisce il 49% della popolazione. È costituita da lavoratori manuali, lavoratori dei servizi e lavoratori agricoli, che generalmente guadagnano 8500\$ all'anno o anche meno. Tra questi due poli c'è l' «upper middle class» (professionisti come medici, avvocati e altri, costituita dal 14% della popolazione e con guadagni di circa 25600\$ annui; e dirigenti di medio livello, 6% della popolazione che guadagna circa 22700\$); la «lower middle class» (proprietari di negozi, liberi professionisti, artigiani per il 7% della popolazione, con guadagni di circa 12100\$; gli impiegati e i lavoratori del commercio, che costituiscono il 23% della popolazione che guadagna circa 9200\$ annui). Benché queste definizioni forniscano un quadro sommario di una realtà sociale veramente complessa, sono utili nell'analisi della manifestazione della struttura di classe nel sistema sanitario.

²⁴ J. Hill, *Class Analysis: United States in the 1970's*, California, League for Proletarian Socialism, Emeryville 1975; A. Giddens, *The Class Structure of Advanced Societies*, Barnes and Noble, New York 1973; R. Miliband, *The State in Capitalist Society*, Basic Books, New York 1969.

²⁵ V. Navarro, *Social policy issues: an explanation of the composition, nature and functions of the present health sector of the United States*, in «Bull. N.Y. Acad. Med.», 51, 1975, pp. 199-234; Id., *The underdevelopment of health in working America*, in «Am. J. Public Health», 66, 1976, pp. 538-547; Id., *Medicine under capitalism*, Prodist, New York 1976; U.S. Department of Commerce: *Statistical Abstracts of the United States*, Government Printing Office, Washington, D.C. 1976, p. 377.

4. Controllo sulle istituzioni mediche

Navarro²⁶ ha documentato il controllo pervasivo che i membri delle due classi più ricche esercitano all'interno degli organi decisionali delle istituzioni sanitarie americane (v. Tabella 1). Queste classi dominano nei consigli d'amministrazione delle fondazioni private nel sistema della salute, nelle istituzioni formative pubbliche e private, e nei *voluntary hospitals* locali. Solo nei consigli di amministrazione delle istituzioni formative e dei *voluntary hospitals* vediamo membri delle ultime due classi avere delle cariche rappresentative; ma anche qui, la partecipazione di queste classi è molto più scarsa rispetto alla loro proporzione sul totale della popolazione. Ricerche locali hanno documentato il pieno controllo aziendale delle istituzioni mediche in molte parti degli Stati Uniti. Navarro ha sostenuto, in parte basandosi su queste osservazioni, che il controllo sulla salute riflette gli stessi modelli di classe che sono sorti in altre aree della vita politica ed economica in America.

5. Stratificazione delle istituzioni mediche

Come membri della classe medio-alta, i medici occupano il posto più redditizio tra i lavoratori in ambito sanitario. Essi compongono il 7% della forza-lavoro del settore, e ricevono un totale netto (approssimativamente di 53000\$ nel 1975) che li posiziona nel 5% superiore della distribuzione del reddito negli Stati Uniti. Sotto i medici e dirigenti ci sono i membri della classe media inferiore: infermieri, terapisti fisici e occupazionali e i tecnici. Essi compongono il 29% della popolazione e sono maggiormente donne, con un guadagno di circa 8 500\$. Alla fine della gerarchia ci sono gli impiegati, gli aiutanti, inservienti, cuochi e custodi che sono la classe lavoratrice del sistema sanitario. Questi hanno un reddito di 5 700\$ annui, rappresentano il 54% della forza lavoro del settore

²⁶ V. Navarro, *Social policy issues...*, cit.; Id., *The underdevelopment...*, cit.; Id., *Medicine under capitalism*, cit.

e sono per l'84% donne e il 30% afroamericani²⁷. Studi recenti hanno analizzato le spinte al professionismo, all'elitarismo e alla specializzazione che dividono i lavoratori della sanità gli uni dagli altri e impediscono loro di coalizzarsi per raggiungere interessi comuni. Questi schemi agiscono sui medici²⁸, sugli infermieri²⁹ e sugli operatori tecnici e dei servizi che costituiscono il segmento che cresce più rapidamente della forza lavoro sanitaria³⁰. La burocratizzazione, la sindacalizzazione, l'intervento statale e la potenziale «proletarizzazione» degli operatori sanitari modificheranno i modelli futuri di stratificazione³¹.

6. Mobilità occupazionale

La mobilità all'interno delle posizioni professionali è molto contenuta. Le indagini svolte negli Stati Uniti e nel Regno Unito sulla provenienza dei medici mostra che solo una parte residuale proviene dalle classi più povere e si colloca tra gli studenti di medicina o tra gli specializzandi³². Negli Stati Uniti la

²⁷ Id., *Social policy issues...*, cit.; U.S. Department of Commerce: *Statistical ...*, cit.

²⁸ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness in capitalist society*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1974.

²⁹ B. Bullough, *Barriers to the nurse practitioner movement*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 225-233; K. Cannings, W. Lazonick, *The development of the nursing labor force in the United States*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 185-216.

³⁰ B. Ehrenreich, J. Ehrenreich, *Hospital workers: a case study of the new working class*, in «Monthly Rev.», 24, 1973, pp. 12-27; A.C. Twaddle, J.D. Stoeckle, *Non-physician health workers: some problems and prospects*, in «Soc. Sci. Med.», 8, 1974, pp. 71-76; A.C. Twaddle, R.M. Hessler, *A Sociology of Health*, Mosby, St. Louis 1977, pp. 202-216; H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Rev. Press, New York 1974, pp. 293-449; G. Stevenson, *Social relations of production and consumption in the human service occupations*, in «Monthly Rev.», 28, Jul.-Aug. 1976, pp. 78-87; C.A. Brown, *The division of laborers: allied health professions*, in «Int. J. Health Serv.», 3, 1973, pp. 435-444.

³¹ J.B. McKinlay, *The changing political and economic context of the patient-physician encounter*, in E.B. Gallagher (a cura di), *The Doctor-Patient Relationship in the changing Health Scene*, DHEW Publication No. [NIH] 78-183, Government Printing Office, Washington, D.C. 1978.

³² Z.G. Kleinbach, *Social structure...*, cit.; G. Ziem, *Medical education...*, cit.; M.A. Simpson, *Medical Education: A critical approach*, Butterworths, London 1972; J. Robson, *The NHS company, the social consequences of the professional dominance in the National Health Service*, in «Int. J. Health Serv.», 3, 1973, pp. 413-426.

documentazione storica rende possibile tracciare i cambiamenti nella mobilità di classe durante il ventesimo secolo. Ziem ha scoperto³³ che malgrado alcuni recenti provvedimenti destinati a gruppi svantaggiati, il reclutamento di studenti di medicina provenienti dalla classe lavoratrice si è mantenuto basso dopo la pubblicazione del *Flexner Report*. Nel 1920, il 12% degli studenti di medicina proveniva da famiglie di lavoratori e questa percentuale è rimasta la stessa fino a oggi.

7. *Affermazione del capitale monopolistico nel settore sanitario*

Nel corso dell'Ottocento il capitale si è concentrato in un piccolo numero di società formando dei monopoli. Il capitale monopolistico è emerso essenzialmente in tutte le nazioni capitalistiche avanzate, dove il processo di monopolizzazione ha rinforzato il profitto di aziende private³⁴. (In forma molto differente il monopolio si è presentato anche nei paesi socialisti, dove lo stato controlla la maggior parte del capitale e limita fortemente l'appropriazione privata). Il capitale monopolistico è diventato una caratteristica della maggior parte dei sistemi sanitari capitalisti e si manifesta in diversi modi.

8. *Medical centers*

Dal 1910 è emersa una continua crescita di *medical centers*, solitamente affiliati alle università. Il capitale è molto concentrato in queste strutture che sono massicciamente orientate alle tecnologie più avanzate. I medici si formano dove la tecnologia è accessibile e la specializzazione è un valore fondamentale. In parte a causa di questo i medici sono spesso riluttanti a studiare in aree senza un facile accesso ai *medical centers*. La crescita

³³ G. Ziem, *Medical education...*, cit.

³⁴ H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital...*, cit.; P.A. Baran, P.M. Sweezy, *Monopoly capital*, in «Monthly Review Press», New York 1966; R.C. Edwards, M. Reich, T.E. Weisskopf (a cura di), *The capitalist system*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey 1978; E.K. Hunt, H.J. Sherman, *Economics: An introduction to traditional and Radical Views*, Harper & Row, New York 1975.

quasi senza restrizioni dei *medical centers* insieme all' «imperativo tecnologico» che incoraggiano, ha contribuito alla distribuzione ineguale dell'assistenza negli Stati Uniti e tra le varie regioni³⁵.

9. Capitale finanziario

Il capitale monopolistico appare anche nelle banche, nel credito e nelle compagnie assicurative, le aziende che fanno i maggiori profitti sotto il capitalismo. Per esempio, nel 1973 il flusso di dollari verso le assicurazioni sanitarie in compagnie private fu di 29 miliardi di dollari, circa la metà del totale delle assicurazioni. Il 60% di questo totale è controllato da 10 compagnie assicurative. *Metropolitan Life* e *Prudential* controllano più di 30 miliardi di dollari di risorse, più di General Motors, Standard Oil del New Jersey o dell'International Telephone and Telegraph³⁶. Il capitale finanziario ha inoltre un ruolo di rilievo rispetto alle proposte di riforma del sistema. La maggior parte di queste riforme permetterà alle compagnie di assicurazione di mantenere il loro ruolo all'interno del settore³⁷. Inoltre, gli investimenti delle imprese nelle organizzazioni che gestiscono la salute aumentano. Dietro c'è la convinzione che anche l'assicurazione nazionale, quando sarà emanata, assicurerà grandi profitti a questi investimenti³⁸.

10. Il «complesso medico-industriale»

Il «complesso industriale-militare» ha prodotto un modello che ha permesso di far avanzare l'industrializzazione nel sistema sanitario, popolarizzando l'espressione «complesso medico-

³⁵ S. Kelman, *Towards...*, cit.; H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.

³⁶ V. Navarro, *Social policy...*, cit.

³⁷ T. Bodenheimer, *Health care in the US: who pays?*, in «Int. J. Health Serv.», 3, 1973, pp. 427-434; L. Lander, *National Health Insurance*, Health Policy Advisory Center, New York 1975.

³⁸ J.W. Salmon, *Health maintenance organization strategy: a corporate takeover of health service*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 609-624.

industriale». Le analisi dell'Health Policy Advisory Center³⁹ e altri hanno posto l'attenzione sul fatto che lo sfruttamento della malattia a scopo di profitto è una caratteristica primaria dei sistemi sanitari nelle società capitalistiche avanzate⁴⁰. Studi recenti hanno criticato le industrie mediche e farmaceutiche per le pratiche di marketing e pubblicità⁴¹, speculazioni e collusione⁴², diffusione di farmaci nel Terzo Mondo prima di effettuare sicuri test per la salute⁴³, e la promozione di modalità di diagnostica e di terapia innovative senza un riscontro che possa dimostrare la loro efficacia⁴⁴. In questo contesto, l'analisi costi-benefici ha reso utili valutazioni di diverse pratiche mediche e decisioni cliniche⁴⁵. Pur riconoscendo il contributo di questo approccio, i

³⁹ B. Ehrenreich, J. Ehrenreich, *The american Health Empire*, Vintage, New York 1970; D. Kotelchuck, *Prognosis negative*, Vintage, New York 1976.

⁴⁰ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.

⁴¹ B. Ehrenreich, J. Ehrenreich, *The american Health...*, cit.; D. Kotelchuck, *Prognosis...*, cit.; Concerned Rush Students, *Turning prescription into profits*, in «Sci. for the People», 8, Nov.-Dec. 1976, pp. 6-9, pp. 30-32; 9, Jan.-Feb. 1977, pp. 6-9, pp. 30-32; W. Karner, *Zur Strategie der pharmazeutischen Industrie*, in «Fortschr Wissenschaft», 3/4, 1976, pp. 8-30; M. Silverman, R.P. Lee, *Pills, Profits and Politics*, University of California Press, Berkeley 1974.

⁴² R. Lichtman, *The political economy of medical care*, in H.P. Dreitzel (a cura di), *The social organization of Health*, Macmillan, New York 1971.

⁴³ M. Silverman, *The drugging of the Americas*, University of California Press, Berkeley 1976; S. Lall, *Medicines and multinationals*, in «Monthly Rev.», 28, Mar. 1977, pp. 19-30.

⁴⁴ A.L. Cochrane, *Efficiency and Effectiveness...*, cit.; H. Waitzkin, *How capitalism cares for our coronaries*, in E.B. Gallagher (a cura di), *The Doctor-Patient Relationship in the Changing Health Scene*, DHEW Publication No. [NIH] Government Printing Office, Washington. D.C. 1978, 78-183; M. Millman, *The Unkindest Cut: Life in the Backrooms of Medicine*, Morrow, New York 1977; H.G. Mather, D.C. Morgan, N. G. Pearson, K.L.Q. Read, D.B. Shaw, G.R. Steed, M.G. Thorne, C.J. Lawrence, I.S. Riley, *Myocardial infarction: a comparison between home and hospital care for patients*, in «Br. Med. J. », 1, 1976, pp. 925-929; L. Rodberg, G. Stevenson, *The health care industry in advanced capitalism*, in «Rev. Radical Polit. Econ.», 8, 1977, pp. 104-115.

⁴⁵ B.S. Bloom, O.L. Peterson, *End results, cost and productivity of coronary-care units*, in «N. Engl. J. Med.», 288, 1973, pp. 72-78; S.P. Martin, M.C. Donaldson, C.D. London, O. Peterson, T. Colton, *Inputs into coronary care during 30 years: a cost-effectiveness study*, in «Ann. Intern. Med.», 81, 1974, pp. 289-293; J.K. Stross, P.W. III Willis, E.W. Reynolds, R.E. Lewis, I.J. Schatz, L.C. Bellfy, J. Copp, *Effectiveness of coronary care units in small community hospitals*, in «Ann. Intern. Med.», 85, 1976, pp. 709-713; D.J. Cullen, L.C. Ferrara, B.A. Briggs, P.F. Walker, J. Gilbert, *Survival, hospitalization charges and follow-up results in critically ill patients*, in «N. Engl. J. Med.», 294, 1976, pp. 982-987; D.M. Olsen, R.L. Kane, P.H. Proctor, *A controlled trial of multiphasic screening*, in «N. Engl. J. Med.», 294, 1976, pp. 925-930; B.J. McNeil, E. Feeler, S.J. Adelstein, *Primer on certain elements of medical decision making*, in «N. Engl.

ricercatori marxisti hanno criticato l'analisi costi-benefici perché essa risponde a domande su un piano sbagliato dell'analisi. Questo approccio spesso non aiuta a chiarire la dinamica che si mette in atto nel sistema sanitario che spinge per l'adozione di costose quanto inefficaci innovazioni tecnologiche. La valutazione delle pratiche tramite l'analisi costi-benefici è emersa di pari passo con l'emergere del capitale monopolistico nel sistema sanitario. Innovazioni costosissime solitamente sono collegate all'espansione dei *medical centers*, alla penetrazione del capitale finanziario nel sistema sanitario, e alla promozione di nuovi farmaci e strumentazioni da parte delle industrie mediche. La ricerca medica e la clinica medica improntate all'analisi costi-benefici risultano incomplete, dal momento che non si tiene conto dell'intero assetto politico ed economico che genera evidenti irrazionalità nel sistema sanitario⁴⁶.

11. Politica dei gruppi di interesse

Marx affermò che la posizione di classe e le risorse economiche determinano il potere politico. Egli notò che la classe è composta da vari gruppi, talvolta con interessi differenti. Sebbene questi gruppi si riuniscano quando si trovano a essere minacciati dalla classe lavoratrice, i loro diversi interessi generano contraddizioni che possono consentire un focus per la strategia politica⁴⁷. Negli studi sulla salute l'analisi delle politiche dei gruppi di interesse si è svolta soprattutto negli Stati Uniti e in Gran Bretagna⁴⁸. Questo approccio demistifica le raccomandazioni

J. Med.», 293, 1975, pp. 211-215; S.C. Schoenbaum, B.J. McNeil, J. Kavet, *The swine-influenza decision*, in «N. Engl. J. Med.», 295, 1976, pp. 759-765.

⁴⁶ H. Waitzkin, *How capitalism cares...*, cit.

⁴⁷ K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (1852), International, New York, 1963; K. Marx, *Critique of the Gotha Programme* (1875), International, New York 1966; C.W. Mills, *The Power elite*, Galaxy, New York 1959; G.W. Domhoff, *The higher circles*, Vintage, New York 1970; San Francisco Bay Area Kapitalistate Collective, *Watergate, or the Eighteenth Brumaire of Richard Nixon*, in «Kapitalistate», 3, 1975, pp. 3-24.

⁴⁸ R.R. Alford, *The political economy of health care: dynamics without change*, «Politics Soc.» 2, 1972, pp. 127-164; Id., *Health care politics*, University of

politiche dei gruppi di interesse che chiedono la riforma del sistema sanitario. Da questo punto di vista, la politica di questi gruppi riflette ampiamente i loro interessi economici e politici più che il loro interesse verso il miglioramento del sistema. Le ricerche di Alford⁴⁹ hanno delineato tre maggiori gruppi di interesse in competizione per il potere e per la finanza. I *monopolisti professionali* di cui fanno parte medici, specialisti e ricercatori che lavorano privatamente, presso scuole mediche o università. La maggior conseguenza della loro attività è un «continuo proliferare di programmi e progetti» che «forniscono una copertura simbolica di legittimazione, mantenendo al tempo stesso le relazioni di potere» nel sistema sanitario. I *razionalizzatori d'azienda* che comprendono i top manager delle organizzazioni mediche: amministratori di ospedali, presidi delle scuole mediche, e ufficiali della sanità pubblica. L'effetto complessivo del loro operato, secondo Alford, è quello di complicare e complessificare le strutture burocratiche del sistema sanitario. Un terzo gruppo di interesse è la composita comunità di popolazione che necessita del servizio sanitario. Alford osserva che generalmente gli sforzi compiuti da questo gruppo di interesse falliscono. Un'alta probabilità di cooptazione significa che i leader possono assumere posizioni di valore simbolico nei comitati consultivi o nelle agenzie di pianificazione senza che si verifichi un reale cambiamento nelle strutture del potere. L'analisi dei gruppi di interesse contribuisce a capire meglio determinate controversie locali generate dallo sforzo delle comunità di ottenere un maggiore controllo sulle istituzioni sanitarie⁵⁰; i conflitti nei consigli di governo, tra gli amministratori e lo staff di professionisti

Chicago Press, Chicago 1975; T. Marmor, *The politics of medicare*, Aldine, Chicago 1973; J. Willcocks, *The creation of the National Health Service: a study of pressure groups and a major social policy decision*, Routledge & Kegan Paul, London 1967; D.G. Gill, *The reorganization of the national service*, in «Social Rev.» 22 (Monogr.), 1976, pp. 9-22.

⁴⁹ R.R. Alford, *The political economy...*, cit.; Id., *Health care...*, cit.

⁵⁰ F. Mullan, *White coat, Clenched fist*, Macmillan, New York 1976.

degli ospedali⁵¹; i fallimenti globali dei planning e delle regolamentazioni⁵²; e l'espansione delle istituzioni mediche sulle aree abitative popolari⁵³; una simile prospettiva ha condotto a un quadro più chiaro delle politiche nazionali sulla salute, per esempio quelle che riguardano le ricerche sul cancro⁵⁴ e la legislazione in materia di sicurezza sul lavoro⁵⁵. Questi studi forniscono un quadro pessimistico sulle possibilità di riforma del sistema attuale. A causa delle «strutture di classe e istituzionali create e sostenute dai professionisti e dai massimi dirigenti», scrive Alford, «il cambiamento è improbabile in assenza di un movimento politico e sociale che rifiuti la legittimità della struttura economica e sociale di tali politiche»⁵⁶.

12. Lo Stato e il suo intervento

Poiché lo stato comprende le maggiori istituzioni del potere politico, la sua importanza strategica è ovvia. Lo stato generalmente reprime i cambiamenti sociali rivoluzionari o le azioni politiche che mettono a rischio il sistema attuale in modo fondamentale. Dopo le rivoluzioni socialiste, l'apparato statale

⁵¹ J. Pfeffer, *Size, composition, and functions of hospital boards of directors: a study of organization environment linkage*, «Admin. Sci. Q.», 18, 1973, pp. 349-364.

⁵² E. Krause, *Health planning as a managerial ideology*, «Int. J. Health Serv.», 3, 1973, pp. 445-463; Id., *The political context of health service regulation*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 593-607; Id., *Power and Illness: the political sociology of health and medical care*, Elsevier, New York 1977; A.L. Komaroff, *Regional medical programs in search of a mission*, in «N. Engl. J. Med.», 284, 1971, pp. 758-764.

⁵³ H. Waitzkin, *Expansion of medical institutions into urban residential areas*, in «N. Engl. J. Med.», 282, 1970, 1003-1007; H. Waitzkin, J. Sharratt, *Controlling medical expansion*, in «Society», 14, Jan.-Feb. 1977, 30-35; H. Waitzkin, *What to do when your local medical center tries to tear down your home*, in «Sci. for the People», 9, Mar-Apr 1977, pp. 22-23, pp. 28-39; H. Waitzkin, J. Wallen, J. Sharratt, *Homes or hospitals? A current urban dilemma*, in «Int. J. Health Serv.», 3, 1979, pp. 397-416.

⁵⁴ R. Bazell, *Behind the cancer campaign*, in «Ramparts», 10, Dec 1971, pp. 29-34; D.S. Greenberg, «Progress» in cancer research - don't say it isn't so, in «N. Engl. J. Med.», 292, 1975, pp. 707-708.

⁵⁵ D. Kotelchuck, *Prognosis ...*, cit.; D.H. Wegman, J.M. Peters, R.J. Jaeger, W.A. Burgess, L.I. Boden, *Vinyl chloride: can the worker be protected?*, in «N. Engl. J. Med.», 294, 1976, pp. 653-657.

⁵⁶ R.R. Alford, *The political economy ...*, cit.

deve persistere per lungo tempo, ma le sue funzioni si modificano profondamente. Prima di analizzare la sanità allora è necessario analizzare lo stato e fornirne una breve definizione. Marx ed Engels enfatizzano il ruolo cruciale del governo nella protezione del sistema economico capitalistico e degli interessi della classe capitalista. È famosa l'omelia del *Manifesto del partito comunista* «lo stato è il comitato d'affari della borghesia»⁵⁷. Lenin⁵⁸ affermò che la classe capitalista interverrebbe con la forza per stroncare ogni vittoria elettorale potenzialmente pericolosa per il sistema delle imprese private. Analisi più recenti hanno studiato i pattern strutturali che preservano il dominio della classe capitalistica sulle politiche statali⁵⁹; i meccanismi grazie ai quali lo stato argina le ricorrenti crisi del sistema capitalistico⁶⁰; le tecniche ideologiche con cui lo stato rafforza il tacito consenso popolare⁶¹. In questo contesto la seguente descrizione, anche se limitata dalla complessità dell'argomento, è appropriata. Lo stato costituisce l'interconnessione delle istituzioni pubbliche che proteggono il sistema economico capitalistico e gli interessi della classe capitalista. Questa definizione include i rami esecutivo, legislativo e giudiziario del governo; l'esercito; il sistema della giustizia criminale - tutti mantengono vari gradi di potere coercitivo. Ma comprende in modo relativo anche le istituzioni non coercitive: il sistema educativo, il welfare e il sistema sanitario. Attraverso queste istituzioni non coercitive lo stato offre servizi

⁵⁷ F. Engels, K. Marx, *The Communist Manifesto...*, cit.

⁵⁸ V.I. Lenin, *The State and the Revolution* (1917), Foreign Languages Press, Peking 1973.

⁵⁹ N. Poulantzas, *Political Power...*, cit.; R. Miliband, *The state in capitalist society...*, cit.

⁶⁰ C. Offe, *Advanced capitalism and the welfare state*. «Politics Soc.», 2, 1972, pp. 479-488; Id., *The theory of the capitalist state and the problem of policy formation*, in *Stress and contradiction in modern capitalism*, Lexington Books, Massachusetts 1975; J. O'Connor, *The fiscal crisis of the state*, St. Martin's, New York 1973.

⁶¹ L. Althusser, *Lenin and philosophy and other essays*, in «Monthly Review Press», New York 1971; A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, International, New York 1971.

o convoglia messaggi ideologici che legittimano il sistema capitalistico. Specialmente in periodi di crisi economica, lo stato può usare queste stesse istituzioni per stanziare sovvenzioni a beneficio dell'impresa privata.

13. Contraddizione tra pubblico e privato

All'interno del sistema sanitario, il «settore pubblico», come parte dello stato, opera attraverso la spesa pubblica e impiega i lavoratori della sanità in istituzioni pubbliche. Il «settore privato» è basato sull'esercizio privato, con aziende che producono gli strumenti medicali o controllano il capitale finanziario. Le varie nazioni differiscono sul dualismo tra pubblico-privato. Negli Stati Uniti il settore privato è dominante; esso coesiste con un sistema pubblico in crescita. Il settore pubblico è molto più grande in Regno Unito e in Scandinavia. Cuba e Cina hanno essenzialmente eliminato il settore privato⁶².

Un tema generale dell'analisi marxista è che il settore privato prosciuga le risorse del sistema pubblico e il tempo di lavoro dei lavoratori della sanità a beneficio del profitto privato e a scapito dei pazienti che utilizzano il sistema pubblico. Questa struttura ha aiutato a spiegare alcuni dei problemi sorti nel Regno Unito⁶³ e in Cile⁶⁴, dove il settore privato ha continuato a persistere anche dopo l'istituzione del sistema sanitario nazionale. In questi paesi, i professionisti si sono trovati di fronte incentivi finanziari volti a incrementare la portata della pratica privata che hanno svolto spesso negli ospedali pubblici. Negli Stati Uniti, l'espansione degli investimenti pubblici nei programmi Medicare e Medicaid ha portato a un aumento delle sovvenzioni pubbliche agli studi privati e agli ospedali privati, nonché ad abusi di tali

⁶² H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.

⁶³ J. Robson, *The NHS company...*, cit.

⁶⁴ H. Modell, H. Waitzkin, *Medicine, socialism, and totalitarianism: Lessons from Chile*, in «N. Engl. J. Med.», 291, 1974, pp. 171-177; Id., *Medicine and socialism in Chile*, in «Berkeley J. Sociol.», 19, 1974, pp. 1-35.

programmi da parte dei professionisti⁶⁵. Problemi simili hanno indebolito altri programmi di sanità pubblica. Questi programmi solitamente sono finanziati con tassazione regressiva, ponendo i contribuenti a basso reddito in una posizione di svantaggio relativo⁶⁶. Analogamente, le carenze delle assicurazioni *Blue Cross* e *Blue Shield* sono derivate ampiamente dal fallimento del controllo delle agenzie pubbliche che avrebbero dovuto monitorare i pagamenti dei professionisti e degli ospedali del settore privato⁶⁷. Quando sono state varate, le assicurazioni nazionali hanno usato fondi pubblici per rinforzare il settore privato, garantendo pagamenti agli ospedali e ai medici permettendo alle compagnie private di mantenere il loro ruolo⁶⁸. Dappertutto negli Stati Uniti i problemi della contraddizione tra pubblico e privato cominciano a diventare acuti. In molte città gli ospedali pubblici subiscono pesanti tagli, chiusure, oppure vengono trasformati in strutture private. Questa tendenza accentua le difficoltà per i pazienti più poveri di trovare cure adeguate⁶⁹. Inoltre rafforza la tendenza degli ospedali privati a «rifilare» i pazienti più poveri alle istituzioni pubbliche⁷⁰.

14. Funzioni generali dello stato nel sistema sanitario

Le funzioni dello stato nell'ambito del sistema sanitario sono cresciute in termini di portata e complessità. In primo luogo, attraverso il sistema sanitario lo stato agisce per legittimare il sistema economico capitalistico basato sull'impresa privata⁷¹. La storia della sanità pubblica e dei programmi di welfare mostrano

⁶⁵ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.

⁶⁶ T. Bodenheimer, *Health care in the US...*, cit.

⁶⁷ S. Law, *Blue Cross: What Went Wrong*, Yale University Press, New Haven 1976.

⁶⁸ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.; L. Lander, *National Health Insurance...*, cit.

⁶⁹ E. Blake, T. Bodenheimer, *Closing the doors to the poor*, Health Policy Advisory Center, San Francisco 1975.

⁷⁰ M.I. Roemer, J.A. Mera, «Patient dumping» and other voluntary agency contributions to public agency problems, in «Med. Care», 11, 1973, pp. 30-39.

⁷¹ V. Navarro, *Social class, political power and the state and their implications in medicine*, in «Soc. Sci. Med.», 10, 1976, pp. 437-457; M. Renaud, *On the structural constraints to state intervention in health*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 559-571.

che le spese dello stato aumentano durante i periodi di agitazione sociale e calano quando le agitazioni si diradano⁷². Recentemente una Commissione del Congresso ha raccolto i risultati di un sondaggio che hanno fatto scoprire un profondo livello di insoddisfazione dei cittadini rispetto al governo e particolarmente rispetto al ruolo centrale che l'interesse aziendale ricopre nelle politiche del governo: «i cittadini che pensano ci sia qualcosa di profondamente sbagliato nel loro paese sono diventati la maggioranza [...] e per la prima volta nel corso dei dieci anni di monitoraggio dell'opinione pubblica attraverso l'*Harris Survey*, risulta crescente in più della metà degli americani la disillusione rispetto al governo»⁷³. In base a queste circostanze lo stato intende rispondere espandendo i programmi di welfare in ambito sanitario e in altri ambiti. Queste riforme limitano, almeno in parte, la crisi di legittimità del sistema capitalistico ricostruendo l'idea che il sistema può conciliarsi con i bisogni elementari della popolazione. L'attenzione della politica rispetto alle assicurazioni sanitarie negli Stati Uniti si ripropone ciclicamente seguendo un andamento parallelo a quello dell'insoddisfazione popolare⁷⁴. I recenti tagli al sistema sanitario pubblico per i pazienti a basso reddito avvengono in seguito al declino - avvenuto dagli anni '60 in poi - delle proteste sociali da parte di gruppi con basso reddito. La seconda maggiore funzione che lo stato svolge nel sistema sanitario è di proteggere e rinforzare il settore privato in modo diretto. Come notato in precedenza, la maggior parte dei piani relativi alle assicurazioni nazionali lasciano un ruolo preminente e grandi margini di profitto per le assicurazioni private, particolarmente nell'amministrazione dei pagamenti, nella

⁷² F.F. Piven, R.A. Cloward, *Regulating the poor*, Vintage, New York 1971; H. E. Sigerist, *Landmarks in the History of Hygiene*, Oxford University Press, London 1956.

⁷³ Committee on Government Operations, United States Senate, *Confidence and concern: citizens view American government: A survey of public attitudes*, Government printing Office, Washington. D.C. 1973.

⁷⁴ V. Navarro, *Social class, political power...*, cit.

conservazione degli atti e nel trattamento dei dati⁷⁵. Il finanziamento da parte dello stato della partecipazione delle aziende alle nuove iniziative in ambito sanitario (organizzazioni per l'assistenza sanitaria, programmi di screening preventivo, informatizzazione del PSRO⁷⁶, sviluppo di algoritmi e protocolli per la formazione para-professionale, materiali audiovisivi per il programma di educazione dei pazienti) garantisce a queste ultime maggiori fonti per allargare i profitti⁷⁷.

Una terza (e sottile) funzione dello stato è di rinforzare strutture dominanti nella medicina clinica e scientifica in accordo con il sistema economico capitalistico e con la soppressione di strutture che possano minacciare il sistema. Il governo degli Stati Uniti ha procurato fondi generosi per la ricerca sulla fisiopatologia e il trattamento di malattie specifiche. Come hanno riconosciuto alcune critiche nate all'interno dello stesso governo, questo approccio centrato sulla malattia ha ridotto il livello di analisi all'organismo individuale e, spesso in modo inappropriato, ha stimolato una ricerca monofattoriale della patologia, al posto di approcci multifattoriali⁷⁸. Più recentemente, ha ricevuto molta attenzione da parte delle agenzie statali negli Stati Uniti e in Canada lo «stile di vita» come causa di malattie⁷⁹. Chiaramente le differenze individuali nei comportamenti influiscono sulla salute in tutte le società. D'altro canto, l'argomento dello «stile di vita» ancora più della precedente enfasi su una causa specifica,

⁷⁵ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.; L. Lander, *National Health Insurance...*, cit.; R. Fein, *The new national health spending policy*, in «N. Engl. J. Med.», 290, 1974, pp. 137-140.

⁷⁶ Professional Standards Review Organizations (NdT).

⁷⁷ J.W. Salmon, *Health maintenance...*, cit.; Id., *Health maintenance organization strategy: a corporate takeover of health service*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 609-624.

⁷⁸ D.S. Greenberg, *Report of the President's Biomedical Panel and the old days at FDA*, in «N. Engl. J. Med.», 294, 1976, pp. 1245-1246.

⁷⁹ I. Illich, *Medical Nemesis...*, cit.; V.R. Fuchs, *Who Shall Live? Health, economics and social choice*, Basic Books, New York 1974; L.S. White: *How to improve the nation's health*, in «N. Engl. J. Med.», 293, 1975, pp. 773-774; G. Ford, *State of the Union Message*, Government Printing Office, Washington, D.C. 1976; M. Lalonde, *A new perspective on the health of Canadians*, Information Canada, Ottawa 1974.

oscura le importanti cause di malattie e disabilità nel processo lavorativo e nell'ambiente industriale; questo argomento inoltre fa gravare la responsabilità della malattia direttamente sull'individuo, anziché cercare soluzioni collettive al problema⁸⁰. I problemi che lo stato ha minimizzato nei suoi programmi di ricerca e sviluppo sono degni di nota. Ad esempio, basandosi sui dati disponibili, è stato stimato che nelle società occidentali industrializzate i fattori ambientali sono coinvolti approssimativamente nell'eziologia dell'80% di tutti i tumori⁸¹. Nella sua riunione su «salute e lavoro in America» l'American Public Health Association nel 1975 ha prodotto una documentazione esaustiva sui più diffusi cancerogeni professionali⁸². Un report della task force del Department of Health, Education and Welfare sul «Lavoro in America», pubblicato dalla stampa non governativa nel 1973, ha riportato: «In un notevole studio di 15 anni sull'invecchiamento, il principale indicatore di longevità è la soddisfazione del lavoro. Il secondo maggior indicatore è la "felicità" complessiva... Altri fattori sono indubbiamente importanti - la dieta, l'esercizio, le cure mediche e il patrimonio genetico. Ma i risultati della ricerca suggeriscono che questi fattori sono responsabili del 25 per cento dei fattori di rischio nelle malattie cardiache, la causa maggiore di morte...»⁸³. Queste scoperte minacciano l'attuale organizzazione della produzione capitalistica. Queste hanno ricevuto poca attenzione o supporto dalle agenzie statali. Un contesto operativo volto a chiarire la connessione diretta tra la struttura del capitalismo e le malattie è fortemente disincentivato dallo stato.

⁸⁰ V. Navarro, *The industrialization of fetishism or the fetishism of industrialization: a critique of Ivan Illich.*, in «Soc. Sci. Med.», 9, 1975, pp. 351-363; H. Waitzkin, *Recent studies in medical sociology: the new reductionism*, in «Contemp. Sociol.», 5, 1976, pp. 401-405;

⁸¹ J. Higginson, *Developments in cancer prevention through environmental control*, in C. Maltoni (a cura di), *Cancer Detection and Prevention*, vol. II, American Elsevier, New York 1974, pp. 3-18.

⁸² American Public Health Association, *Chart Book. Health and Work in America*, The Association, Washington, D.C. 1975.

⁸³ Special Task Force to The Secretary of Health, Education and Welfare, *Work in America*, MIT Press, Cambridge 1973, pp. 73-79.

15. Meccanismi e limiti dell'intervento statale

L'intervento statale va incontro ad alcuni limiti strutturali. Sintetizzando e semplificando, questi limiti restringono l'intervento statale a politiche e programmi che non confliggono in modo fondamentale con i processi economici capitalistici basati sul profitto privato o con gli interessi concreti della classe capitalista durante specifici periodi storici. I «meccanismi di selezione negativa» sono forme di intervento statale che escludono innovazioni o attività che confliggono con il sistema capitalistico⁸⁴. Per esempio, gli enti statali potrebbero varare norme sulla salute dei lavoratori e rafforzare i regolamenti. Se anche ciò avvenisse, tali riforme non raggiungerebbero mai un livello così rigoroso da interferire con lo sfruttamento dei diversi settori. Né si verificherebbe in misura maggiore la nazionalizzazione di quelle industrie responsabili per le malattie professionali o ambientali⁸⁵. La selezione negativa riguarda anche la possibilità di nazionalizzare il sistema sanitario nel suo complesso. Nella maggior parte delle società capitalistiche, lo stato generalmente si è opposto a cambiamenti strutturali che potevano invadere la medicina privata; il controllo privato della maggior parte degli ospedali; e la possibilità di trarre profitto dalle dotazioni mediche e dai farmaci; le assicurazioni e altre industrie operanti nel sistema sanitario. Mentre esclude la nazionalizzazione attraverso la selezione negativa, lo stato promuove riforme che dovrebbero controllare gli eccessi in ciascuno di questi ambiti, mantenendo la legittimazione di tutto il sistema. Un esempio di «selezione negativa» sono le delibere del Congresso degli Stati Uniti che escludono sistematicamente un sistema sanitario nazionale (in opposizione all'assicurazione sanitaria nazionale) che possa

⁸⁴ C. Offe, *Advanced capitalism ...*, cit.; Id., *The theory of the capitalist state...*, cit.

⁸⁵ V. Navarro, *Social class, political power...*, cit.

mettere in dubbio l'appropriatezza della pratica medica o portare alla nazionalizzazione degli ospedali⁸⁶. Un altro esempio è la regolamentazione dei farmaci e delle compagnie assicurative; al di là di vaghi effetti, la regolamentazione dello stato esclude la proprietà pubblica di queste industrie.

Lo stato utilizza anche il «meccanismo di selezione positivo», attraverso politiche di promozione del sistema delle imprese private e degli interessi del capitale⁸⁷. La selezione positiva di riforme finanziarie come quelle sulla assicurazione per la salute, per esempio, contrasta bruscamente con l'esclusione di riforme organizzative che possano cambiare le intere strutture economiche e politiche del sistema attuale⁸⁸.

16. Ideologia medica

L'ideologia consiste in una serie interconnessa di idee e dottrine che formano la prospettiva peculiare di un determinato gruppo sociale. Marx ha introdotto una distinzione tra due livelli di struttura sociale. La «struttura», o «base economica», comprende i rapporti concreti della produzione economica; la classe sociale, caratterizzata dalla proprietà e/o controllo dei mezzi di produzione è la prima componente della struttura. D'altro canto, la «sovrastuttura» include istituzioni giuridiche e di governo, e l'ideologia dominante in uno specifico periodo storico⁸⁹. Gli eventi della storia, nella prospettiva marxista, sorgono principalmente dalle forze economiche; questa «determinazione economica» fornisce un primato causale alla sfera della produzione e del conflitto di classe. Quindi, la struttura economica determina in generale le specifiche caratteristiche della sovrastuttura. L'ideologia e le altre componenti della sovrastuttura, comunque, contribuiscono a

⁸⁶ Community Health Alternatives Project, *Model Legislation for a National Community Health Service*, Institute for Policy Studies, Washington, D.C. 1975.

⁸⁷ C. Offe, *Advanced capitalism ...*, cit.; Id., *The theory of the capitalist state...*, cit.

⁸⁸ V. Navarro, *Social class, political power...*, cit.

⁸⁹ K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy...*, cit.

riprodurre e sostenere le relazioni sociali di produzione, e specialmente, gli schemi di dominio⁹⁰. L'analisi marxista evidenzia la sottile «egemonia ideologica» con cui le istituzioni della società civile (scuole, chiese, famiglia e molte altre) promuovono idee e credenze che supportano lo stato di cose esistente⁹¹; gli «apparati ideologici» che la classe capitalista usa per conservare il proprio potere⁹²; e le caratteristiche ideologiche della scienza moderna che legittima le decisioni di politica sociale prese da «esperti» a tutela degli interessi della classe dominante⁹³.

Insieme ad altre istituzioni come il sistema educativo, la famiglia, i mass media, le organizzazioni religiose, la medicina promuove una ideologia che contribuisce a mantenere e riprodurre la struttura di classe e gli schemi di dominio. Gli elementi ideologici della medicina non sminuiscono in nessun modo i tentativi degli individui che utilizzano metodi correntemente accettati nel lavoro clinico e nella ricerca. Nondimeno l'ideologia medica, se analizzata come parte dell'ampia sovrastruttura sociale, rivela un ampio spettro di ramificazioni che stanno dietro alla medicina stessa⁹⁴. Recenti studi hanno identificato numerosi componenti della moderna ideologia medica.

17. *Squilibri dell'omeostasi biologica come equivalente dei guasti alle macchine*

La scienza medica moderna vede l'organismo umano in maniera meccanicistica. La formazione avanzata dei professionisti permette di individuare cause specifiche e trattamenti per i disturbi fisici. La visione meccanicistica del corpo umano devia l'attenzione

⁹⁰ F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1891), International, New York 1942; K. Marx, *Capital* (1894), vol. III, Progress Publishers, Moscow 1971.

⁹¹ A. Gramsci, *Selections...*, cit.; C. Boggs, *Gramsci's Marxism*, Urizen, New York 1976, pp. 36-54.

⁹² L. Althusser, *Lenin and philosophy...*, cit.

⁹³ J. Habermas, *Toward a Rational Society*, Beacon, Boston 1970, pp. 81-122.

⁹⁴ R.M. Young, *Evolutionary biology and ideology: then and now*, in W. Fuller (a cura di), *The Biological Revolution*, Garden City, Anchor, New York 1971.

dall'origine multifattoriale delle malattie, specialmente di quelle che hanno a che fare col processo lavorativo, con l'ambiente, o lo stress sociale. Questo rinforza una ideologia generale che attribuisce una valutazione positiva alla tecnologia sotto il controllo specialistico⁹⁵.

18. La malattia è un problema dell'essere umano individuale

Il modello monofattoriale della malattia contiene assunti riduzionistici, perché si focalizza sull'individuo più che sulle condizioni sociali favorevoli allo sviluppo delle malattie. Recentemente un approccio riduzionista come questo ha voluto spiegare la malattia principalmente legandola allo stile di vita. In entrambi i casi, la responsabilità per la malattia e per la cura è riposta a un livello individuale più che a un livello collettivo. In questo senso la scienza medica non offre alcuna valutazione critica di base della struttura di classe e dei rapporti di produzione nemmeno nelle loro implicazioni per la salute e la malattia⁹⁶.

19. La scienza consente il controllo razionale dell'essere umano

Le scienze naturali hanno consentito un grande controllo sulla natura. In maniera simile, è spesso assunto che la medicina moderna, correggendo gli errori degli individui, può aumentare la loro controllabilità. La ricerca per una forza lavoro affidabile è stata una delle motivazioni che sono alla base del finanziamento della medicina da parte degli interessi economici capitalisti⁹⁷. L'emissione di certificati medici di malattia storicamente si

⁹⁵ H. Berliner, *Notes on the historical precursors...*, cit.; V. Navarro, *Social class, political power...*, cit.; A. Gorz, *Technical intelligence and the capitalist division of labor*, in «Telos», 12, Summer 1972, pp. 27-41; H. Berliner, *Emerging ideologies in medicine*, in «Rev. Radical Polit. Econ.», 8, Spring 1977, pp. 116-124.

⁹⁶ V. Navarro, *Social class, political power...*, cit.; H. Berliner, *Emerging ideologies...*, cit.

⁹⁷ E.R. Brown, *Rockefeller Medicine Men...*, cit.; Id., *Public health in imperialism...*, cit.

espande e si contrae adattandosi al bisogno di forza lavoro dell'industria⁹⁸. Pertanto, la medicina contribuisce al governo razionale della società, e i principi del management sono applicati all'organizzazione del sistema sanitario⁹⁹.

20. Molte sfere della vita sono appropriate per il management medico

Questa assunzione ideologica conduce a un'espansione della funzione di controllo sociale della medicina. Molti comportamenti che non sono conformi alle norme della società diventano gestibili da parte dei professionisti della salute. La «medicalizzazione della devianza» e il ruolo dei lavoratori della salute come agenti del controllo sociale ha ricevuto una attenzione critica¹⁰⁰. La gestione medica delle difficoltà comportamentali come l'ipercinesia e l'aggressività spesso coincide con i tentativi di trovare specifiche lesioni fisiche associate a questi comportamenti¹⁰¹. Storicamente, la funzione di controllo sociale della medicina si è ampliata in periodi di proteste sociali o di repentini cambiamenti sociali¹⁰².

⁹⁸ B. Ehrenreich, J. Ehrenreich, *Health care and social control*, in «Soc. Policy», 5, 1974, pp. 26-40; B. Ehrenreich, D. English, *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*, Feminist press, Old Westbury, New York 1973.

⁹⁹ E. Krause, *Health planning...*, cit.; Id., *The political context of health...*, cit.; Id., *Power and Illness...*, cit.

¹⁰⁰ I. Illich, *Medical Nemesis...*, cit.; H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.; I.K. Zola, *Medicine as an institution of social control*, in «Sociol. Rev.», 20, 1972, pp. 487-504; Id., *In the name of health and illness: on some socio-political consequences of medical influence*, in «Soc. Sci. Med.», 9, 1975, pp. 83-87; J.B. McKinlay, *On the professional regulation of change*, in «Sociol. Rev.», 20, 1973, pp. 61-84; R.C. Fox, *The medicalization and demedicalization of American society*, in «Daedalus», 106, 1977, pp. 9-22; S.J. Pfohi, *The «discovery» of child abuse*, in «Soc. Problems», 24, 1977, pp. 310-323.

¹⁰¹ D. Divoky, P. Schrag, *The myth of the hyperactive child*, Pantheon, New York 1976; P. Conrad, *The discovery of hyperkinesis: notes on the medicalization of deviant behavior*, in «Soc. Problems», 23, 1975, pp. 12-21; P. Conrad, *Identifying Hyperactive Children: the medicalization of deviant behavior*, Health, Lexington, Massachusetts 1976; L. Miller, *Genetic disease and social pathology*, in «Ethics Sci. Med.», 4, 1977, pp. 29-50; J. Beckwith, L. Miller, *Behind the mask of objective science*, in «The Sciences (New York)», Nov-Dec 1976, pp. 16-19, 29-31.

¹⁰² H. Waitzkin, *Latent functions of the sick role in various institutional settings*, in «Soc. Sci. Med. », 5, 1971, pp. 45-75.

21. La scienza medica: esoterica ed eccellente

In base a questi principi ideologici, la scienza medica richiede conoscenze avanzate e standard di eccellenza sia nella ricerca che nella pratica. Poiché la conoscenza scientifica è esoterica, un gruppo di professionisti tende a mantenere posizioni di élite. Le persone comuni, sprovviste di questa conoscenza, sono dipendenti dai professionisti per interpretare i dati medici. Il sistema sanitario, pertanto, riproduce schemi di dominio grazie a «esperti» sui posti di lavoro, nel governo e in altre aree della vita sociale¹⁰³. L'ideologia dell'eccellenza aiuta a giustificare questi pattern sebbene la qualità di molte ricerche e pratiche mediche sia ben lontana dall'eccellenza; questa contraddizione è stata recentemente caratterizzata come «l'inganno eccellente» in medicina¹⁰⁴. Ironicamente, una simile ideologia dell'eccellenza ha giustificato l'emergere di nuove gerarchie di classe basate sulla competenza in alcuni paesi, come l'Unione Sovietica, che hanno subito una rivoluzione socialista. Altri paesi, come la Repubblica Popolare Cinese, hanno cercato di superare questi assunti ideologici e sviluppare una meno esoterica «medicina popolare»¹⁰⁵.

Gli studi sull'ideologia medica si sono concentrati sulle dichiarazioni pubbliche di leader della professione (esprese in riviste professionali o tramite i mass media) nonché dei funzionari statali e aziendali le cui organizzazioni regolano o finanziano attività mediche¹⁰⁶. Comunque, i professionisti della salute esprimono messaggi ideologici nella relazione medico-paziente¹⁰⁷. La

¹⁰³ G. Markowitz, *Doctors in crisis: a study of the use of medical education reform to establish modern professional elitism in medicine*, in «Am. Q.», 25, 1973, pp. 83-107; E. Freidson, *Professional Dominance*, Atherton, New York 1970.

¹⁰⁴ H.R. Holman, *The «excellence» deception in medicine*, in «Hosp. Pract. », 11, Apr. 1976, pp. 11-21.

¹⁰⁵ Science for the People, *Science walk on two legs*, Avon, New York 1974.

¹⁰⁶ C. Harrington, *Medical ideologies in conflict*, in «Med. Care», 13, 1975, pp. 905-914.

¹⁰⁷ B. Ehrenreich, J. Ehrenreich, *Health care and social control...*, cit.; I. K. Zola, *In the name of health and illness...*, cit.

trasmissione di messaggi ideologici dal medico al paziente è attualmente oggetto di alcune ricerche empiriche¹⁰⁸.

22. Confronto tra i sistemi sanitari

Gli studi marxisti si sono concentrati su tre argomenti relativi al tema: imperialismo, transizione al socialismo e contraddizioni della riforma capitalistica.

Sanità e imperialismo

L'imperialismo può essere definito come l'espansione del capitale al di fuori dei confini nazionali, e comprende anche gli effetti sociali, politici ed economici di questa espansione. L'imperialismo ha fatto raggiungere importanti risultati alle nazioni che dominano a livello economico. La critica marxista si è occupata delle imprese imperialistiche dei paesi capitalisti avanzati e delle superpotenze socialiste (soprattutto l'«imperialismo sociale» dell'URSS)¹⁰⁹. La sanità ha svolto un ruolo importante in diverse fasi dell'imperialismo. Una caratteristica fondamentale dell'imperialismo è l'estrazione di materie prime e capitale umano, che si spostano dai paesi del Terzo Mondo ai paesi economicamente dominanti. Navarro¹¹⁰ ha analizzato come il «sottosviluppo della salute» nel Terzo Mondo derivi inevitabilmente da questa espoliamento di risorse umane e naturali. L'estrazione di ricchezza limita fortemente le possibilità per i paesi sottosviluppati di sviluppare un sistema sanitario. Molti dei paesi del Terzo Mondo accusano una perdita netta di operatori sanitari che migrano verso

¹⁰⁸ H. Waitzkin, J.D. Stoeckle, *The communication of information about illness: clinical sociological and methodological consideration*, in «Adv. Psychosom. Med.», 8, 1972, pp. 180-215; H. Waitzkin, J.D. Stoeckle, *Information control and the micropolitics of health care: summary of an ongoing research project*, in «Soc. Sci. Med. », 10, 1976, pp. 263-276.

¹⁰⁹ V. Navarro, *Social Security and Medicine in USSR...*, cit.; V.I. Lenin, *Imperialism: The Highest stage of Capitalism*, International, New York 1939; H. Magdoff, *The age of imperialism: the economics of U.S. Foreign Policy*, Monthly Review Press, New York 1969.

¹¹⁰ V. Navarro, *The underdevelopment of health or the health of underdevelopment: an analysis of the distribution of human health resources in Latin America*, in «Politics Soc.», 4, 1974, 267-293.

paesi più ricchi, dopo una costosa formazione nei loro paesi di origine. I lavoratori emigrati vengono impiegati da aziende multinazionali e vanno incontro a un alto rischio di malattie professionali¹¹¹.

L'imperialismo agevola la ricerca delle aziende di forza lavoro a buon mercato. L'efficienza dei lavoratori fu uno degli obiettivi più importanti dei programmi di salute pubblica promossi all'estero, soprattutto in America Latina e in Asia, dai filantropi legati a doppio filo con le industrie in espansione degli Stati Uniti¹¹². Inoltre, i programmi di controllo della popolazione avviati dagli Stati Uniti e altre potenze dominanti hanno cercato di inserire maggiore forza lavoro femminile¹¹³.

Una delle spinte dell'imperialismo è la creazione di nuovi mercati per i prodotti manifatturieri delle nazioni dominanti e venduti nel Terzo Mondo. Questo processo, che aumenta l'accumulazione di capitale delle aziende multinazionali, è chiaro come non mai nelle industrie farmaceutiche e di prodotti medicali¹¹⁴. Il carattere monopolistico di queste industrie, così come l'impatto istupidente che la tecnologia importata ha generato sulla ricerca e lo sviluppo locali, ha condotto alla promozione di formulari nazionali per farmaci e apparecchiature in diversi paesi¹¹⁵.

L'imperialismo rinforza le relazioni internazionali di classe, e la medicina contribuisce a questo fenomeno¹¹⁶. Come negli Stati Uniti, i professionisti del settore medico del Terzo Mondo provengono molto

¹¹¹ R.H. Elling, *Industrialization and occupational health in underdeveloped countries*, in «Int. J. Health Serv.», 7, 1977, pp. 209-235.

¹¹² E. R. Brown, *Public health in imperialism...*, cit.; P. J. Donaldson, *Foreign intervention in medical education...*, cit.

¹¹³ B. Mass, *Population Target: The political economy of population control in Latin America*, Latin America Working Group, Toronto 1976; R.M. Park, *Not better lives, just fewer people: the ideology of population control*, in «Int. J. Health Serv.», 4, 1974, pp. 691-700.

¹¹⁴ M. Silverman, *The drugging...*, cit.; S. Lall, *Medicines and multinationals...*, cit.

¹¹⁵ J. Katz, *Oligopolio, Firms Nacionales y Empresas Multinacionales*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 1974; Rios: *El escandalo de Las Medicinas*, EM, Mexico City 1977.

¹¹⁶ N. Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism...*, cit.; S.J. Rosenberg, T. Bamat, *Imperialism and the state*, in «Insurgent Sociologist», 7, 1977, pp. 3-8.

spesso da famiglie dal reddito elevato. Anche quando ciò non si verifica, frequentemente guardano alla medicina come un ascensore sociale. Di conseguenza, i medici tendono ad allinearsi con la classe capitalista – «la borghesia nazionale» – dei paesi del Terzo Mondo. Spesso sostengono anche legami di cooperazione tra la classe capitalista locale e quella dei paesi dominanti. La posizione di classe dei professionisti del settore medico li spinge a resistere al cambiamento sociale che possa minare la struttura di classe, sia a livello nazionale che a livello internazionale. Modelli simili sono emersi in alcune società post-rivoluzionarie. Nell'URSS la nuova posizione di classe dei professionisti, basata sull'esperienza, li ha indotti ad agire come un gruppo relativamente conservatore nei periodi di cambiamento sociale¹¹⁷. Tendenze elitiste nella Cuba post-rivoluzionaria hanno ricevuto critiche da studiosi marxisti¹¹⁸. Studi di diversi paesi hanno analizzato la relazione tra classe, imperialismo e la «resistenza professionale» al cambiamento¹¹⁹. Solitamente l'imperialismo ha utilizzato la conquista militare diretta; recentemente gli operatori sanitari hanno assunto ruoli militari o paramilitari in Indocina e Nord Africa¹²⁰. Le istituzioni sanitarie hanno svolto un ruolo di supporto

¹¹⁷ V. Navarro, *Social Security and Medicine in USSR...*, cit.

¹¹⁸ Id., *Health services in Cuba: an initial appraisal*, in «N. Engl. J. Med. », 287, 1972, pp. 954-959; Id., *Health, health services and health planning in Cuba*, in «Int. J. Health Serv.», 2, 1972, pp. 397-432.

¹¹⁹ H. Modell, H. Waitzkin, *Medicine, socialism, and totalitarianism...*, cit.; Id., *Medicine and socialism in Chile...*, cit.; V. Navarro, *Health services in Cuba: an initial appraisal...*, cit.; Id., *Health, health services and health planning in Cuba...*, cit.; Id., *What does Chile mean? An analysis of events in the health sector before, during and after Allende's administration*, in «Milbank Mem. Fund.», 52, 1974, pp. 93-130; H. Modell, H. Waitzkin, *Socialism and health care in Chile*, in «Monthly Rev.», 27, May 1975, pp. 29-40; R. Belmar, V.W. Sidel, *An international perspective on strikes and strike threats by physicians: the case of Chile*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 53-64; APHA Task Force On Chile, *History of the health care system in Chile*, in «Am. J. Public Health», 67, 1977, pp. 31-36.

¹²⁰ R. Liberman, W. Gold, V.W. Sidel, *Medical ethics and the military*, in «New Physician», 11, 1968, pp. 299-309; H. Levy, *Bringing the war back home*, in «Health PAC Bull.», April 1970, 1-8; F. Fanon, *A Dying Colonialism*, Grove, New York 1967.

e *intelligence* per la contro-insurrezione in America Latina e Asia¹²¹.

Sanità e transizione al socialismo

Il numero di nazioni nelle quali è in corso una rivoluzione socialista è aumentato notevolmente negli ultimi anni, particolarmente in Asia e Africa, come in parte dell'America Latina, dei Caraibi e dell'Europa meridionale. Il socialismo non è la panacea. Diversi problemi sono sorti in tutti paesi che hanno attraversato una rivoluzione socialista. Le contraddizioni emerse nella maggior parte dei paesi post-rivoluzionari preoccupano molto i marxisti; queste contraddizioni sono state oggetto di analisi e dibattiti.

D'altro canto, il socialismo può produrre notevoli trasformazioni nell'organizzazione del sistema sanitario per ciò che riguarda la nutrizione, l'igiene, la qualità degli alloggi e di altri servizi. Questi cambiamenti possono condurre a notevoli miglioramenti per la salute. L'andamento di morbilità e mortalità in paesi come Cina e Cuba dopo la rivoluzione è ben noto¹²². La transizione al socialismo in tutti i casi ha comportato una riorganizzazione del sistema sanitario, potenziando la distribuzione delle cure e il personale. Gruppi politici locali di comunità, di quartiere e sui posti di lavoro si sono assunti la responsabilità di promuovere programmi di educazione alla salute e per la prevenzione. La lotta di classe continua durante la transizione al socialismo. Durante il breve

¹²¹ C. Rack, *U.S. medical research abroad*, in «Sci. for the People», 9, Jan-Feb 1977, pp. 20-26.

¹²² V. Navarro, *Health services in Cuba: an initial appraisal...*, cit.; Id., *Health, health services and health planning in Cuba...*, cit.; S. Guttmacher, R. Danielson, *Changes in Cuban Health Care: an argument against technological pessimism*, in «Int. J. Health Serv.», 7, 1977, pp. 383-400; R. Danielson, *Cuban medicine*, Transaction Books, New Brunswick, New Jersey 1979; J.S. Horn, *Away with all pests...* cit., V.W. Sidel, R. Sidel, *Serve the people: observations of Medicine in the People's Republic of China*, Beacon, Boston 1973; J.Z. Powers, E.F. Purcell (a cura di), *Medicine and society in China*, Macy, New York 1974; C.P. Wen, C.W. Hays, *Medical education in China in the Postcultural Revolution era*, in «N. Engl. J. Med. », 292, 1975, pp. 998-1006; T.O. Cheng, L. Axelrod, A. Leaf, *Medical education and practice in People's Republic of China*, in «Ann. Intern. Med. », 83, 1975, pp. 716-724; V.W. Sidel, R. Sidel, *A Healthy State*, Pantheon, New York 1977.

periodo del governo socialista in Cile, molti professionisti si opposero alla democratizzazione delle istituzioni sanitarie e supportarono la classe capitalista che governava precedentemente (e poi in seguito) il paese¹²³. Paesi come la Cina e Cuba hanno distrutto la base principale della divisione in classi: la proprietà privata dei mezzi di produzione. Però come accennato in precedenza, sono emerse nuove relazioni di classe basate sulla differenziazione delle competenze. I professionisti del settore sanitario ricevono salari molto alti e mantengono un livello alto di prestigio e autorità. Un obiettivo della Rivoluzione culturale cinese fu la lotta contro i nuovi specialisti ed esperti che svilupparono un grande potere nel sistema sanitario e altrove nella società¹²⁴. Altri paesi, Cuba inclusa, non si sono confrontati con queste nuove relazioni di classe direttamente¹²⁵. Il miglioramento dell'assistenza sanitaria resta legato al livello di sviluppo economico generale. In alcune nazioni africane, per esempio, la grande povertà intralcia inevitabilmente il cambiamento. Paesi come la Tanzania e il Mozambico hanno intrapreso una pianificazione sanitaria che lega le innovazioni in campo sanitario al livello di sviluppo economico generale¹²⁶.

Contraddizioni della riforma capitalistica

Pur mantenendo le caratteristiche essenziali dei sistemi economici capitalistici, diverse nazioni in Europa e Nord America hanno promosso riforme nei loro sistemi sanitari. Alcune riforme hanno

¹²³ H. Modell, H. Waitzkin, *Medicine, socialism, and totalitarianism...*, cit.; Id., *Medicine and socialism in Chile...*, cit.; V. Navarro, *What does Chile mean?...*, cit.; H. Modell, H. Waitzkin, *Socialism and health care in Chile...*, cit.; R. Belmar, V.W. Sidel, *An international perspective...*, cit.; APHA Task Force On Chile, *History of the health care...*, cit.

¹²⁴ J. Ehrenreich, *The Dictatorship...*, cit.; J.S. Horn, *Away with all pests...*, cit.

¹²⁵ V. Navarro, *Health, health services and health planning...*, cit.

¹²⁶ M. Segall, *The politics of health in Tanzania*, in *Toward Socialist Planning*, Tanzania Publishing House, Dar es Salaam 1972; M. Turshen, *The impact of colonialism on health and health services in Tanzania*, «Int. J. Health Serv.», 7, 1977, pp. 7-35; O. Gish, *Planning the health sector: the Tanzanian Experience*, Holmes and Meier, New York 1976; M. Segall, *Health and national liberation in the People's Republic of Mozambique*, in «Int. J. Health Service», 7, 1977, pp. 319-325.

prodotto effetti benefici che i *policy makers* vedono come possibile modello per gli Stati Uniti. Recenti studi marxisti, nonostante riconoscano numerose innovazioni, hanno rivelato contraddizioni che paiono inerenti alle riforme tentate all'interno dei sistemi capitalistici. Le conclusioni di questi studi non sono ottimistiche sul successo delle riforme proposte negli Stati Uniti. Il servizio sanitario nazionale inglese ha attirato un grande interesse. Seri problemi hanno bilanciato molti dei benefici innegabili che il sistema pubblico inglese ha raggiunto. Il principale di questi problemi è il manifestarsi sin dall'inizio di una dimensione professionale e aziendale. I luoghi chiave sono composti da professionisti di banche e manager legati direttamente o indirettamente alle industrie farmaceutiche e medicali¹²⁷. La contraddizione tra pubblico e privato, discussa precedentemente è alla base della contraddizione in diversi paesi che hanno istituito servizi sanitari nazionali o programmi di assicurazione universale. L'uso delle strutture pubbliche per la pratica privata ha generato diverse critiche rivolte al finanziamento pubblico delle imprese private. Nel Regno Unito, per esempio, questa preoccupazione (insieme a problemi organizzativi generali che hanno impedito una completa assistenza) è la principale motivazione per la recente riorganizzazione del sistema sanitario nazionale¹²⁸. In Cile, il tentativo di ridurre l'uso delle strutture pubbliche per la pratica privata ha portato allo scontro con le organizzazioni professionali dei medici¹²⁹. La contraddizione tra pubblico e privato continua a creare conflitto e limita il progresso quando i paesi istituiscono sistemi sanitari nazionali, mantenendo in piedi un forte settore privato.

I limiti dell'intervento dello stato diventano più chiari se

¹²⁷ J. Robson, *The NHS company, the social consequences...*, cit.; D.G. Gill, *The reorganization of the national service...*, cit.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ H. Modell, H. Waitzkin, *Medicine, socialism, and totalitarianism...*, cit.; Id., *Medicine and socialism in Chile...*, cit.; R. Belmar, V.W. Sidel, *An international perspective...*, cit.

prendiamo come esempio il Québec e la Svezia. Entrambi hanno cercato di stabilire grandi programmi di assicurazione sanitaria, mantenendo il legame col settore privato e le aziende e accordi con aziende farmaceutiche e di prodotti medicali. Recenti studi hanno mostrato i limiti di queste riforme. È persistita una cattiva distribuzione sia del personale che delle strutture e i costi sono rimasti alti. I risultati delle riforme in Québec e in Svezia non vanno oltre la responsabilità dello stato di proteggere l'impresa privata¹³⁰. Questa osservazione conduce allo scetticismo circa le riforme sanitarie negli Stati Uniti che fanno affidamento sui meccanismi del mercato privato, e che non discutono le strutture nelle quali il sistema sanitario è situato¹³¹.

23. Epidemiologia storico-materialista

L'epidemiologia storico-materialista è un campo in rapida ascesa negli studi marxisti sulla sanità. I suoi antecedenti fanno riferimento alla ricerca classica di Engels¹³², di Virchow¹³³ e alla medicina sociale europea del diciannovesimo secolo. Definita in modo semplice, l'epidemiologia s-m. mette in relazione i tassi di mortalità e malattia con le strutture politiche, economiche e sociali della società¹³⁴. Questo campo analizza l'andamento delle patologie sul piano storico e le circostanze materiali specifiche in cui la gente vive e lavora. Questi studi cercano di superare

¹³⁰ M. Renaud, *On the structural constraints...*, cit.; V. Navarro, *National and regional health planning in Sweden*, DHEW Publication No. [NIH] 74-240, Government Printing Office, Washington, D.C. 1974.

¹³¹ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.; V. Navarro, *A critique of the present and proposed strategies for redistributing resources in the health sector and a discussion of alternatives*, in «Med. Care», 12, 1974, pp. 721-742.

¹³² F. Engels, *The Condition...*, cit.

¹³³ R. Virchow, *Gesammelte Abhandlungen...*, cit.; Id., *Über den...*, cit.

¹³⁴ P. Schnall, *An introduction to historical materialist epidemiology*, in «Health Movement Organization», 2, 1977, pp. 1-9; G. Ziem, *Toward a historical materialist epidemiologic practice*, in «Health Movement Organization», 2, 1977, pp. 10-13; M. Turshen, *The political ecology of disease*, in «Rev. Radical Polit. Econ.», 8, Spring 1977, pp. 45-60.

l'ottica individuale di analisi per comprendere come le forze sociali determinano, almeno in parte, la salute e la malattia.

24. Classe sociale e cicli economici

Prove considerevoli indicano che l'incidenza e la prevalenza delle malattie mentali segue strettamente i periodi di crescita e recessione economica. Le relazioni sono complesse e differiscono in base alla classe sociale¹³⁵. Recenti studi hanno anche collegato i cicli economici, in particolare quelli che comportano l'espansione o la contrazione dell'occupazione, a tendenze generali di mortalità e morbilità tra le varie classi sociali e i gruppi di età¹³⁶.

25. Stress e organizzazione sociale

Le ricerche effettuate fino a ora sullo stress si sono focalizzate solitamente sul ciclo di vita dell'individuo o dell'unità familiare. L'epidemiologia storico-materialista sposta il livello di analisi allo stress dell'organizzazione sociale in relazione alla produzione capitalistica e all'industrializzazione¹³⁷. Il tasso di ipertensione, per esempio, aumenta consistentemente con la distruzione delle comunità stabili, con l'organizzazione gerarchica del lavoro e con la particolare pressione ad aumentare i ritmi di lavoro. Queste osservazioni si applicano ai paesi che hanno seguito lo sviluppo capitalistico e ai paesi socialisti che hanno avuto una industrializzazione molto rapida¹³⁸. Simili analisi per le malattie

¹³⁵ H. Brenner, *Mental illness and the economy*, Harvard University Press, Cambridge 1973.

¹³⁶ I. Waldron, J. Eyer, *Socioeconomics causes of the recent rise in death rates for 15-24 year olds*, in «Soc. Sci. Med.», 9, 1975, pp. 383-396; J. Eyer, *Prosperity as a cause of death*, in «Int. J. Health Serv.», 7, 1977, pp. 125-150.

¹³⁷ J. Eyer, P. Sterling, *Stress-related mortality and social organization*, in «Rev. Radical Polit. Econ.», 8, Spring 1977, pp. 1-44.

¹³⁸ J. Eyer, *Hypertension as a disease of modern society*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 530-558; H. Sherer, *Hypertension*, in «Health movement organization», 2, 1977, pp. 83-90.

cardiache¹³⁹, il cancro¹⁴⁰, il suicidio¹⁴¹, l'ansia¹⁴², sono attualmente in corso.

26. Lavoro e profitto

Gli studi marxisti in materia di sicurezza sul lavoro evidenziano le contraddizioni tra la redditività e le condizioni di salute nelle industrie capitalistiche¹⁴³. Ricerche specifiche hanno chiarito le condizioni in cui si generano le patologie sui posti di lavoro in particolare per quel che riguarda il mesotelioma¹⁴⁴, complicanze legate al cloruro di vinile¹⁴⁵, abuso di droghe¹⁴⁶, e incidenti¹⁴⁷. D'altra parte, l'analisi delle procedure in materia di sicurezza sul lavoro nei paesi socialisti ha mostrato che possono esserci rapidi miglioramenti quando il profitto privato è rimosso, in quanto disincentivante al cambiamento¹⁴⁸.

27. Sessismo

Gli studi di questo settore si focalizzano sulle interazioni tra genere, la struttura di classe e processi lavorativi. Le diverse esperienze lavorative di donne e uomini sono messe in relazione con

¹³⁹ P. Schnall, *An analysis of coronary heart disease using historical materialist epidemiology*, in «Health Movement Organization», 2, 1977, pp. 73-82; J.B. McKinlay, *A case for refocussing upstream - the political economy of illness, Applying Behavioral Science to Cardiovascular Risk*, American Heart Association Conference Preceedings, Seattle 1974.

¹⁴⁰ P. Schnall, *Economic and social causes of cancer*, in «Health movement organization», 2, 1977, pp. 61-71.

¹⁴¹ K. Hopper, S. Guttmacher, *Suicide*, in «Health movement organization», 2, 1977, pp. 32-56.

¹⁴² S. Embree, *Anxiety: the problem of change in capitalist society*, in «Health Movement Organization», 2, 1977, pp. 14-22.

¹⁴³ R.H. Elling, *Industrialization and occupational health ...*, cit.; D. Gaynor, *Materialist epidemiology applied to occupational health and safety*, in «Health Movement Organization», 2, 1977, pp. 23-28.

¹⁴⁴ D. Kotelchuck, *Prognosis negative...*, cit.

¹⁴⁵ D.H. Wegman, J.M. Peters, R.J. Jaeger, W.A. Burgess, L.I. Boden, *Vinyl chloride...*, cit.

¹⁴⁶ A.W. McCoy, *The politics of Heroin in Southeast Asia*, Harper & Row, New York 1972; D. Goldmacher, *Toward a material epidemiology of dope*, in «Health Movement Organization», 2, 1977, pp. 29-31.

¹⁴⁷ G. Stevenson, *Accidents - toward a material epidemiology of dope*, in «Health Movement Organization», 2, 1977, pp. 91-104.

¹⁴⁸ Science for the People, *Science walk on two legs...*, cit.; V. Nee, J. Peck, *China's Uninterrupted Revolution*, Pantheon, New York 1976.

il tasso di mortalità e con l'aspettativa di vita¹⁴⁹. Storicamente, l'uso delle strutture sanitarie da parte delle donne e il comportamento dei medici verso i problemi di salute delle donne sono stati fortemente influenzati dalla posizione di classe delle donne¹⁵⁰. Questa conclusione è evidente in modo particolare dalla storia del movimento per il controllo delle nascite¹⁵¹, diagnosi psichiatriche¹⁵², chirurgia ginecologica¹⁵³. I rischi che le donne affrontano come casalinghe¹⁵⁴ e come lavoratrici¹⁵⁵ attraggono oggi gran parte dell'attenzione. Un tema unificante in questo campo è quello dei limiti della medicina¹⁵⁶. L'epidemiologia tradizionale ricerca cause di mortalità e morbidità che possono essere soggette all'intervento del medico. Sebbene riconosca le conquiste delle tecniche tradizionali, l'epidemiologia storico-materialista ha trovato cause della malattia e della morte che derivano dall'intera struttura sociale ben oltre la portata della sola assistenza sanitaria.

28. *Health praxis*

La ricerca marxista promuove un altro messaggio basilare: la ricerca non è tutto. La «praxis», come è stata intesa nel corso della storia della scuola marxista, è l'unione disciplinata di pensiero e

¹⁴⁹ I. Waldron, *Why do women live longer than men?*, in «I. J. Hum. Stress», 2, Mar 1976, pp. 2-13; I. Waldron, S. Johnson, *Why do women live longer than men?*, in «I. J. Hum. Stress», 2, Jun 1976, pp. 19-31.

¹⁵⁰ B. Ehrenreich, D. English, *Complaints and Disorders...*, cit.

¹⁵¹ L. Gordon, *Woman's body, woman's right: A social history of birth control in America*, Viking, New York 1976.

¹⁵² K. J. Lennane, R.J. Lennane, *Alleged psychogenic disorders in women - A possible manifestation of sexual prejudice*, in «N. Engl. J. Med.», 288, 1973, pp. 288-292.

¹⁵³ G.J. Barker-Benfield, *The Horrors of the Half-Known Life: Male attitudes toward women and sexuality in Nineteenth Century America*, Harper & Row, New York 1976.

¹⁵⁴ C. Lopate, *Notes toward a study of housewives' diseases*, in «Health Movement Organization», 2, 1977, 57-60.

¹⁵⁵ V. Navarro, *Women in health care*, in «N. Engl. J. Med. », 292, 1975, pp. 398-402; A. Hricko, M. Brunt, *Working for your life: A Woman's guide to job health hazards*, University of California, Labor Occupational Health Program, Berkeley 1976.

¹⁵⁶ J. Powles, *On the Limitations...*, cit.

pratica, dello studio con l'azione¹⁵⁷. È importante considerare la strategia politica, specialmente per ciò che riguarda il sistema sanitario degli Stati Uniti.

29. Contraddizioni del «rattoppamento»

Gli operatori sanitari preoccupati per il progresso sociale incontrano dilemmi difficili nel loro lavoro quotidiano. I problemi dei loro pazienti spesso hanno radici nel sistema sociale. Gli esempi abbondano: tossicodipendenti e alcolisti che preferiscono lo stordimento al dolore della disoccupazione e all'inadeguatezza della loro condizione abitativa; persone con malattie professionali che richiedono una terapia, ma peggioreranno non appena torneranno alle condizioni poco sicure in cui svolgono il loro lavoro; persone con malattie cardiovascolari legate allo stress; persone anziane o disabili che necessitano certificazioni mediche periodiche per ottenere prestazioni sanitarie che sono scarsamente sufficienti; detenuti che si ammalano per le condizioni carcerarie¹⁵⁸. Gli operatori sanitari in genere si sentono costretti a rispondere a questi e simili tipi di bisogni espressi dai loro pazienti. Facendo questo, tuttavia, gli operatori sanitari si impegnano a «rattoppare». A livello individuale, quel rattoppamento permette ai pazienti di essere funzionali per un sistema sociale che spesso è la causa del loro stesso problema. A livello sociale, l'effetto cumulativo di questi interscambi è il rattoppamento di tutto il sistema sociale, i cui modelli di oppressione spesso causano disagio e infelicità alle persone. Il modello medico insegna agli operatori sanitari di assistere i pazienti singoli e distoglie da questo difficile e spaventoso dilemma¹⁵⁹. Le contraddizioni derivanti dal rattoppamento non hanno una soluzione semplice. Chiaramente gli

¹⁵⁷ A. Gramsci, *Selections...*, cit.

¹⁵⁸ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.; A.C. Twaddle, *Utilization of medical services by a captive population: an analysis of sick call in a state prison*, in «J. Health Soc. Behav.», 17, 1976, pp. 236-248.

¹⁵⁹ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.

operatori sanitari non negano i servizi ai loro pazienti, anche quando quel servizio rende possibile al paziente di continuare a partecipare a questo sistema sociale che è alla fonte delle patologie. D'altra parte, è importante tracciare questa connessione tra i problemi sociali e i problemi personali¹⁶⁰. Una *health praxis* dovrebbe collegare le attività cliniche agli sforzi per il cambiamento sociopolitico. L'analisi marxista ha chiarito alcune direzioni fruttuose per la strategia politica.

30. «Riforma riformista» vs. «riforma non-riformista»

Quando le condizioni sociali sono oppressive, le riforme paiono la soluzione più ragionevole. Tuttavia, la storia della riforma nei paesi capitalisti ha mostrato che le riforme molto spesso seguono la protesta sociale, apportano miglioramenti incrementali che non mutano gli schemi di oppressione e si riducono quando la protesta arretra. Quando la protesta arretra, non ci sono riforme. La *health praxis* comprende uno studio attento delle proposte di riforma e la difesa delle riforme che possono avere un impatto progressivo. Una distinzione sviluppata da Gorz¹⁶¹ chiarisce questo problema. Le «riforme riformiste» forniscono piccoli miglioramenti materiali pur lasciando immutate le strutture politiche ed economiche. Queste riforme possono ridurre il malcontento temporaneamente, mentre aiutano a conservare il sistema nella sua forma attuale: «una riforma riformista subordina gli obiettivi a un criterio di razionalità e praticabilità rispetto a un dato sistema [...essa] rigetta quegli obiettivi e quelle richieste – per quanto profonda ne sia la necessità – che non sono compatibili con il mantenimento del sistema».

Le «riforme non-riformiste» conseguono veri e durevoli cambiamenti nelle strutture di potere ed economiche del sistema presente. Anziché coprire le fonti dello sfruttamento grazie a piccoli

¹⁶⁰ C.W. Mills, *The sociological imagination*, Grove, New York 1959.

¹⁶¹ A. Gorz, *Socialism and Revolution*, Anchor, Garden City, New York 1973.

miglioramenti, le riforme non-riformiste pongono sotto i riflettori le iniquità strutturali. Queste riforme aumentano la frustrazione e la tensione politica in una società; queste non cercano di diminuire le fonti dell'energia politica. Così Gorz: «non dovremmo rifiutare le riforme intermedie [...], ma a condizione di considerarle un mezzo e non un fine, come una fase dinamica in una lotta progressiva, non come luoghi di sosta»¹⁶².

Da questo punto di vista i lavoratori della sanità possono provare a scegliere quali riforme sanitarie sono riformiste, e quali «non-riformiste». Possono anche prendere un ruolo di difesa per le «non-riformiste» e combattere le riformiste. Questa distinzione non è quasi mai semplice, ma ha ricevuto un'analisi dettagliata in riferimento a proposte specifiche¹⁶³. Le riforme riformiste non cambiano tutta la struttura del sistema sanitario in modo fondamentale. Per esempio, l'assicurazione sanitaria nazionale creerebbe un cambiamento nei finanziamenti più che nell'organizzazione del sistema sanitario. Questa riforma può ridurre le difficoltà finanziarie di qualche paziente; aiuterebbe a garantire il pagamento dei professionisti del sistema sanitario e degli ospedali. D'altro canto, molto poco si potrà ottenere per controllare i profitti delle industrie mediche o per correggere i problemi di cattiva distribuzione delle strutture sanitarie e del personale. Il suo approccio incrementale e la dipendenza dai processi del mercato privato difendono gli stessi interessi economici e professionali che dominano attualmente il sistema sanitario¹⁶⁴.

Altri esempi di riforme riformiste sono ad esempio il sostegno alle fondazioni mediche, organizzazioni per il sostegno alla salute,

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.; D. Kotelchuck, *Prognosis...*, cit.; R.R. Alford, *Health care politics...*, cit.; V. Navarro, *A critique of the present...*, cit.; C.E. Lewis, D. Mechanic, R. Fein, *A right to health*, Wiley, New York 1976.

¹⁶⁴ *Ibid.*

organizzazioni di professionisti¹⁶⁵. Con la rara eccezione delle cooperative di «consumatori» queste innovazioni mantengono il dominio dei professionisti sulla salute¹⁶⁶. Pochi sono stati gli incentivi per migliorare la cattiva distribuzione dei servizi. Inoltre, grandi aziende private sono entrate in questo campo rapidamente, finanziando le organizzazioni che fanno profitto sulla salute e commercializzando aiuti tecnologici per la revisione tra pari¹⁶⁷.

Fino a poco tempo fa, le posizioni a favore di un servizio sanitario nazionale negli Stati Uniti erano rare. Per diversi anni, comunque, gli studiosi marxisti hanno lavorato con membri del Congresso nella stesura di bozze preliminari per l'edificazione di un sistema sanitario nazionale¹⁶⁸. Queste proposte, se attuate, funzionerebbero in senso progressivo in diversi modi. Promettono di porre stringenti limitazioni ai profitti dei privati in ambito sanitario. Le maggiori istituzioni sanitarie finirebbero sotto il controllo statale. Una pianificazione centrale della sanità userebbe gli impulsi politici dei consigli e delle assemblee locali per arginare il dominio professionale. Il sistema sarebbe finanziato dalla tassazione progressiva, per favorire i pazienti a basso reddito. Periodi di tirocinio obbligatorio in aree ancora non servite dal sistema, fronteggerebbero il problema della cattiva distribuzione. L'eventuale sviluppo di un formulario nazionale per i farmaci e le apparecchiature medicali potrebbe combattere il capitale monopolistico in campo sanitario. Nonostante queste proposte abbiano una prospettiva politica vaga, il supporto sta crescendo. Per esempio, il Consiglio direttivo dell'American Public Health Association ha varato due risoluzioni a sostegno di un servizio

¹⁶⁵ H. Waitzkin, B. Waterman, *The exploitation of illness...*, cit.; V. Navarro, *A critique of the present...*, cit.

¹⁶⁶ E. Freidson, *Doctoring together: a study of professional social control*, Elsevier, New York 1976.

¹⁶⁷ J. W. Salmon, *Health maintenance organization strategy: a corporate takeover...*, cit.

¹⁶⁸ Community Health Alternatives Project, *Model Legislation...*, cit.

sanitario nazionale basato sulla comunità e finanziato dalla tassazione progressiva¹⁶⁹. Questa riforma contiene delle contraddizioni che probabilmente genereranno frustrazione e innescheranno una pressione per il cambiamento. In particolare, queste proposte permetteranno di continuare la pratica privata, e quindi perpetreranno le iniquità date dalla dicotomia pubblico-privato. Eppure, affinché un sistema sanitario nazionale possa essere organizzato in modo più rispondente ai bisogni, la difesa di questa riforma pare essere una chiave fondamentale per la *health praxis*.

31. Sanità e lotta politica

Il cambiamento sociale fondamentale, tuttavia, non viene dalla legislazione, ma dall'azione politica diretta. Attualmente, coalizioni di comunità di residenti e lavoratori della sanità stanno provando a ottenere il controllo degli organismi delle istituzioni sanitarie che li riguardano¹⁷⁰. Sindacalizzazione e attività di gruppi minori che si organizzano nelle istituzioni sanitarie stanno esercitando pressioni per modificare gli schemi di stratificazione precedenti¹⁷¹. Ottenere il controllo dello stato attraverso un partito rivoluzionario resta un problema strategico centrale per gli attivisti che lottano per il socialismo futuro¹⁷². Vari partiti si stanno strutturando negli Stati Uniti. I sostenitori di un

¹⁶⁹ Governing Council, American Public Health Association, *Resolutions and policy statements: Committee for a National Health Service*, in «Am. J. Public Health», 67, 1977, pp. 84-87; M.I. Roemer, S.J. Axelrod, *A national health service and social security*, in «Am. J. Public Health», 67, 1977, pp. 462-465.

¹⁷⁰ F. Mullan, *White coat...*, cit.; H. Waitzkin, *Expansion of medical institutions...*, cit.; H. Waitzkin, J. Sharratt, *Controlling medical expansion...*, cit.; H. Waitzkin, *What to do when...*, cit.; H. Waitzkin, J. Wallen, J. Sharratt, *Homes or hospitals?*, cit.

¹⁷¹ R.F. Badgley, S. Wolfe, *Doctors' Strike*, Macmillan, Toronto 1971; S. Wolfe, *Worker conflict in the health field*, in «Int. J. Health Serv.», 5, 1975, pp. 5-8; K.R. Bridges, *Third World Students*, in «Harvard Med. Alum. Bull.», 49, Sept-Oct 1974, pp. 23-25; P. Rudd, *The United Farm Workers Clinic in Delano, California: a study of the rural poor*, in «Public Health Rep.», 90, 1975, pp. 331-339; R.W. Chamberlin, J.F. Radebaugh, *Delivery of Primary Health Care - Union Style*, in «N. Engl. J. Med.», 294, 1976, pp. 641-645.

¹⁷² V.I. Lenin, *The State...*, cit.

«partito di avanguardia» ritengono che storicamente tutte le rivoluzioni sono state il risultato di una piccola avanguardia che ha mantenuto una ideologia coerente e capace di attrarre il supporto delle masse nel corso di periodi di sconvolgimento politico ed economico. Gli attivisti che adottano posizioni di avanguardia solitamente sono impiegati nei ranghi inferiori del settore sanitario; reclutano membri durante i tentativi di sindacalizzazione contro i tagli ai posti di lavoro e ai servizi sanitari. I sostenitori di un «partito di massa» sostengono che l'organizzazione delle masse debba precedere più che seguire lo sviluppo di una ideologia coerente; pertanto le energie politiche devono andare a costruire alleanze che abbracciano lo spettro delle visioni anticapitalistiche. Gli organizzatori del partito di massa lavorano per il controllo delle comunità di lavoratori sui programmi sanitari locali, sulla sicurezza sui posti di lavoro, sui problemi della salute della donna, sul coinvolgimento delle minoranze in ambito medico, e a campagne elettorali a favore del miglioramento dei servizi sanitari¹⁷³. Riconoscere l'impatto dell'ideologia medica ha contribuito a demistificare gli attuali modelli ideologici e sviluppare modelli alternativi. Questo lavoro «contro-egemonico» spesso implica l'opposizione alla funzione di «controllo sociale» esercitata dalla medicina in aree come la tossicodipendenza, screening genetico, abuso di contraccezione e sterilizzazione, psichirurgia, e tutela della salute delle donne. È emersa una rete di sanità alternativa che prova a sviluppare la cura di sé in modo non-gerarchico, e con forme e pratiche anticapitalistiche; queste iniziative potranno fornire modelli di salute progressiva quando il cambiamento politico futuro consentirà la loro maggiore accettazione¹⁷⁴.

¹⁷³ Source Collective: *Organizing for health care*, Beacon, Boston 1974.

¹⁷⁴ H.I. Mariesskind, B. Ehrenreich, *Toward a socialist medicine: the women's health movement*, in «Soc. Policy», 6, Sept.-Oct. 1975, pp. 34-42; L.S. Levin, *Self-care: an international perspective*, in «Soc. Polic.», 7, 1976, pp. 70-75; C. Douglas, J. Scott, *Toward an alternative health care system*, in «Win Magazine», 11, Aug. 7, 1975, pp. 14-19; J.L. Resnick, *The emerging physician: from political*

In un'organizzazione antimperialista, diversi gruppi hanno assistito gli operatori sanitari perseguitati e si sono espressi esplicitamente contro il coinvolgimento della medicina in pratiche di tortura¹⁷⁵. I lavoratori della salute e della scienza hanno anche utilizzato l'epidemiologia storico-materialista in progetti che tutelano la sicurezza della salute sul lavoro e nelle lotte sindacali.

Una critica spesso rivolta alla prospettiva marxista è che presenta molti problemi e poche soluzioni. Gli sviluppi recenti in questo campo hanno chiarito delle prospettive di strategia politica molto utili. Questa lotta sarà portata avanti e comporterà l'azione su più fronti. Il presente lascia poco spazio alla condiscendenza o a un fuorviante ottimismo. Il nostro futuro sistema sanitario, così come l'ordine sociale di cui sarà parte, dipende in gran parte dalla prassi che scegliamo adesso.

(Traduzione italiana di Gabriele Borghese)

Ringraziamenti

L'autore ringrazia Betty Boujoukos, Deborah Helvarg, Alexander Leaf, Vicente Navarro, John Stoeckle, Barbara Waterman e la rivista *Annals of Internal Medicine* per il supporto, le critiche e l'incoraggiamento.

Lavoro finanziato con fondi del National Center for Health Services Research (HS-02100) e del Massachusetts General Hospital (Medical Clinics Complex Education Fund).

HOWARD WAITZKIN è Distinguished Professor at the Department of Sociology - University of The New Mexico

waitzkin@unm.edu

activist to professional vanguard, in *Professions for the People* a cura di J. Gerstl, G. Jacobs, Schekman, Cambridge 1976; P.M. Sweezy, H. Magdoff, *More on the new reformism*, in «Monthly Rev.», 28, Nov 1976, 5-13.

¹⁷⁵ H. Modell, H. Waitzkin, *Medicine, socialism, and totalitarianism...*, cit.; Id., *Medicine and socialism in Chile...*, cit.; L.A. Sagan, A. Jonsen, *Medical ethics and torture*, in «N. Engl. J. Med.», 294, 1976, 1427-1430.

S&F_n. 25_2021

ALTERAZIONI

CRISTIAN FUSCHETTO

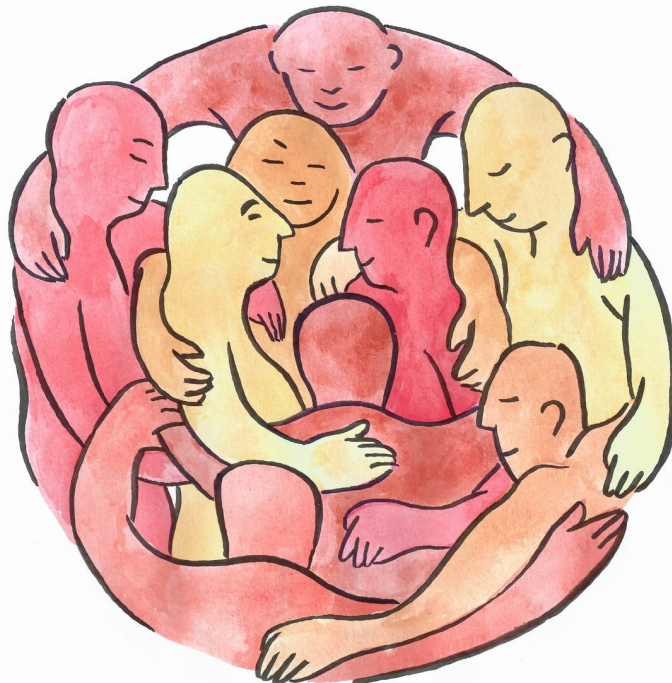
SALVERÀ IL MONDO? ANCHE NO.

DARWIN E LA RIVINCITA DELLA BELLEZZA

1. Introduzione 2. L'evoluzione Estetica, La Zia Matta Del Darwinismo
3. "La Vista Delle Penne Del Pavone Mi Fa Star Male"
4. La Natura è cruenta ma sa essere sexy 5. L'idea (Veramente) pericolosa di Darwin
6. La bellezza non è onesta 7. Lo Strano Caso Del Manachino Delizioso
8. Meglio piacere che sopravvivere

**ABSTRACT: WILL IT SAVE THE WORLD?
LIKELY NO. DARWIN AND THE REVENGE OF
BEAUTY**

The blind watchmaker animated by selfish genes doesn't exhaust the whole spectrum of life, in nature there's space for pleasure, the luxuriating, and even taste as an end in itself. For Darwinists it's time to recite a big "mea culpa", and the beautiful part (it must be said) is that the first interlocutor Darwinists have to apologize to is him, Charles Darwin



1. Introduzione

«Bellezza è verità.
Questo solo sulla
Terra sapete, ed è
quanto basta». Con

buona pace di John Keats non c'è niente di più falso e, come se non bastasse, con buona pace anche di Dostoevskij, ma soprattutto di tutti noi, che dio ci perdoni, che senza alcun pudore lo abbiamo chiamato in causa per dare un tono a conversazioni comunque dimenticabili, la bellezza non salverà il mondo. Ed è questa la sua magia, la bellezza è libera, non è specchio del vero e nemmeno redentrice del male, essa non ha che da rendere conto a sé stessa. La bellezza ha da essere bella, punto. Almeno questo è quel che ci insegna la natura e, in particolare, la biologia evolutiva che dopo aver ridotto tutto alla fitness pare aver finalmente scoperto che

c'è qualcosa che può sfuggire alla dura legge dell'adattamento e della selezione, che non ogni carattere delle forme viventi trova la sua ragion d'essere nell'adattività, che l'orologiaio cieco animato da geni egoisti non esaurisce l'intero spettro della vita, che in natura c'è spazio per il piacere, il lussureggiare e finanche per il gusto fine a se stesso. Per i darwinisti è giunto il momento di recitare una grande mea culpa, e il bello (è il caso di dirlo) è che il primo interlocutore cui i darwinisti devono porgere le scuse è proprio lui, Charles Darwin.

2. *L'evoluzione Estetica, La Zia Matta Del Darwinismo*

Partorita dal padre dell'evoluzionismo insieme alla teoria per selezione naturale, l'idea di un'evoluzione per selezione sessuale è stata lasciata cadere nel dimenticatoio dai suoi stessi seguaci, pronti a considerare "immorale" e poi semplicemente poco scientifico introdurre il piacere, il fascino, il desiderio e l'ammirazione tra i fattori che governano la natura. E invece, come dimostra ne *L'evoluzione della bellezza* Richard Prum¹, uno dei più autorevoli zoologi al mondo, è giunta l'ora di riconoscere l'"evoluzione estetica" di Darwin, una teoria sinora "trattata come una zia matta da tenere nascosta nella soffitta del darwinismo". Spaziando tra scienza, filosofia e sociologia, Prum riscatta il ruolo del desiderio e apre lo sguardo a una nuova storia naturale incentrata sull'arbitrio (per lo più femminile) e la ricerca del bello contrapposti alla lotta e al dominio del più forte. La selezione sessuale, secondo Prum, ci fornisce una visione elettrizzante dell'evoluzione.

3. *"La Vista Delle Penne Del Pavone Mi Fa Star Male"*

Darwin introduce l'ipotesi della selezione sessuale già nell'*Origine delle Specie* (1859), dove accanto alla selezione

¹ R. Prum, *L'evoluzione della bellezza* (2017), tr. it. Adelphi, Milano 2020 (ed. EPUB).

naturale individua nella scelta del partner un fattore chiave per l'evoluzione di caratteri che dal punto di vista della pura lotta per la sopravvivenza non avrebbero alcun senso. Darwin non riesce a spiegarsi, per esempio, la lunghezza della coda del maschio del pavone, evidentemente un impedimento per la fuga di fronte a un predatore ma senz'altro utile per far colpo sulla femmina. E ancor di più lo ossessionano quei "perfetti ocelli" che ornano la coda del pavone. «La vista delle penne del pavone quando lo guardo, mi fa star male» scrive nel 1860 all'amico Asa Gray. Nell'*Origine delle Specie* la selezione sessuale è tuttavia solo abbozzata, del resto di carne sul fuoco ne aveva già messa parecchia: l'idea di una natura dominata dal caso e non più governata da un disegno divino, l'idea di una discendenza comune condivisa da tutti gli esseri viventi e il sospetto parecchio fondato di una conseguente parentela animalesca dell'uomo. Sarà l'*Origine dell'uomo* (1871) l'opera in cui questa ulteriore idea viene pienamente a galla, è qui che traccia fino in fondo la visione per cui accanto alla selezione naturale agisce anche una selezione che fa capo alla bellezza, sottolineando come nel mondo animale la scelta del partner non sia dettata necessariamente dalla prestanza, dal vigore o da un qualunque carattere legato a un più alto livello di fitness per la discendenza, ma possa essere dettata semplicemente dal gusto.

4. La Natura è cruenta ma sa essere sexy

A proposito delle fantasiose coreografie di corteggiamento di alcune specie di uccelli, Darwin scrive che «è certo che i dolci gorgheggi modulati dai maschi durante la stagione degli amori sono ammirati dalle femmine, e se le femmine degli uccelli fossero incapaci di apprezzare la bellezza dei colori, degli ornamenti e della voce dei loro compagni maschi, tutte le fatiche e le cure di cui questi danno prova nel far pompa delle loro grazie agli occhi delle femmine sarebbero spese invano e questo non si può assolutamente

ammettere»². E poi porta come esempio il caso del fagiano “Argo maggiore” e delle sue grandi piume, impressionanti da punto di vista estetico, ma tali da non permettere alle ali di essere impiegate per il volo. «Questo caso è sommamente interessante – scrive – perché fornisce una buona prova che la più raffinata bellezza può solo servire per allettare la femmina e non per alcun altro scopo»³. Conta solo la bellezza, niente secondi fini. L’arbitrio di scelte orientate da fascino e attrazione gioca dunque un ruolo evolutivo accanto alla forza cieca della selezione naturale. La natura è cruenta ma sa essere sexy. Un’ipotesi dal potenziale così esplosivo da dover essere immediatamente disinnescata.

5. *L’idea (Veramente) pericolosa di Darwin*

In un libro celebre e molto influente pubblicato nel 1995, il filosofo Daniel Dennett ha definito la selezione naturale «l’idea pericolosa di Darwin»⁴, secondo Prum è ora il caso di aggiornare il copione e riservare questo appellativo alla selezione sessuale. Svincolare le scelte sessuali degli animali dal giogo dell’utilità adattiva significa riconoscere molte cose inaudite. Significa, tanto per cominciare, riconoscere agli animali esperienze sensoriali soggettive pienamente paragonabili a quelle umane, implica la possibilità di poterli considerare come agenti estetici e, cosa forse ancora più inaccettabile al cospetto dei darwinisti ortodossi tuttora in possesso del pacchetto di maggioranza della biologia evolutiva, significa riconoscere i singoli individui non più solo come soggetti passivi rispetto alle forze esterne della selezione naturale, quali la competizione, la predazione, il clima, e così via, ma come soggetti attivi nelle proprie traiettorie evolutive. «Sebbene siano inconsapevoli del loro ruolo, gli animali

² C. Darwin, *L’origine dell’uomo* (1871), tr. it. Longanesi, Milano 1971, pp. 138-139.

³ *Ibid.*, p. 516.

⁴ D. Dennett, *L’idea pericolosa di Darwin* (1995), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2004.

sono divenuti gli architetti di sé stessi. Non sono più ciechi»⁵, osserva Prum. Lasciare spazio all'arbitrio e al capriccio delle preferenze sessuali un ruolo nell'evoluzione è un'idea assurda e "pericolosa" e, come tale, è subito neutralizzata. Ci pensa il primo dei darwinisti, il co-scopritore dell'evoluzione naturale per selezione naturale, Alfred Wallace.

6. La bellezza non è onesta

Attraverso una puntuale ricognizione sia dei testi che dei contesti, Prum ricostruisce il percorso tutt'altro che lineare del darwinismo dal giorno stesso della pubblicazione dell'*Origine delle specie* e mostra come anche in questa storia accade quello che spesso succede quando esegeti troppo diligenti intendono trasformare in dottrina le idee del maestro. Si crea un canone e, in questo caso, la strana idea della selezione sessuale appare subito fuori registro. Wallace è il primo ad avanzare l'ipotesi ribattezzata da Prum "BioTinder", oggi ancora prevalente tra i biologi, secondo cui la bellezza non serve ad altro se non a fornire informazioni pratiche sul profilo genetico e sulle qualità adattive del potenziale partner: esisterebbe cioè una correlazione "onesta" tra ornamento e vigore, fascino e capacità di sopravvivenza. Wallace non nega la selezione sessuale, solo che ne fa un effetto secondario della selezione naturale, e così tutti i passaggi di Darwin secondo cui «la più raffinata bellezza può solo servire per allettare la femmina e non per alcun altro scopo»⁶ vengono neutralizzati. In un libro che intitola eloquentemente *Darwinism*, pubblicato nel 1889, Wallace stabilisce la linea che da lì in poi diventerà l'ortodossia fino ai nostri giorni. Nella prefazione scrive: «Nel rifiutare la fase della selezione sessuale dipendente dalla scelta della femmina, insisto sulla maggiore efficacia della selezione naturale. Questa è preminentemente la dottrina darwiniana, e per questo motivo il mio

⁵ R. Prum, *op.cit.*, p. 607.

⁶ C. Darwin, *op. cit.*, p. 547.

libro si fa portavoce del darwinismo puro»⁷. Le “inutili” e “superflue” considerazioni sulle prestazioni estetiche degli animali e, in particolare, sulle scelte delle femmine, vengono messe in secondo piano e, in nome del “darwinismo puro”, vengono lasciate morire nel dimenticatoio dell’evoluzionismo.

7. Lo Strano Caso Del Manachino Delizioso

«A fare a gara a fare i puri, troverai sempre uno più puro che ti epura». Questa frase attribuita a Pietro Nenni può tornare utile anche qui, del resto la politica non è del tutto scevra da logiche darwiniane. A epurare l’ortodossia che da Wallace a Dawkins ha finora messo ai margini il darwinismo estetico sono quelli che Darwin stesso definiva i «più estetici di tutti gli animali», gli uccelli, creature «che hanno quasi lo stesso gusto del bello che abbiamo noi». Ornitologo a Yale e prima ancora birdwatcher dalla curiosità illimitata, Prum è un punto di riferimento mondiale nello studio dei volatili. Geometrie, suoni, colori, versi, acrobazie, veri e propri campi di conquista architettati con precisione certosina, il campionario delle strategie di corteggiamento descritti da Prum è appassionante e stupefacente. Tra i tanti esempi ce n’è uno che può aiutarci a epurare i puristi che in nome del “vero” Darwin hanno sacrificato la bellezza all’idolo della selezione naturale. «Udii per la prima volta il canto del manachino delizioso nel 1985, nella prima mattina passata a El Placer. Quel giorno, in mezzo ai suoni che componevano il rumoroso coro mattutino nella foresta coperta di muschio, pensai che quelle strane note di musica elettronica fossero le elucubrazioni musicali di un pappagallo e invece rimasi sorpreso nello scoprire che il suono arrivava dal sottobosco e che era opera del leggendario, e allora quasi sconosciuto, manachino delizioso». Nel lavoro di studio e raccolta di materiali, Prum si rende conto che a differenza dei

⁷ A.R. Wallace, *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection With Some of Its Applications*, Macmillan, Londra 1889, p. XII.

loro “cugini” ali dorate, alcune penne dei manachini deliziosi presentano una stranissima anomalia, delle ingrossature e delle ispessiture fuori norma di alcune penne. La spiegazione dell’anomalia arriva più di 20 anni dopo, il tempo di inventare le telecamere ad alta definizione. E infatti solo rivedendo in sequenza rallentata il movimento delle ali del manachino delizioso si riesce a cogliere che il “canto” del manachino è prodotto dal battito della frequenza di oscillazione delle sue penne. Ma non è tutto, perché la frequenza del suono è così alta che la sola oscillazione dell’ala non potrebbe giustificarla. Con immensa sorpresa Prum e il suo team scoprono che quello stranissimo suono è prodotto per stridulazione, la stessa tecnica utilizzata da cicale e grilli. Quelle strane penne servono a fare da risonatore, come la corda di un violino amplificano il volume del suono.

8. Meglio piacere che sopravvivere

Di fronte a una innovazione del genere c’è da chiedersi quale vantaggio evolutivo si nasconda dietro l’anomala struttura delle penne del manachino delizioso. Secondo la logica di Wallace e dei darwinisti puri il successo di una tecnica di corteggiamento è sempre il successo di un segnale sulla qualità genetica del suo portatore. Ma nel caso del manachino delizioso non è così, a differenza di tutte le altre specie di uccelli al mondo finora conosciute, l’ulna deformata di questo uccello è l’unica a non essere cava e questo a tutto svantaggio della sua capacità di volare, come se tra chances di sopravvivenza e chances di seduzione avesse optato per questa seconda strada. «I suoni prodotti tramite stridulazione dal manachino delizioso sono molto di più di un nuovo, insolito, modo di cantare. Essi dimostrano ancora una volta che la selezione naturale non è una forza evolutiva determinante e universalmente valida. Il desiderio sessuale e la scelta del partner possono avere conseguenze evolutive mal-adattive. Conseguenze

decadenti. La selezione naturale non è l'unica forza che modella le forme della natura»⁸, osserva Prum.

“Bellezza è verità”? Anche no. La bellezza non è necessariamente onesta e non dice la verità sulle chances di sopravvivenza che porta in dote. La bellezza salva il mondo? Anche no. Comportamenti decadenti come quelli del manachino delizioso possono infatti condurre all'estinzione. ««Oltre a riconoscere il ruolo della selezione sessuale nel promuovere l'evoluzione di nuove specie, dovremmo accettare il fatto che la stessa selezione sessuale possa portare al declino o all'estinzione di una specie. Del resto è davvero così sorprendente che molte delle specie con gli ornamenti più squisitamente elaborati ed esteticamente estremi siano specie rare? Secondo me no»⁹, conclude Prum. La bellezza mente ed estingue, non ha altre ragioni se non quella di essere quello che è.

⁸ R. Prum, *op. cit.*, p. 253.

⁹ *Ibid.*, p. 254.

S&F_n. 25_2021

COMUNICAZIONE

JOHN CORCORAN

L'INSEPARABILITÀ DI LOGICA ED ETICA

1. Introduzione 2. Obiettività 3. Coltivare L'obiettività
4. Il metodo ipotetico-deduttivo 5. Dimostrazione 6. Conclusione

ABSTRACT: THE INSEPARABILITY OF LOGIC AND ETHICS

This essay takes logic and ethics in broad senses: logic as the science of evidence; ethics as the science of justice. One of its main conclusions is that neither science can be fruitfully pursued without the virtues fostered by the other: logic is pointless without fairness and compassion; ethics is pointless without rigor and objectivity. The logician urging us to be dispassionate in resonance and harmony with the ethicist urging us to be compassionate



1. Introduzione

Accade spesso che la logica e l'etica siano considerate l'una a prescindere dall'altra, se non addirittura in opposizione. Tuttavia, molti importanti logici, come Aristotele, Ockham, Bolzano, De Morgan e Russell hanno offerto contributi rilevanti nel campo dell'etica e sono stati protagonisti di azioni eroiche concepite sulla base di intuizioni etiche. In maniera simile, molti moralisti esemplari, come Socrate, Platone, Kant, Mill, Gandhi e Martin Luther King hanno mostrato, attraverso i loro insegnamenti e le loro azioni, un profondo impegno per l'obiettività, il valore etico che alimenta la logica e di cui la logica si serve. Questo articolo esplora il ruolo della logica nell'etica e dell'etica nella logica.

Occorre esaminare l'ipotesi che l'etica del futuro debba concedere alla logica uno spazio più centrale ed esplicito. Le connessioni

tra l'etica e la soggettività irrazionale devono essere recise; la dignità umana e il rispetto reciproco possono basarsi in misura maggiore sul desiderio universale di conoscenza oggettiva.

In maniera simile, occorre analizzare l'ipotesi che la *logica* del futuro debba concedere all'*etica* un ruolo più centrale ed esplicito. I principi logici sono importanti perché sono al servizio di obiettivi etici. La logica è nello specifico essenzialmente qualcosa che gli uomini cercano di raggiungere. La presunta separazione tra logica ed etica deve essere, quindi, confutata.

Occorre mostrare che l'idea della logica come attività, priva di senso, di manipolazione di simboli è caricaturale così come l'idea dell'etica come razionalizzazione di emozioni cieche. La logica e l'etica sono in realtà inseparabili ed entrambe traggono vantaggio dal riconoscimento esplicito del loro implicarsi reciproco.

2. Obiettività

Aristotele ha messo in evidenza che tutti gli esseri umani per natura desiderano conoscere. Per questa ragione la nostra attenzione si rivolge all'obiettività, cioè all'intenzione di trovare soluzioni in accordo con i fatti, di qualsiasi tipo essi siano, che assecondino o meno le nostre speranze, che amplifichino le nostre paure o che le attenuino, che siano compatibili o meno con credenze accettate in precedenza. L'obiettività richiede amore per la verità, devozione alla verità, fedeltà alla verità. Essa viene riconosciuta come tratto umano caratteristico in grado di unire la razza umana e, nello stesso tempo, come una virtù etica da coltivare. La logica ha come suo principale scopo coltivare l'obiettività. La logica mira a costruire concetti, principi e metodi che siano utili a formulare decisioni in accordo con i fatti.

Se gli esseri umani fossero onniscienti o infallibili non sarebbe necessaria alcuna logica. E ancora, se gli esseri umani fossero indifferenti alla verità o non si preoccupassero della verità non ci sarebbe alcun bisogno della logica perché non vi sarebbe alcun

desiderio e nessuna motivazione per svilupparla. La condizione umana, tuttavia, è piena di aspirazioni non realizzate e magari irrealizzabili. È qui che l'ignoranza e la fallibilità degli esseri umani trovano il loro punto di contatto con l'aspirazione alla conoscenza.

Si potrebbe dire che la logica muova i suoi primi passi a partire dall'osservazione del divario tra realizzazione di un desiderio e aspirazione. Una credenza non corrisponde necessariamente a una conoscenza. La sensazione di certezza non è un criterio di verità. La persuasione non costituisce necessariamente una dimostrazione. Infatti, uno dei problemi perenni della logica è elaborare criteri di dimostrazione precisi, ossia sviluppare test obiettivi per determinare, rispetto a un'argomentazione che appare persuasiva, se essa fornisce effettivamente autentiche evidenze e se riesce a dimostrare la verità delle sue conclusioni. Oltre all'osservazione negativa per cui gli esseri umani non sono né onniscienti né infallibili ci sono le osservazioni positive per cui il desiderio di conoscere la verità può essere realizzato in maniera ancor più estesa di quanto non sia stato fatto finora, che è possibile avvicinarsi ancora di più all'ideale e che l'obiettività può essere coltivata.

I tre *fatti* da cui logica muove i suoi primi passi – che gli esseri umani non sono né onniscienti né infallibili, che gli esseri umani cercano la conoscenza e che migliorare è possibile – sono tre *fatti* che aiutano gli esseri umani a stare insieme. È, infatti, possibile cooperare per realizzare l'obiettivo, allo stesso tempo nobile e pratico, di attenuare il più possibile l'ignoranza e la fallibilità. L'obiettività, infatti, richiede automaticamente la cooperazione e il rifiuto dell'inganno, vuoi che questo sia perpetrato a danno di altri o subito da altri, vuoi che sia perpetrato da noi a danno di noi stessi. Si dice che le peggiori bugie sono quelle che raccontiamo a noi stessi.

L'obiettività, che implica l'intenzione e la capacità di formulare

decisioni in accordo con i fatti, è una virtù importante. Ma considerata da sola potrebbe apparire fredda e alienante e per certi aspetti persino disumanizzante – potrebbe persino sembrare in conflitto con o escludere altre virtù. Ma queste impressioni si basano su degli errori.

È chiaro che essere obiettivi richiede imparzialità. Ma essere imparziali non esclude l'essere appassionati. Alcune delle storie più emozionanti sul trionfo dell'obiettività riguardano persone appassionate nella loro dedizione alla verità e spinte a eroici sacrifici personali per sviluppare e mettere alla prova le loro idee. Essere distaccati non vuol dire essere indifferenti. Essere un osservatore imparziale non equivale a essere un osservatore indifferente. Essere distaccati e imparziali richiede cura, concentrazione ed energia; l'impegno appassionato per la verità può fornire questa energia.

Inoltre, essere distaccati non esclude l'essere *compassionevoli*. In realtà, affinché la compassione sia efficace e benefica deve essere accompagnata dall'obiettività. Per esempio, la pratica medica spesso trova la sua motivazione nella compassione per la sofferenza umana, ma senza obiettività, i tentativi di alleviare la sofferenza finirebbero con l'essere controproducenti. In molti casi, l'obiettività e la compassione si potenziano a vicenda.

La compassione non solo non esclude, ma in realtà *richiede* l'obiettività, e questo non è un caso isolato. Tutte le virtù sono compatibili con l'obiettività e la maggior parte delle virtù – se non tutte – richiede l'obiettività per essere efficace e benefica. Senza obiettività le altre virtù risultano *di fatto* impossibili o controproducenti o quantomeno fortemente limitate nella loro efficacia. In realtà, in molti casi la diminuzione di obiettività tende a trasformare le altre virtù in parodie, burle o perversioni di se stesse. Cercare di essere gentili senza essere obiettivi spesso si rivela offensivo paternalismo. La “giustizia” senza obiettività è arbitrio. Il “coraggio” senza obiettività è

temerarietà. L'“integrità” e la “fermezza morale” senza obiettività tendono a trasformarsi in rigidità di vedute o addirittura fanatismo. Cause meritevoli sono state messe in imbarazzo dalla carenza di obiettività dei loro ardenti sostenitori. Una causa degna di attenzione può subire gli stessi danni da un sostenitore troppo zelante e da un detrattore. Una causa non ha bisogno di nemici, quando ha a suo sostegno amici non obiettivi.

L'obiettività è una virtù piuttosto caratteristica. Noi siamo soliti apprezzare le persone per la loro obiettività e essere contrariati con o persino infastiditi dalle persone quando si mostrano poco obiettive. Quando ci sono importanti decisioni da prendere o dei lavori da fare, cerchiamo di circondarci di persone che si fanno notare per la loro obiettività – anche a prescindere dal fatto che apprezziamo o meno la loro compagnia per altre ragioni. Ma ciò che risulta persino più caratteristico è che l'obiettività dà origine sia all'orgoglio che all'umiltà. L'obiettività conferisce a una persona un senso di autostima e dignità. Le persone si sentono orgogliose della loro obiettività. Nello stesso tempo, l'obiettività rende le persone particolarmente consapevoli della propria fallibilità e, in questo modo, ispira loro un senso di umiltà, prudenza e modestia.

Per avere un'idea di come l'obiettività tenda a unificare gli esseri umani e trascendere le differenze contingenti legate a età, razza, nazionalità, religione, classe sociale, si consideri la cooperazione internazionale nell'ambito della matematica, delle scienze, della tecnologia e, forse ancor più importante, nell'ambito dei diritti umani. Quando le persone si sforzano di formulare decisioni in accordo con i fatti per il perseguimento di un obiettivo comune, le differenze contingenti passano in secondo piano. Quello che conta non è chi una persona sia o in che cosa creda, ma piuttosto come arrivi a determinate credenze e quale atteggiamento manifesti verso di esse – in particolare, se sia pronta a veder esaminate quelle credenze in maniera obiettiva.

3. *Coltivare l'obiettività*

Nonostante il desiderio di obiettività sembri essere universale e naturale, il processo che ci consente di diventare obiettivi richiede competenze e capacità che molte persone inizialmente non trovano facile o naturale acquisire. Probabilmente una prima competenza in tal senso è quella di formulare ipotesi, ossia enunciare una proposizione in vista di un'indagine. Ci sono poche difficoltà quando la proposizione non è già creduta vera o falsa. In un caso del genere, raramente si riscontrano resistenze di qualche tipo all'idea di sottoporre la proposizione ad analisi e verifica.

I logici usano la parola *ipotesi* per riferirsi a una proposizione che non è ritenuta vera né falsa dalla comunità scientifica interessata. Essi estendono quest'uso in modo che la parola si riferisca anche a una proposizione che, ai fini del ragionamento, assumiamo *come se* non sapessimo né che è vera né che è falsa. Formuliamo un'ipotesi per metterla alla prova in modo obiettivo, considerare i dati a favore e contro, valutare criticamente le argomentazioni pertinenti, determinare se siano stati commessi errori, vedere in che modo rimarrà in piedi davanti a un'indagine obiettiva. Ci si è riferiti al processo iniziale di formulazione di un'ipotesi come *messa tra parentesi, sospensione delle credenze e dell'incredulità e dubbio metodologico*.

Quando le persone si ingannano sulla *necessità* di ciò che ritengono evidente, sono naturalmente spaventate di sottoporre a indagine le loro credenze. Ma anche persone sincere che non hanno familiarità con questo processo tendono a giudicarlo pericoloso. Quando si sospende il giudizio rispetto a una proposizione o si formula un'ipotesi, si mettono da parte tutti i preconcetti su di essa, per quanto questi preconcetti potrebbero sembrare ben fondati.

All'interno di una comunità aperta qualsiasi tentativo di convalida o falsificazione di una proposizione è, allo stesso tempo, una messa

tra parentesi di quella proposizione. Qualsiasi tentativo di fondazione di un'ipotesi è automaticamente un invito a esaminarla criticamente. Infatti, per verificare se una dimostrazione è ben fondata è necessario mettere in dubbio la conclusione e accertarsi che la dimostrazione rimuova il dubbio. Almeno in parte, questo è ciò che intendiamo con l'affermazione "la conoscenza scaturisce dal dubbio".

La riluttanza a veder considerata una credenza come un'ipotesi è spesso segno di dogmatismo, ristrettezza mentale e autoinganno. Ma in alcuni casi essa è più semplicemente un riflesso dell'ignoranza della metodologia logica. Se una proposizione è vera i suoi sostenitori non hanno nulla da perdere se viene analizzata criticamente. Al contrario, hanno molto da guadagnare. D'altro canto, se una proposizione è falsa, prima la si riconosce come tale meglio è. Sottrarre una proposizione a un'indagine critica non serve ad alcuno scopo utile.

A volte abbiamo paura di andare dal dottore quando sospettiamo di avere i primi sintomi di una malattia. A volte ci vuole coraggio per affrontare la verità. Ma più ci rendiamo conto che, in definitiva, conoscere la verità, in una specifica situazione, è qualcosa di altamente desiderabile, meno coraggio ci vorrà a porre la questione in discussione.

Per una comunità di pensatori obiettivi, qualsiasi tentativo di sottrarre una proposizione al processo di verifica si riflette negativamente su quelli che ritengono che quella proposizione sia vera. Sottrarre una proposizione alla verifica è visto come scadente, indegno e in ultima battuta assurdo. Una proposizione che non vale la pena sottoporre a verifica non è degna di essere presa in considerazione seriamente.

Un altro elemento che agevola il desiderio di sottoporre le credenze a verifica è la conoscenza dei principi logici. Per esempio, una persona che non riesce a fornire delle prove per una specifica credenza potrebbe provare un sentimento di paura se quella credenza

venisse elevata a ipotesi. È un sentimento simile a quello provato quando non riusciamo a trovare i soldi per pagare un pasto già consumato. Ma è chiaro che l'analogia non sta in piedi una volta che siamo consapevoli dei principi che sono alla base dell'evidenza logica. Il *principio fondamentale dell'evidenza* può essere chiarito come segue:

Di per sé, l'assenza di una prova positiva non è mai una prova negativa definitiva e di per sé l'assenza di una prova negativa non è mai una prova positiva definitiva.

Di primo acchito, potrebbe sembrare che questo principio vada in conflitto con quello del terzo escluso, per cui ogni proposizione o è vera o è falsa ma risulta chiaro che non c'è alcun conflitto, non appena si realizza che c'è una differenza sia tra *verità* e *conferma della verità* sia tra *falsità* e *conferma della falsità*.

I principi di non onniscienza che incarnano queste distinzioni possono essere, almeno in parte, descritti così:

Non è possibile, per ogni proposizione, dimostrare che sia vera o falsa.
Non si può dimostrare la verità di ogni proposizione posta come vera.
Né si può dimostrare la falsità di ogni proposizione posta come falsa.

L'ignoranza del principio fondamentale dell'evidenza è stata sfruttata da persone e gruppi senza scrupoli. Una persona senza scrupoli, quando viene invitata a fornire le prove di ciò che afferma, potrebbe lanciare sfide prive di senso e provare a ribaltare la situazione chiedendo che siano fornite prove per l'evidenza del contrario e questo con lo scopo di dare l'impressione che l'assenza di prove contrarie equivalga a fornire prove in favore della sfida. Negli ultimi anni fornitori di prodotti di consumo pericolosi hanno ritardato il ritiro dei loro prodotti dal mercato usando tattiche che sfruttavano l'ignoranza del principio di evidenza da parte del consumatore. L'industria del tabacco ha cercato di far credere alle persone che le sigarette sono sicure ripetendo che gli scienziati non sono stati capaci di provare in maniera inequivocabile che fumare causa varie malattie.

La ricerca disinteressata della verità tende a tirar fuori il meglio dalle persone. Lo studio della logica, inteso non come sistema di

regole estrinseche, ma come intenso sforzo personale il cui fine è essere obiettivi in merito all'obiettività, contribuisce a questa ricerca. Dall'altra parte, i tentativi di difendere credenze preconcepite in qualsiasi modo si ritenga necessario, anche con l'inganno o la coercizione, tendono a tirare fuori il peggio delle persone.

4. Il metodo ipotetico-deduttivo

In logica il termine *dimostrazione* e i suoi correlati vengono impiegati in senso stretto. Dimostrare che una proposizione è vera stabilisce *effettivamente* che essa è vera; fornire una dimostrazione, in tal senso, produce conoscenza oggettiva circa la verità della sua conclusione. E la stessa cosa vale, con le debite differenze, per la dimostrazione della falsità di una proposizione. Il metodo ipotetico-deduttivo è spesso preliminare a una dimostrazione e in alcuni casi si traduce di fatto in una dimostrazione. La forma più semplice di questo metodo di ricerca consiste nel formulare un'ipotesi e vedere quali proposizioni possono essere dedotte da essa e da quali proposizioni essa può essere dedotta. L'obiettivo, chiaramente, è determinare che cos'altro sarebbe vero se l'ipotesi fosse vera e che cos'altro, se essa si dimostrasse vera, spiegherebbe la verità di quell'ipotesi – in altre parole, scoprire che cosa sarebbe spiegato da quell'ipotesi se fosse vera, e che cosa sarebbe utile per spiegare quell'ipotesi se essa fosse vera. In breve, sono in ballo qui due questioni: 1) Quali sono le conseguenze logiche dell'ipotesi e 2) di che cosa quell'ipotesi è logica conseguenza.

Le persone che non sono abituate a impiegare questo metodo rimangono spesso sorprese dalla chiarezza che esso è in grado di produrre e quante cose riesca a chiarire una volta utilizzato.

Lasciando da parte il fatto che il metodo ipotetico-deduttivo in alcuni casi conduce a una dimostrazione, esso è utile per coltivare l'obiettività perché consente una migliore comprensione

dell'ipotesi, dal momento che produce conoscenza intorno a quello che ci si può aspettare se l'ipotesi risultasse vera e intorno a quali siano le conseguenze connesse all'ipotesi. Se ciò che viene affermato nell'ipotesi risulta ambiguo, questo tipo di procedura spesso consente di portare alla luce gli elementi di ambiguità e fornisce suggerimenti per la revisione. Se l'ipotesi è vaga, questo processo consente di individuare la vaghezza e fornisce suggerimenti per migliorarla.

Come può questo metodo condurre a una dimostrazione o una confutazione? Ci sono diverse possibilità. Qui ne considereremo soltanto due.

Innanzitutto, immagiamo che dall'ipotesi abbiamo dedotto una proposizione che sapevamo già in precedenza essere falsa o che avevamo stabilito essere falsa in un secondo momento, ad esempio attraverso un esperimento. In questo caso noi abbiamo una confutazione dell'ipotesi, una dimostrazione che l'ipotesi risulta falsa. E questo avviene in virtù del seguente principio: *qualsiasi proposizione implicante una proposizione falsa è essa stessa falsa*. Questo è il principio familiare della *falsa conseguenza*, che sta alla base di gran parte del pensiero produttivo. È ad esempio il principio più impiegato per assolvere imputati innocenti e più in generale per rigettare false ipotesi.

Ci sono chiaramente molti altri modi in cui la conoscenza di questo principio spinge a coltivare l'obiettività. Per esempio, mettendo a fuoco il principio della falsa conseguenza veniamo richiamati al fatto che una proposizione è falsa se anche una delle sue conseguenze risulta falsa e che una persona che produce un enunciato è tanto responsabile per ciascuna delle conseguenze di quell'enunciato quanto lo è, in effetti, per l'enunciato in quanto tale. Questo dovrebbe spingere una persona obiettiva a essere piuttosto prudente e effettuare alcune deduzioni prima di formulare un enunciato.

In secondo luogo, immaginiamo di aver dedotto l'ipotesi da una

proposizione della quale sapevamo già che era vera o che era stata determinata come vera in un secondo momento. In questo caso noi abbiamo una conferma dell'ipotesi in virtù del seguente principio: *qualsiasi proposizione implicata da una proposizione vera è essa stessa vera.*

Si tratta, in questo caso, del familiare principio *dell'implicazione materiale*, conosciuto anche come *principio della verità e della sua conseguenza*. Anche questo principio è alla base del pensiero produttivo. Esso costituisce la base del ragionamento impiegato nello sviluppo assiomatico delle varie branche della matematica ed è implicato nella comprensione della "dimostrazione matematica", la quale rappresenta un tipo di standard ideale con il quale valutare le argomentazioni che sono carenti sotto il profilo della dimostrazione matematica.

5. Dimostrazione

Per discutere il concetto di dimostrazione, è utile averne in mente un esempio tipico. Consideriamo la dimostrazione euclidea del teorema di Pitagora. Il suo insieme di premesse è rappresentato da assiomi e definizioni di geometria piana, generalmente assunti come veri dall'uditorio. La sua conclusione è il teorema di Pitagora. Le sue catene di argomentazioni si estendono per diverse pagine e includono oltre 40 teoremi intermedi; i suoi passaggi finali implicano l'elaborazione di soluzioni ingegnose per dividere il quadrato costruito sull'ipotenusa in due parti, ciascuna delle quali adiacente a un lato del triangolo e ciascuna eguale al quadrato costruito sul lato adiacente.

Affinché questa dimostrazione risulti inconfutabile per un determinato uditorio è necessario che quest'uditorio assuma come vere le premesse. Non c'è alcun modo di fondare la conoscenza su premesse non assunte come vere. Quando gli uditori non conoscono le premesse, si dice che l'argomentazione è circolare o che si sta commettendo la *fallacia dell'assunzione ingiustificata*. Ma la

conclusività della dimostrazione richiede anche che la catena dei ragionamenti mostri con chiarezza che la dimostrazione è sufficiente e che l'insieme delle premesse effettivamente implichi la conclusione. Quando tutto ciò non si dà, l'argomentazione si dice che cade nel *non sequitur* o che si sta commettendo la fallacia del ragionamento inadeguato.

L'idea principale qui è rappresentata dal fatto familiare che ogni dimostrazione consta di tre parti: una conclusione, un insieme di premesse e una concatenazione di ragionamenti. Normalmente la catena del ragionamento è quella che occupa lo spazio maggiore. In una dimostrazione la catena del ragionamento mostra che la conclusione viene inferita dalle premesse assunte. La catena del ragionamento in se stessa non mostra che la conclusione è vera ma che essa è inferita dalle premesse. Affinché la conclusione sia riconosciuta come vera attraverso la catena del ragionamento, la persona che compie il riconoscimento deve aver già verificato che le premesse sono effettivamente vere.

Analoghe considerazioni si applicano all'argomentazione che risulta carente sotto il profilo della dimostrazione matematica. È necessario stabilire le premesse, in altre parole essere sicuri che ciò che viene ritenuto evidente sia accurato, come se esso fosse considerato a prescindere da ciò di cui si ritiene sia evidenza. Oltre a ciò, e questa è una questione interamente differente, è necessario stabilire che quello che si ritiene essere evidente per la conclusione sia sufficiente a implicare la conclusione. Se le cose non stanno così la conclusione non è dimostrata, anche nel caso in cui l'evidenza sostenuta fosse corretta.

In sintesi, ci sono due cose da verificare: se l'evidenza sostenuta è accurata e se la catena di ragionamenti rende chiaro il fatto che l'evidenza sostenuta, nel caso si dimostrasse vera, garantisce l'accettazione della conclusione.

Un ragionamento fallace da premesse garantite non è migliore di un ragionamento cogente basato su premesse non garantite. In molti

casi di cattive argomentazioni le persone sprecano le loro energie litigando sulle premesse quando un esame superficiale del ragionamento avrebbe portato a demolire come un castello di carte l'argomentazione.

Sono coinvolte due arti nella dimostrazione. C'è un'arte nella produzione o scoperta di una dimostrazione (un'arte euristica) e c'è un'arte nel riconoscere le dimostrazioni (un'arte critica). Quest'arte critica ci riporta al problema di perfezionare i criteri di dimostrazione. Affinché un'argomentazione costituisca una dimostrazione di una data conclusione per uno specifico uditorio, è necessario che l'argomentazione persuada l'uditorio della verità della conclusione. Ma la persuasione non è sufficiente e determinati criteri sono necessari per prevenire l'inganno e l'errore.

Se una persona sta elaborando una dimostrazione o valutando criticamente un'argomentazione presentata come dimostrazione, il principio guida che va sottolineato è quello della regola aurea della dimostrazione: *muovi agli altri le stesse obiezioni che vorresti fossero mosse a te.*

Quando formuli un'argomentazione e ti domandi se costituisca una dimostrazione, chiediti se la troveresti accettabile nel caso in cui te la proponesse un avversario rispettabile.

Similmente, quando un'argomentazione ti viene proposta come dimostrazione e ti domandi se dovresti accettarla, chiediti se l'avresti proposta a un avversario rispettabile e se tu stesso avresti potuto sostenerla.

6. Conclusione

Nella discussione proposta sopra abbiamo passato in rassegna soltanto alcuni aspetti dell'interrelazione e interdipendenza di logica ed etica. Abbiamo visto che la pratica etica coinvolge la logica nella misura in cui le varie virtù richiedono obiettività per essere effettive e benefiche, e in alcuni casi anche per la loro stessa esistenza o realizzazione. Purtroppo, non c'è stato

spazio in questa breve discussione per esplorare il ruolo della logica nella teoria etica. L'importanza della consistenza e del criterio di consistenza nella teoria etica non è stato menzionato, né abbiamo menzionato il ruolo della logica nell'analisi dei concetti e delle proposizioni etiche. In ogni caso, uno dei punti più importanti è quello che viene spesso trascurato e che non poteva essere trattato in precedenza nella misura in cui è stato trattato qui. Mi riferisco al fatto che la logica può essere vista come un iniziale, imperfetto, incompleto e fondamentalmente non completabile tentativo di coltivare l'obiettività, di scoprire principi e metodi che contribuiscano alla comprensione e alla pratica dell'obiettività, la quale rappresenta una virtù etica accanto a gentilezza, giustizia, onestà, compassione e alle altre e che è specificamente umana nel senso che un'entità onnisciente e infallibile non avrebbe bisogno di ambire all'obiettività e alla logica. La logica è una scienza umana e umanistica; ed è una delle scienze umane nel senso rinascimentale.

(Traduzione italiana di Luca Lo Sapia)

JOHN CORCORAN, in area analitica, è uno dei maggiori studiosi di Aristotele al mondo. Ha fornito contributi in molti settori di indagine e attualmente è Professore emerito di Filosofia presso l'Università di Buffalo

corcoran@buffalo.edu

S&F_n. 25_2021

ARTE

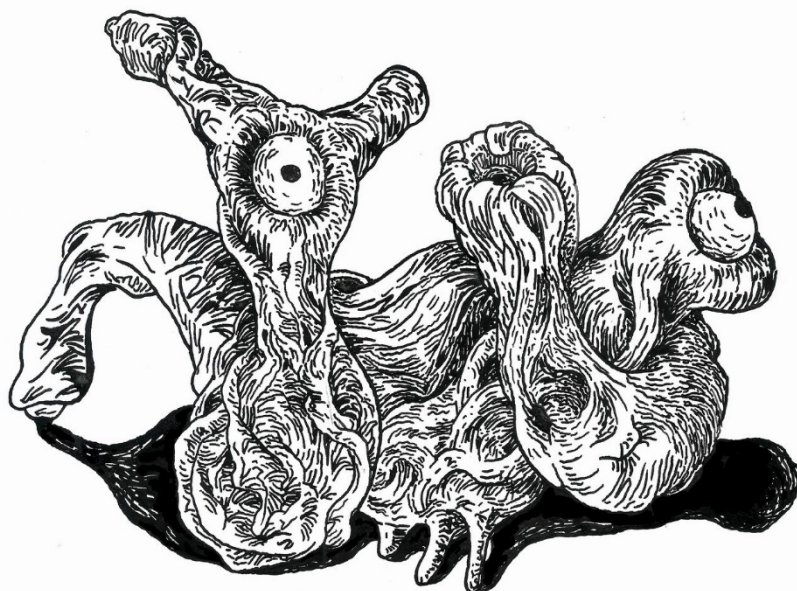
UGO LOCATELLI

MIGRAZIONE AREALE

1. Introduzione 2. Riflessioni e metafore 3. Frames

ABSTRACT: AREAL MIGRATION

The endless path of the "tectonic plates" can generate reflections and metaphors on the concepts of limit, impermanence, depth of geological time and drift migration. The following notes are only indicative, because the gaze has as many points of view as there are observers of the "frames" and their flow.



1.

Introduzione

Il cammino
continuo delle
"zolle

tettoniche" può generare riflessioni e metafore sui concetti di limite, di impermanenza, di profondità del tempo geologico e di deriva-migrazione. Queste note verbali e visive sono ricavate per l'articolo da una videoconferenza dello scrivente tenuta nel 2015 al Museo civico di Storia Naturale di Piacenza, su invito del coordinatore del museo e geologo Carlo Francou. Sono solo orientative, perché il pensiero e lo sguardo hanno tanti punti di vista, quanti sono i lettori e gli osservatori dei *frames* e del loro fluire riprodotti nelle pagine successive.

La scala dei tempi geologici che segue è un modo per suddividere il tempo trascorso dalla formazione della Terra, condiviso dalla comunità scientifica internazionale e in continua evoluzione. Differenti livelli della scala temporale sono spesso delimitati da grandi eventi geologici o paleontologici come le estinzioni di massa. Ogni suddivisione raggruppa una fase della storia della Terra, la cui età è stimata in circa 4570 milioni di anni.

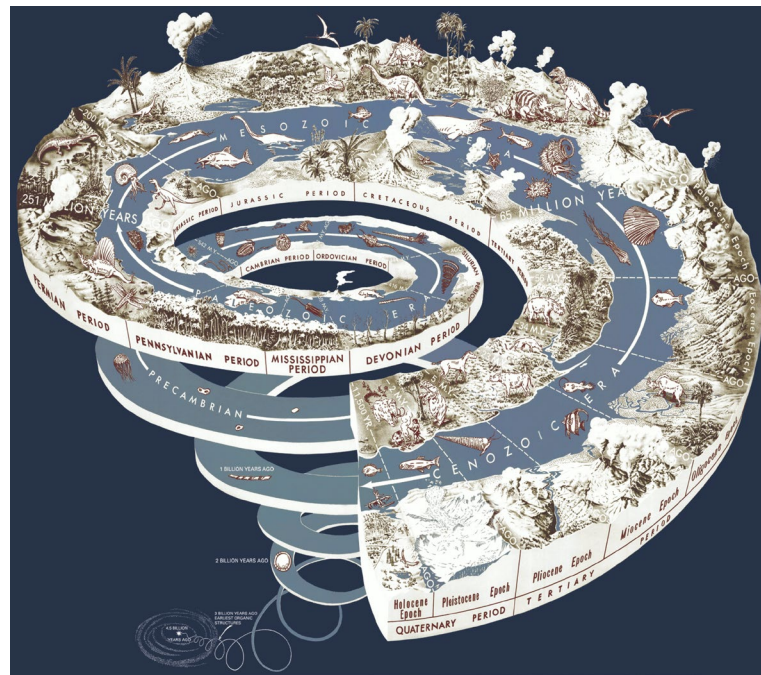


Figura 01 - Diagramma di scala dei tempi geologici, United States Geological Survey, Wikimedia Commons, 2008.

Areale, l'altra parola chiave del titolo, è un termine che indica generalmente, come aggettivo o sostantivo, la natura o l'identità di un'area, ad esempio in senso biogeografico. Per lo scrivente il termine viene considerato dal 1997 - oltre che per le "metafore attive" del linguaggio scientifico, che innescano processi associativi - con una triplice valenza: come Area di relazione; con l'A privativa che indica mancanza, assenza del reale; con l'A di

moto a luogo che segnala avvicinamento al Reale. Un approccio generativo che suggerisce una realtà sospesa – un campo sfumato tra reale e irreale, o diversamente reale – che osserva l'apparenza come superficie di una profondità esplorabile. Un laboratorio di esperienze, fondato su ricognizioni in continuo divenire, nel quale l'a-reale è una zona di indeterminazione sensibile, una filigrana fluida con forme e segni inediti che possono dis-velare il nostro modo di guardare e pensare.

2. Riflessioni e metafore

Lo scrittore e poeta Russel Banks nel suo libro *La deriva dei continenti* (1985) usa questa metafora geologica (attualmente nota, nelle Scienze della Terra, come “Tettonica delle placche”) per rappresentare popolazioni, culture e religioni diverse che, attraverso migrazioni e globalizzazione, entrano in contatto, spesso tragicamente.

Il geologo Ross Mitchell, che studia l'addensamento e la frammentazione delle terre emerse, gli fa eco su «Nature» (2014) prevedendo tra qualche centinaio di milioni di anni la fusione di America e Asia nel nuovo supercontinente Amasia.

Altri significati – una specie di ponte fra “continenti del sapere” – sono segnalati dallo storico Aurelio Musi nel suo *Memoria, cervello e storia* (2008): per l'antropologia la “deriva culturale” è la variabilità nel processo di trasmissione ed evoluzione culturali; per l'etnologia è la variabilità di una tradizione in trasformazione graduale da una generazione a un'altra; per la genetica con il termine “deriva” si indicano fluttuazioni dei geni attraverso le generazioni.

3. *Frames*

I 24 frames che seguono presentano - in modo volutamente semplificato ma plausibile perché le fonti del ridisegno cartografico sono scientifiche - le trasformazioni terrestri in ere geologiche dal periodo Cambriano (480 milioni di anni di anni fa) a oggi. Essendo impensabile rapportarsi a numeri così grandi, nel video la durata della trasformazione considerata è stata contratta a 8 minuti, pari a 480 secondi, una scala temporale a noi familiare. Così possiamo immaginare che ogni secondo del cammino geologico visualizzato corrisponda a un milione di anni. Nel video sono state inserite le vibrazioni del *terrae motus* come suono generato dalla deriva_migrazione interminabile delle “zolle”.



Figura 1 - Cambriano inferiore



Figura 2 - Tardo Cambriano



Figura 3 - Medio Ordoviciano



Figura 4 - Tardo Ordoviciano



Figura 5 - Siluriano



Figura 6 - Devoniano Precoce



Figura 7 - Medio Devoniano



Figura 8 - Mississippian



Figura 9 - Pennsylvania



Figura 10 - Inizio Permiano



Figura 11 - Tardo Permiano



Figura 12 - Medio Triassico



Figura 13 - Tardo Triassico



Figura 14 - Inizio Giurassico



Figura 15 - Medio Giurassico



Figura 16 - Tardo Giurassico



Figura 17 - Inizio Cretaceo



Figura 18 - Medio Cretaceo



Figura 19 - Tardo Cretaceo



Figura 20 - Terziario-Cretaceo



Figura 21 - Eocene



Figura 22 - Oligocene



Figura 23 - Miocene



Figura 24 - Presente

UGO LOCATELLI è interessato all'ecologia del pensiero e dello sguardo. Dal 1997 estende il sistema pluridisciplinare *Areale*, un laboratorio di apprendimento per scoperta nella filigrana della realtà

www.ugolocatelli.it

S&F_n. 25_2021

RECENSIONI & REPORTS

Giorgio Agamben
A che punto siamo? L'epidemia come politica
 Quodlibet, Macerata 2020, pp. 112, € 10

Quodlibet
 Giorgio Agamben
A che punto siamo?
 L'epidemia come politica

Nell'ambito dell'apprensivo e troppo spesso monotono dibattito sull'epidemia che recentemente ha colpito buona parte della popolazione mondiale, un discorso a sé va fatto per il testo di Giorgio Agamben, composto da una serie di brevi articoli e interviste dedicati ai primi mesi dell'attuale situazione epidemica e, più precisamente, alla questione delle possibili ricadute della sua gestione per mezzo di uno specifico "paradigma di governo" messo in atto in Occidente.

Le considerazioni svolte nel testo, che, quando non semplicemente ignorate (cfr. p. 57), sono state accolte per lo più poco favorevolmente, «non riguardano l'epidemia, ma ciò che possiamo capire dalle reazioni degli uomini ad essa» (p. 27) e, pertanto, ciò che sembrerebbe aver disvelato. Inoltre, nel sottolineare come in questa situazione sia in questione più di quanto possa apparire legato a un problema meramente sanitario, ne viene rilevato al tempo stesso il "carattere epocale", nella misura in cui costituirebbe l'occasione per un profondo cambiamento delle condizioni di vita della civiltà occidentale (cfr. p. 14).

Nel testo, che, pur arrestandosi a un punto di vista per lo più politico, ha quantomeno il merito di risvegliare l'attenzione su alcuni aspetti dell'epidemia quasi del tutto ignorati e su cui sembrerebbe regnare una generale inconsapevolezza, viene preso in considerazione il modo in cui in Occidente e, più in particolare,

in Italia è stata generalmente affrontata l'epidemia, tentando di portare all'attenzione alcune questioni connesse alle strategie di contrasto alla diffusione del contagio; nella misura in cui queste sarebbero rivelatrici di alcuni caratteri e dello stato della civiltà occidentale, sviluppando contestualmente una densa analisi critica di quello che si potrebbe chiamare il suo attuale (e secondo l'autore probabilmente anche futuro) sistema giuridico-politico e, se è lecito esprimersi così, della mentalità di cui un tale sistema sembra essere espressione e che siffatte strategie, tutt'altro che neutre, sottendono.

In primo luogo, viene segnalata la presenza nella civiltà occidentale di un certo rapporto caratteristico tra la scienza e la religione. Tuttavia, nel testo, a eccezione di qualche accenno, per "religione" si intende non tanto o primariamente una religione particolare, ma, più in generale, ciò che si può chiamare l'atteggiamento religioso, usando quindi questo termine come sinonimo di «sistema di credenze» (p. 69). Per quanto riguarda invece ciò che si può intendere per "scienza", che viene chiamata, per sottolineare il ruolo predominante che ha assunto nell'Occidente moderno, per l'appunto, «la religione del nostro tempo» (p. 34) e che, pertanto, «come ogni religione, può produrre superstizione e paura o, comunque, essere usata per diffonderle» (*ibid.*), il suo significato, seppur non esplicitato direttamente nel testo, va verosimilmente messo in relazione con quell'ideale conoscitivo che, soprattutto a partire dalla modernità, è divenuto il metro di misura di ogni forma di sapere, imponendo progressivamente la razionalità scientifico-matematica come unico modello conoscitivo valido. Sebbene, tra le altre cose, spesso questa "fede nella scienza" non faccia altro che coincidere con la sopravvalutazione di una concezione limitata del sapere (in quanto relativa a un ambito ristretto di fenomeni) e con un atteggiamento fideistico nei confronti del calcolo e della statistica.

In questo senso, si trovano nel testo una serie di considerazioni su come la scienza e, per quanto riguarda la situazione in questione, in particolare la medicina (motivo per cui si parla anche di «religione della salute»; p. 13), abbiano preso il posto di ogni altro tipo di fede, elevando, proprio in virtù di quella concezione limitata, a unico oggetto di venerazione la «nuda esistenza biologica che occorre a qualunque costo salvare» (p. 35), finendo però, in maniera non troppo paradossale, per generare condizioni di vita invivibili, in quanto caratterizzate per lo più da un continuo stato di ansia e di agitazione. Pertanto, l'attuale situazione di crisi avrebbe mostrato in maniera sufficientemente chiara in che modo una civiltà (che già qualcuno chiamava "il regno della quantità"), la cui unica fondamentale preoccupazione è costituita dalla preservazione dell'esistenza fisica, possa rinunciare in maniera fin troppo facile alle sue convinzioni politiche (si pensi soprattutto alla considerevole rinuncia alle libertà individuali), ma, soprattutto, possa accettare di vivere in uno stato di perenne paura e angoscia.

Tutto ciò sarebbe possibile a partire dalla scissione dell'«unità della nostra esperienza vitale, che è sempre inseparabilmente corporea e spirituale, in una entità puramente biologica da una parte e in una vita affettiva e culturale dall'altra» (p. 48): scissione definita «la più grande delle astrazioni» (p. 49). Un "sacrificio" che verrebbe perciò compiuto proprio per salvaguardare quella che viene chiamata la fede nella "nuda vita", la quale, differentemente da quello che dovrebbe caratterizzare l'oggetto di una religione, vale a dire legare gli uomini tra loro (quantomeno coloro che condividono la stessa religione), agisce invece come principio divisivo: «la nuda vita – e la paura di perderla – non è qualcosa che unisce gli uomini, ma piuttosto li acceca e li separa» (p. 26). Così l'autore, mostrando come intrecciati il discorso riguardante la fede nella scienza e quello riguardante la politica,

invita a chiedersi cosa sia «una società che crede soltanto nella sopravvivenza» (*ibid.*).

Altre considerazioni sfiorano invece la questione della tecnologia, in riferimento al suo uso come strumento di governo, e del suo sviluppo ipertrofico, in quanto eccederebbe la semplice e comprensibile conservazione della vita (quasi elevata esponenzialmente e illusoriamente verso una asintotica esclusione della morte), apparendo però, da un altro punto di vista, come controfinalisticamente orientato (cfr. p. 63), nella misura in cui finirebbe, se così si può dire, per “deantropomorfizzare” l’uomo attraverso una desensibilizzazione e una duplicazione del suo rapporto con il mondo e dei rapporti tra gli uomini. Tale questione, che concerne la «cancellazione dalla vita di ogni esperienza dei sensi e la perdita dello sguardo, durevolmente imprigionato in uno schermo spettrale» (p. 100), fa perciò riferimento all’insorgere di quell’incantamento tecnico-digitale (avente il suo *lógos* proprio) che in particolare negli ultimi tempi ha ricevuto un’ulteriore decisiva accelerazione.

Il carattere più propriamente “politico” del testo si ritrova, come si diceva, in alcune considerazioni circa lo statuto giuridico delle strategie di gestione dell’epidemia messe in atto, in maniera più o meno consapevole, dai “decisori politici” e rivelatrici di quella che l’autore ritiene essere la messa in pratica di un certo “paradigma di governo” fondato sulla permanenza di uno “stato di eccezione” e che si esplicita nella sempre più frequente sostituzione del potere esecutivo al potere legislativo (cfr. p. 59). Tale “paradigma di governo” sancirebbe pertanto la fine delle democrazie così come sono state finora conosciute e la loro sostituzione con un «nuovo principio di organizzazione della società» (p. 49), vale a dire con nuove forme di dispotismo (o, se non altro, con forme di governo più marcatamente autoritarie e reazionarie).

La caratterizzazione di questo paradigma di governo chiama in causa il concetto di “biopolitica”, il quale si riferisce, a grandi linee, a un tipo di esercizio del potere politico che, facendo propria fino in fondo l’analogia stato-organismo (cfr. p. 86), si esercita direttamente sulla vita biologica, in certa misura in maniera inedita, se non altro in quanto il suo esercizio è reso possibile dall’attuale sviluppo tecnologico e biotecnologico (che manifesta inoltre la forte connessione tra potere politico e ricerca scientifica, tradendone così la non-neutralità). Una chiara manifestazione di tale esercizio del potere può essere individuata proprio in quell’«obbligazione giuridico-religiosa» alla salute «che deve essere adempiuta a qualsiasi prezzo» (p. 13) e, conseguentemente, in una forma di organizzazione della società che, nel riconoscere una normalità biologica, conseguentemente esclude ciò che vi si oppone, mostrandosi pertanto, attraverso la negazione di ciò che minaccia questo ideale di salute, come “tanatopolitica”; cosa di cui, tra l’altro, la recente storia europea ha fornito tragici esempi. Questa obbligazione viene di volta in volta giustificata attraverso ragioni di sicurezza a loro volta motivate da una situazione di crisi, i cui termini possono però variare indefinitamente in estensione e intensità. In questo senso, «possiamo chiamare “biosicurezza” il dispositivo di governo che risulta dalla congiunzione fra la nuova religione della salute e il potere statale col suo stato d’eccezione» (*ibid.*).

Considerazioni di questo genere, che suggeriscono l’inquietante prospettiva di una sorta di disegno politico messo in atto, consapevolmente o, per così dire, spontaneamente, da un non ben precisato “potere” (cfr. p. 11) volto a imporre un controllo sempre più pervasivo (p. 83) sulla popolazione, potrebbero per certi versi apparire più o meno eccessive e in ultima analisi infondate o, comunque, ovvie, in quanto queste forme di esercizio del potere, fondate sull’emergenza e sull’esclusione dalle collettività di ciò che viene di volta in volta ritenuto dannoso per esse, non

costituirebbero nessuna significativa novità, ma sarebbero, con forme diverse, tipiche di ogni organizzazione politica, così come le procedure attualmente usate dalle collettività per contrastare l'epidemia sarebbero in fondo analoghe a quelle messe in atto precedentemente. Tuttavia, sebbene la questione richiederebbe di essere trattata più approfonditamente e secondo più prospettive, al di là dei motivi che potrebbero giustificare o meno il carattere inedito della presente situazione (cfr. pp. 103-106) e a prescindere dalla possibile obiezione circa il carattere temporaneo delle limitazioni attuate e, quindi, di una eventuale sopravvalutazione da parte dell'autore dei rischi relativi alla gestione dell'emergenza, è comunque difficile negare che le società umane appaiono generalmente caratterizzate, oltre che da una certa "tirannia della collettività", da forme di dominio e di conflitto (sebbene si tratti di un dominio relativo), i cui caratteri possono però essere comunque di volta in volta portatori di significative differenze qualitative. Inoltre, anche senza particolari evidenze in questo senso, non è così inverosimile che possa esserci chi, approfittando di una situazione di generale paura, possa avere un interesse di qualunque genere a deprimere ulteriormente, in un modo o in un altro, la forza d'animo dei popoli e a disunirli per imporre su di essi un qualche dominio e, dunque, non è detto che non valga la pena prendere almeno consapevolezza di questa possibilità. Tra l'altro, si potrebbe dire, come recita un detto taoista, che se «il popolo non teme la morte, come intimidirlo con la pena di morte?» [Cfr. *Tao-tê-ching*, LXXIV, Adelphi, Milano 1994].

In ogni caso, oltre ai molteplici spunti e interrogativi che questo testo, denso di questioni problematiche, può offrire circa gli argomenti a cui qui si è solo sommariamente accennato, ciò che vi si può trovare di peculiare interesse consiste probabilmente già solo nell'affrontare la questione dell'epidemia e della sua gestione in maniera differente e alternativa da come avviene quasi esclusivamente nell'instabile fantasmagoria mediatica e medianica

del dibattito pubblico e della dialettica politica. Ad esempio, attraverso quei modi di affrontare la questione marcatamente “sentimentali” e ideologici; sia che si tratti della passiva e fiduciosa (ma tutt’altro che rassicurante, visto il terrore panico che per lo più ne consegue) accettazione acritica dei dati trasmessi e delle misure per contrastare la diffusione della malattia, unitamente ai principi in base a cui queste vengono adottate, sia che si tratti del semplicistico e altrettanto dogmatico rifiuto paranoico e pregiudiziale, tramite pseudoargomentazioni, di qualsiasi narrazione ufficiale; posizione, quest’ultima, a cui tra l’altro si può facilmente associare qualunque pensiero eterodosso o vagamente critico, escludendo così dal dibattito chi, pur «senza voler minimizzare l’importanza dell’epidemia» (p. 61), inviti a interrogarsi sulle implicazioni di certe misure e a chiedersi a che prezzo e costituendo quale precedente queste vengano accettate.

Tuttavia, al di là della plausibilità o meno delle ipotesi sulle conseguenze dell’attuale situazione (cfr. p. 42, p. 85), la cui imprevedibilità e complessità rende difficile esprimersi in maniera univoca, questo testo, seppur forse troppo caratterizzato da un certo pensiero discriminatorio e da un tono eccessivamente assertorio che manifestano un approccio teorico sistematico, nonché da alcuni limiti propri delle concettualità a esso peculiari, può comunque essere un’occasione per considerare lo stato di una civiltà e quelle che sono le sue condizioni di vita, così come le sue superstizioni, considerando il modo in cui essa affronta una situazione caratterizzata, più di quanto avvenga normalmente, da «un perenne stato di paura e di insicurezza» (p. 27). Dunque, una situazione che, da un altro punto di vista, è tutt’altro che eccezionale, e che, così come gli «sconvolgimenti ciclici» attraverso cui l’universo manifestato si mostra nel suo aspetto più terrifico e tremendo, nel far prendere coscienza in maniera ineludibile di quella che appare come l’universale transitorietà tanto del singolo come di intere collettività, proprio per questo

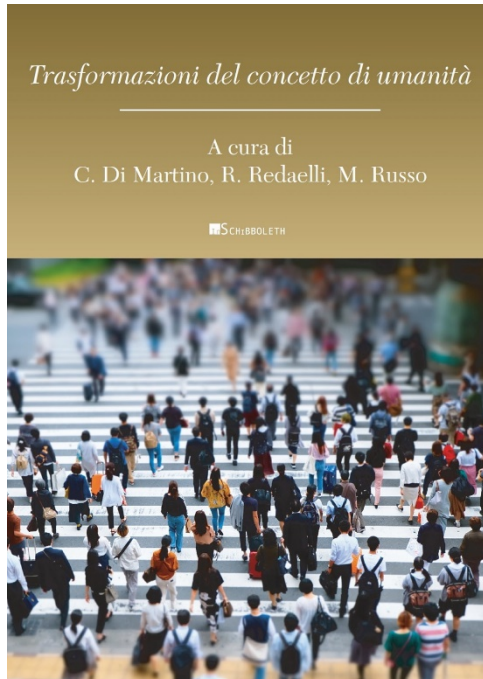
può assumere i caratteri di una crisi non solo politica e sanitaria, ma di una crisi più profonda, nei confronti della quale tanto la politica quanto la scienza sembrano per lo più tacere.

ROBERTO CORSO

Carmine Di Martino, Roberto Redaelli, Marco Russo
(a cura di)

Trasformazioni del concetto di umanità

Inschibboleth Edizioni, Roma 2020, pp. 480, € 26



«Wir sind uns unbekannt». Così aveva sentenziato Nietzsche nel 1887, introducendo quel noto capolavoro filosofico che è la *Genealogia della morale*. Che l'uomo fosse ancora un mistero a se stesso fu però questione riconosciuta nella sua gravità dall'intera cultura di fine Ottocento e di inizio Novecento, la quale produsse non a caso pensatori come Heidegger, Plessner e Scheler. Che cos'era l'uomo, dunque? Per rispondere a questo interrogativo,

nell'epoca della diffusione dello specialismo empirico – si pensi da un lato all'imponente sviluppo delle scienze della natura, ma anche all'affermarsi della psicologia e della sociologia – non si poteva far altro che ricalibrare gli strumenti concettuali dell'indagine filosofica, al fine di ottenere nuovamente una determinazione complessiva dell'umano. Un risultato non certo alla portata dell'impresa scientifica, sentiero della frammentazione e della conseguente moltiplicazione rappresentativa. Nacque perciò in seno alla Filosofia la volontà, tanto ardita quanto innovativa, di recuperare un'immagine “essenziale” della natura umana: è infatti nei primi decenni del secolo breve che l'antropologia filosofica fece la sua comparsa in Germania, con peculiarità sì diverse a seconda degli autori, ma con la profonda consapevolezza – centrale senza dubbio per tutti – di affidare alla filosofia la missione di ri-pensare l'uomo nell'epoca del sapere scientifico e delle

tenebrose fantasie superomiche. Ed è forse perché questo è un compito infinito che lo stesso Charles Peirce affermò che «[l'umanità] è la questione pratica più importante» (EP I, 105, 1871) e che oggi – nell'era delle biotecnologie e dei fumosissimi trans-umanesimi – siamo ancora di fronte, come studiosi, all'*homo absconditus* di plessneriana memoria. Ciò non significa tuttavia che una riflessione attenta sulla natura umana sia impossibile da realizzarsi. Ne è sicuramente la prova *Trasformazioni del concetto di umanità*, volume curato da Carmine di Martino, Roberto Redaelli e Marco Russo e pubblicato da Inschibboleth Edizioni nel 2020 in seguito al Convegno Internazionale *Transformations of the Concept of Humanity* tenutosi due anni prima presso l'Università degli Studi di Milano.

Obiettivo della suddetta raccolta di studi – come peraltro dichiarato dagli stessi curatori del volume nell'Introduzione – è precisamente quello di avviare una riflessione consapevole e sistematica sul concetto di umanità, una «questione [che è stata] indirettamente sempre presente nell'indagine filosofica [ma che] solo con i cambiamenti culturali e socio-politici della modernità [è divenuta il problema] dell'identità umana» (p. 10). Identità umana che ha smarrito i confini che le erano stati assegnati dalla tradizione occidentale e che sembra essere messa sempre più a dura prova dalla globalizzazione, della rivoluzione digitale e dall'automazione. I contributi dei diversi autori affrontano questo tema da molteplici angolature – a dimostrazione delle numerosissime pieghe che lo costituiscono – ed è per questo motivo che il volume è suddiviso in quattro sezioni tematiche. Nella prima sezione (pp. 15-121), vengono esplorate tutte quelle idee di umanità che si delineano a partire dal confronto fra ciò che è uomo e ciò che non è uomo – e in particolare fra uomo e macchina: se infatti la moderna antropologia filosofica esplicita la struttura dell'umano attraverso una serie di raffronti contrastivi e, in particolar modo, attraverso l'indagine delle differenze rispetto all'animale,

«nell'epoca digitale le macchine [...] circondano il mondo della vita umano e attraversano da parte a parte l'uomo [sino al punto da domandare] un'ulteriore serie comparativa per contraddistinguere la specifica posizione dell'uomo» (p. 15). Il contributo di Joachim Fisher – *Antropologia filosofica come triangolazione: il confronto animale-uomo, macchina-uomo, uomo-uomo* – si propone per l'appunto di analizzare il confronto tra uomo e macchina, difendendo la tesi secondo cui il futuro dell'antropologia filosofica dovrà consistere nell'analisi sempre rinnovata dell'essenza umana a partire dalla seguente triangolazione: comparazione verticale fra uomo e animale; comparazione diagonale fra uomo e macchina; e comparazione laterale uomo-uomo. Che l'Intelligenza artificiale e le macchine rappresentino una sfida cognitiva per la filosofia contemporanea è questione esplorata diffusamente anche da Eugenio Mazzarella nel secondo articolo del volume – *Umani e umanoidi. Prospettive filosofiche-antropologiche dell'Intelligenza artificiale* – dove l'autore distingue fra Intelligenza artificiale, ossia «intelligenza come calcolo, informazione, un aspetto dell'intelligenza umana che la macchina può avanzare e superare, [e] intelligenza umana, che è calcolo e-motivo» (p. 58). Una distinzione che ci permette di oltrepassare alcuni facili sensazionalismi mediatici, giacché «dall'Intelligenza artificiale non verrà nessun attentato 'evolutivo' all'intelligenza umana» (p. 60).

È sullo sfondo di simili confronti che si apre la seconda sezione del volume (pp. 125-221), volta a mettere in luce – con grande precisione, senza affatto mancare di chiarezza – le sfide che attualmente l'uomo in quanto uomo si trova ad affrontare nel contesto delle teorie post-umaniste, del dominio delle biotecnologie e del rapporto fra tecnica e umanità. Sfide che oggi si annunciano non solo con urgenza ma anche e soprattutto con pressante difficoltà, dal momento che – come scrive Fabiana Gambardella in *Autopoiesi e nuove narrazioni* – «l'apparato semantico

della vecchia Europa sembra non costituire più una ricchezza culturale intoccabile, poiché pare inefficace a interpretare la complessità entro cui siamo immersi» (p. 175). Che fare, allora? Elaborare – questo il suggerimento dell'autrice – un'ontologia che non dimentichi di sancire il primato ontologico dell'osservatore «[e sia per questo motivo] più adatta all'interpretazione della complessità [che ci circonda], dacché nulla esiste al di fuori delle distinzioni [dell'osservatore medesimo]» (pp. 187-188). Col rischio purtuttavia di un'inevitabile caduta nel nichilismo, se non si viene a comprendere il senso ultimo di siffatta proposta: cioè che tutto, veramente tutto, è responsabilità dell'uomo. Ma potrà questa rinnovata prospettiva convivere con l'umanesimo o si dovrà piuttosto rinunciarvi? Un tema, questo, esplorato da Marco Russo – *Umanesimo come progetto filosofico. Preliminari* – il quale si pone l'obiettivo di «riassumere i motivi essenziali per sostenere la tesi secondo cui l'umanesimo è una decisiva sfida del nostro tempo» (p. 125). Una simile indagine si lega specularmente agli articoli che si trovano nella terza sezione del volume (pp. 225-330), i quali indagano appunto la questione della cosiddetta fine dell'uomo. Per i più entusiasti sostenitori del trans umanesimo, infatti, l'uomo stesso sarebbe giunto alla sua fine in termini biologici, fisici e materiali; un'altra sarebbe la specie vivente alle porte del futuro: l'ibrido tecnologico, l'individuo post-umano, secondo la vulgata prevalente. Con buona pace degli umani ancora in vita, tanto a livello fisico quanto culturale – che però si vorrebbero far credere scomparsi, quando scomparsi non sono affatto. È però assai chiaro che non si possono – e non si devono – sottovalutare per «le implicazioni dell'ormai conclamata questione-Antropocene, [né tantomeno si deve cercare di] contrapporre alla “morte dell'Uomo” un accorato richiamo ai valori dell'umano e dell'Umanesimo [in modo da aprire] la porta a conservatorismi in senso ampio» (p. 227) – come scrive Giacomo Pezzano nel saggio *Un morto in discreta salute. Verso una nuova immagine dell'umano* – giacché altrimenti non faremmo

altro che sottovalutare la portata della sfida che abbiamo di fronte, limitandoci semplicemente a cercare rifugio in un passato che ormai non esiste più. Insomma, la domanda di fondo che anima la terza sezione del volume è se vi sia per l'uomo la possibilità di un nuovo inizio, in seguito al venir meno delle logiche identitarie tradizionali e della crisi del presupposto antropologico.

I contributi raccolti nella quarta e ultima sezione del volume sono invece tesi a offrire alcuni suggerimenti per una riconsiderazione maggiormente strutturata dell'insieme delle questioni sollevate in precedenza – questioni sollevate dallo stesso Foucault nel 1984: «Che cosa sta accadendo oggi? Che cosa sta accadendo a noi? Cos'è questo presente a cui apparteniamo?» (*What is Enlightenment?*, in P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984). Un presente dove le condizioni del lavoro sono divenute sempre più precarie, dove le ingiustizie sociali continuano ogni giorno ad aumentare e dove i mutamenti ambientali stanno conducendo a dinamiche incontrollabili; quale potrebbe essere un cambiamento all'altezza di una tale situazione? «Dal momento che la società da una parte rimane ancorata al concetto di individuo [...] e d'altra parte un solipsistico o monadico individualismo dà corpo a tendenze distruttive, si evidenzia la necessità [...] di un umanismo di matrice relazionale che combini l'idea di un soggetto autonomo e indipendente con la prospettiva che esso vada immerso in un campo di relazioni interpersonali» (p. 438). È questo il tema portante del saggio che chiude il volume – *Per un umanesimo di matrice relazionale* – firmato da Steffi Hobuß.

Insomma, gettare la rete sull'umano: questo l'obiettivo dei saggi che costituiscono il volume, questo il fine che da sempre si pone l'antropologia filosofica. E ancor più oggi, come abbiamo visto, dal momento che i confini di ciò che sembrerebbe essere proprio dell'uomo vengono continuamente messi in discussione e sottoposti a sollecitazione. È quindi in un simile contesto che si fa urgente la richiesta di un'indagine attenta sul concetto di umanità, con

uno sguardo il più possibile ampio e aperto a più sviluppi interpretativi – sviluppi che certo riescono a intravedere nella raccolta di saggi in esame, pur necessitando ancora di correzioni e dunque di ulteriori, necessarie ricognizioni.

CLAUDIO DAVINI

Helmuth Plessner

Sul rapporto di mondo e ambiente nell'essere umano

a cura di Vallori Rasini

ETS Edizioni, Pisa 2020, pp. 51, € 10



«Nel 1950, nell'ambito del Terzo Congresso Tedesco di Filosofia, si tenne a Brema un importante simposio sul tema dell'ambiente. Erano presenti alcuni dei maggiori studiosi del tempo e, accanto a noti filosofi come Arnold Metzger, Erich Rothacker, Arnold Gehlen, parteciparono ai lavori diversi stimati biologi, fisiologi, zoologi. A coordinare la discussione, tutta incentrata non su un concetto generale di "ambiente", ma sulla teoria "rivoluzionaria" proposta alcuni decenni prima dall'affermato biologo di

origine estone Jacob von Uexküll, venne chiamato Helmuth Plessner, emerito esponente della corrente contemporanea dell'antropologia filosofica (p. 5)».

Sta qui l'origine di questo breve e densissimo saggio, edito da Ets nella collana *bifronti* (testo tedesco a fronte) e corredato dalla bella introduzione della curatrice Vallori Rasini, che ci conduce per mano dentro al peculiare contesto di discussione e riflessione sul fenomeno della vita agli esordi del Novecento, per soffermarsi poi sul punto di vista di Helmuth Plessner, che di quella temperie culturale e di quella riflessione, fu tra i protagonisti principali. Helmuth Plessner, tra i maggiori esponenti dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento, esprime in questa sede alcune considerazioni sul concetto di ambiente sviluppato alcuni decenni prima da von Uexküll; ne riconosce l'assoluta importanza dal punto di vista metodologico, la sua innovatività, consistente

nell'evitare di interpretare il comportamento delle soggettività animali attraverso una serie di antropomorfismi. Von Uexküll infatti avrebbe ricondotto «la biologia allo studio delle reciproche relazioni tra l'organismo e il suo specifico *milieu* (p. 23)». Tuttavia secondo l'autore de *I gradi dell'organico* questa categoria seppur pregnante fa sorgere alcune difficoltà: come delimitare l'ambiente di comportamento e dunque di "significazione" di ciascun organismo, rispetto all'ambito circostante che è espandibile in tutte le direzioni? Inoltre, e qui arriviamo alla questione eminentemente antropologica, è ancora definibile come ambiente quell'ambito potenzialmente illimitato nel quale l'uomo opera e a partire dal quale costruisce anche una scienza biologica degli altri animali? «Che significato ha il richiamo di apertura al mondo, evidente per l'uomo, se poi la biologia, la sociologia, l'etnologia e la storia della cultura possono mostrargli una parzialità, per non dire un imprigionamento [...] all'interno di ambienti caratteristici di tipo vitale e spirituale? (p. 27)».

Sebbene von Uexküll abbia subito la malia del vitalismo e individuato nel vivente la teleologia di un piano di costruzione, per Plessner non è possibile ignorare il rilievo che la categoria di ambiente ha avuto nel mostrare che «il vivente non è una semplice cosa ma un centro, benché senza possibilità di vissuto paragonabili a quelle dell'uomo (p. 31)».

Appare a Plessner schematico e semplicistico polarizzare le dimensioni di senso del vivente attraverso gli accostamenti binari di animale-ambiente/uomo-mondo, per cui o si aderisce a un integrale biologismo «con una degradazione dell'uomo al piano della vita vincolata all'ambiente (p. 33)», oppure si respinge *tout court* ogni pretesa biologista e si rivendica per l'uomo un'apertura al mondo che significa affrancamento totale dalle maglie necessitanti dell'ambiente, come nel caso di Scheler o Gehlen.

È a questo punto che si fa strada il peculiare punto di vista di Plessner: nell'ente eccentrico le due dimensioni di ambiente e mondo

collidono e si intrecciano; l'umano è contemporaneamente e tragicamente legato alla necessità di un ambiente e aperto al mondo, in un intreccio inestricabile che «non si può mai ricondurre a un equilibrio (p. 35)», data la sua natura ibrida di animale e non-animale.

L'ambiente di comportamento circonda l'organismo come una sorta di campana sancendo le sue possibilità di percezione e azione. Di esso vengono selezionati unicamente gli aspetti rilevanti dal punto di vista vitale. È qui che si staglia netta la differenza uomo-animale: un profluvio di stimoli assolutamente irrilevanti ai fini dell'esistenza biologica dell'organismo è impensabile nella condizione animale, laddove questa "ridondanza", questo eccesso di perturbazioni non legate strettamente ai circuiti funzionali, pare essere la condizione ontologica dell'uomo. Nell'animale «mondo percettivo e mondo effettuale sono reciprocamente in accordo (p. 37)».

Al contrario l'ente eccentrico è al contempo e in maniera ossimorica alla costante ricerca di un luogo, pur essendo a casa dovunque. Costruisce la propria dimora attraverso mezzi artificiali, adattandosi a qualunque luogo. Citando Herder, Plessner descrive la manchevolezza originaria dell'umano, la sua carenza iniziale, come lo svantaggio che ne determina il primato. Tuttavia la ricollocazione dell'umano nel contesto naturale cui appartiene pare non possa impedire di collocarlo in un ambiente, di ammetterne cioè i vincoli biologici che ne determinano una certa chiusura, una ricorsività, sebbene più ariosa, meno asfittica, rispetto agli altri organismi. Nell'uomo in effetti, quella naturalità, così facile da descrivere nell'animale, si situa «su di uno specifico piano spirituale: il paesaggio natio, la lingua madre, la famiglia e le usanze [...] la casa, la stanza, gli oggetti, l'intero complesso esistenziale (p.47)», che sono binari che solcano il cammino, quadri di protezione, sono l'immutabilità di uno scenario che consente al

vivente eccentrico di trovare una stabilità che si staglia sull'abisso di quell'imperscrutabile che da sempre è mondo.

Tuttavia, conclude Plessner, «la chiusura verso l'esterno e l'apertura verso l'interno, questa familiarità e ovvietà di uno spazio di vita spirituale [...] non dà diritto a definirlo come un ambiente né al singolare né al plurale (p. 49)», poiché tale struttura per quanto conservativa o ricorsiva o chiusa, resta sempre tesa alla costruzione di ponti verso l'esterno, verso altre strutture spirituali che sollevano l'umano dai legami anche ambientali, di carattere puramente vitale.

FABIANA GAMBARELLA

Alessio Musio

Baby Boom. Critica della maternità surrogata

Vita e Pensiero, Milano 2021, pp. 273, € 22



Tre silhouette di donne. Chi sono? Donne? Robot? Manichini? Madri?

Baby Boom. Critica della maternità surrogata affronta uno dei temi chiave della bioetica contemporanea, la maternità surrogata, attraverso un'analisi critico-argomentativa che fa ampio uso di strumenti fenomenologici per condurre a una valutazione etica. Procede con una *critica* della maternità surrogata, intendendo con questa espressione «[l']andare alla matrice stessa della condizione umana e scoprire

nella sua configurazione carnale, pur nel novero di tutte le sue imperfezioni, il senso, antitetico alla logica dei prodotti seriali, della novità e dell'unicità personali» (p. 23).

Il *fil rouge* del testo è dunque rappresentato dalla *carnalità*, intesa come espressione dell'unicità personale, ovvero il dato antropologico fondamentale che caratterizza e distingue ogni persona umana e che una parte della tecnologia contemporanea sta tentando in ogni modo di eliminare, attraverso un processo di spersonalizzazione che passa per il dis-incarnamento dei soggetti. Questa perdita di carnalità è ben visibile nel fenomeno della scissione del materno, possibile attraverso le tecnologie riproduttive, che produce tre figure differenti e separate: la madre genetica, la madre gestante e la madre sociale. Queste tre donne rappresentano tre ruoli, tre fasi, di solito propri di un'unica donna, che vengono qui separati e attribuiti a soggetti distinti.

La presenza delle tre madri, le tre figure della copertina, è dunque una presenza che rileva un'assenza fondamentale, poiché rende impossibile rispondere alla domanda "chi è la madre?".

Musio evidenzia come non ci si possa dimenticare – tanto lo si dà ormai per scontato, così da non vederlo nemmeno – del legame fondamentale che investe la maternità surrogata e la FIVET, la tecnica riproduttiva che di fatto permette la scissione e la frammentazione delle figure materne di cui si è detto, riducendo al contempo la corporeità del padre a spermatozoo. La madre, dunque, diventa colei che fornisce una prestazione, si tratti di un ovulo tanto quanto di una gravidanza; il figlio, invece, una merce da *apprezzare* sul mercato dei consumi. Il tutto, nell'ottica di un presunto diritto generativo, in realtà *vuoto*.

I diversi cortocircuiti su cui si sviluppa la maternità surrogata, dunque, si basano su una premeditata *delega ad altri* della generazione. Infatti, nel momento in cui si avalla la delega, si finisce per concepire la maternità al pari di un processo macchinale, *al momento* reso possibile dalle donne, ridotte a semplici funzioni, che in futuro potrebbe essere sostituito da una tecnologia più completa nella sostituzione: l'utero artificiale. A questo si aggiunge il venir meno dell'atto del *nominare* il nuovo generato da parte della madre carnale, atto fondamentale e significativo per *riconoscere* l'unicità e la soggettività del nuovo venuto. Ed è proprio sulla questione del *nome* e del *nominare* che l'autore insiste a più riprese.

Secondo Musio, infatti, bisogna ricordare come le parole abbiano il potere di indirizzare le nostre riflessioni. Per questa ragione, pone l'accento sulle diverse sfumature di significato di termini fondamentali come *generazione*, *riproduzione*, *procreazione*, per evidenziare le differenze sostanziali che derivano dall'adozione e dall'uso prolungato di un termine o di un altro.

A livello etico è necessario valutare il contenuto di ciò a cui ci si abitua, in quanto l'abitudine presenta in sé un'inevitabile

ambivalenza, riferita alla possibilità di *rinnovamento* tanto quanto di *stravolgimento* dei fenomeni cui inerisce. Se infatti la tecnologia pare trasformare la generazione umana in mera produzione, per realizzare questo passaggio, dagli effetti dirompenti a livello antropologico, con ciò essa modifica il significato profondo della generazione umana, propendendo per una interpretazione che la rilegge come semplice prestazione all'interno del libero mercato. Proprio a partire da questa trasformazione, Musio dialoga criticamente con le pensatrici femministe, abbracciando e condividendo le tesi di quel pensiero *della differenza sessuale* che mira a valorizzare l'unicità dei soggetti e sottolinea l'importanza della corporeità. La necessità di guardare al pensiero femminista – come dichiara lo stesso autore – deriva «dal fatto che al suo interno emerge qualcosa che normalmente in bioetica [...] rischia di non trovarsi, vale a dire l'attenzione all'esperienza, al *vissuto biotecnologico*» (p. 74).

L'elemento tecnologico della maternità surrogata mette dunque in evidenza quell'*eccesso generativo e generazionale* esplicitato dal titolo, *Baby Boom*. Come spiega Musio, infatti, l'*eccesso* fa riferimento contemporaneamente alla frantumazione che lo statuto dei figli subisce quando la generazione cede al lessico della produzione. E, allo stesso tempo, inerisce al «braccino corto con la vita», richiamando l'immagine incisiva di Scurati, che caratterizza la generazione dei *boomers* e soprattutto i loro discendenti, sempre meno propensi a fare figli, preda come sono del «metro breve del presente assoluto» che non ammette alcuna narrazione.

In questa cornice culturale di riferimento, costituita dal connubio di tecnica e capitalismo, la vita viene trasformata nell'ottica di una produzione totale e totalizzante: *tutta* la vita diventa «merce da baratto», come aveva previsto Gramsci anticipando i tempi già all'inizio degli anni Venti.

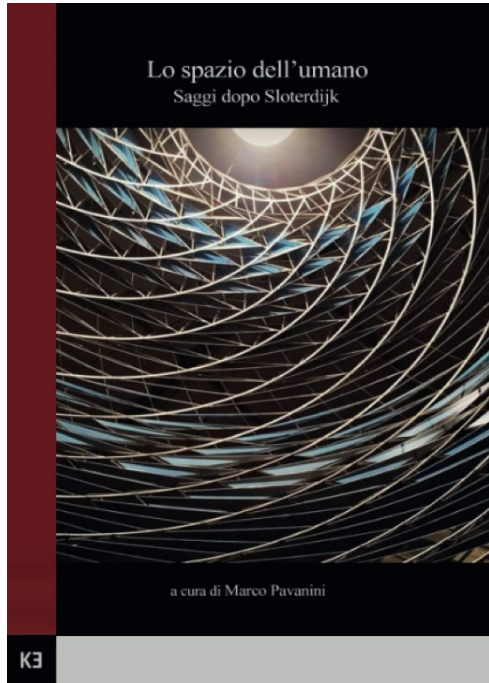
Si assiste così al realizzarsi di quel *bio-lavoro* di cui parlano Cooper e Waldby, elaborato sul paradigma neo-liberale che vuole trasformare ogni ambito della vita in ottica produttivistica e imprenditoriale. La donna, io S.p.A dal sapore sloterdijkiano, investe sulle sue capacità riproduttive e le mette a disposizione del mercato, mettendo in atto una scissione con la sua soggettività corporea. Le nuove *ancelle* contemporanee sembrano dunque decidere liberamente di vendere le loro prestazioni. Nondimeno, questo è l'unico punto di differenza dalle protagoniste della narrazione distopica di Margaret Atwood, *The handmaid's tale*, nel quale le donne vengono ridotte alla loro funzione biologica, private di identità e considerate come oggetti da utilizzare.

Ecco, quindi, la necessità ulteriore di disvelare il sostrato del fenomeno della maternità surrogata, tuttavia senza mai dimenticare che la critica rimane rivolta alla perdita di dignità che questa modalità generativo-produttiva comporta, ma non coinvolge mai la *dignità* ontologica della persona umana che viene al mondo.

In gioco c'è la stessa democrazia, i diritti umani derivanti dal riconoscere che gli uomini sono tutti uguali per il fatto stesso di essere figli, non prodotti; dunque, a partire dalla loro consistenza antropologica, dalla *carne*.

CECILIA DELLA TORRE

Marco Pavanini (a cura di)
Lo spazio dell'umano. Saggi dopo Sloterdijk
 Kaiak Edizioni, Pompei 2020, pp. 236, € 15



Com'è noto, Sloterdijk è una figura eclettica e problematica. Da uno sguardo sull'opera, si caratterizza come un pensatore poliedrico, trasversale, che riesce a inserire nel grande progetto di un'antropotecnica dell'umano riferimenti culturali di ogni derivazione, da quelli filosofici a quelli letterari, oscillando tra antropologia e biologia, tra la metafisica tradizionale e la contemporaneità storica e politica. Al di là dell'ampia varietà dei contenuti, a motivare l'ambiguità che solitamente accompagna la lettura dei suoi testi è l'ambizione fortemente decostruente nella quale si cimenta il suo pensiero, alla cui *pars destruens*, sostanziosa e accattivante, segue in realtà un esiguo e spesso problematico contributo *construens*. Sloterdijk non è un pensatore istituyente – e ciò va tenuto presente. Tuttavia, se è vero che molteplici sono i temi e i problemi da lui affrontati, ciò non vuol dire che la sua speculazione manchi di un senso complessivo e di una direzione unitaria. Il rapporto tra soggetto, intersoggettività e alterità – o, detto altrimenti, tra individuo, collettività e mondo – e la spazializzazione di tale relazione ne rappresenterebbero infatti il fulcro centrale, e l'eterogeneità dei contenuti evocati in tale direzione non farebbe altro che arricchirne la solidità (p. 11).

L'antropotecnica sloterdijkiana sarebbe nientemeno che il tentativo eccentrico di una messa in chiaro dei processi di costituzione

soggettivi e intersoggettivi, ossia di quei processi, tutti giocati sulla soglia tra interno ed esterno, che vanno a formare l'*anthropos* per quel che è. Nel rendiconto di quelle dinamiche già sempre operative tra la soggettività e la tecnica, tra l'intersoggettività e il fuori, nella ricostruzione degli albori genealogici dell'umano, e nella comprensione, alla luce di questi, dei fenomeni e dei paradigmi del mondo contemporaneo, ciò che filosoficamente emerge è il tentativo di scardinamento delle dicotomie della metafisica tradizionale secondo una radicale operazione di ripensamento (p. 201). Ogni polarità concettuale viene reinterpretata come punto di arrivo di processi oscuri, impersonali, materiali e relazionali – e mai come già data, come punto di partenza – rispetto a cui l'astrale differenziazione tra soggetto e oggetto, tra uomo e animale, storia e preistoria, cultura e natura, dentro e fuori, non può che emergere come ultimo e illusorio feticcio della metafisica tradizionale.

Dall'assunzione di tale sgretolamento, o meglio, dall'assunzione della complessificazione e dell'approfondimento dei paradigmi filosofico-culturali tradizionali, muovono i contributi de *Lo spazio dell'umano. Saggi dopo Sloterdijk*, a cura di Marco Pavanini. Il fine che il libro si pone non consiste nella mera esibizione dei contenuti sloterdijkiani, né nella loro esposizione critica mossa dal gusto dell'esercizio filosofico. Ciò che ci si propone è invece l'offerta di prospettive e itinerari, a partire da determinati nuclei concettuali del filosofo, con il fine di accogliere le sfide filosofiche, antropologiche e sociali cui la contemporaneità ci invita in modo sempre più stringente, rispetto a cui non è più possibile far fronte con concetti vecchi, con strumenti teorici che non consentono più alcuna profonda comprensione dell'umano e del contemporaneo, inadatti a fornirci un'effettiva efficacia operativa sul mondo.

Il punto di partenza dei contributi raccolti nel volume, infatti, consiste nella presa d'atto che l'itinerario di Sloterdijk è

essenzialmente mosso da un'istanza etica, e ciò riguarderebbe l'opera tutta. La comprensione dei processi costitutivi e costituenti la soggettività e la società, nonché il radicale ripensamento cui essi sono sottoposti, non verrebbero posti al servizio di una speculazione accademica, dottrinale, che avrebbe nella collezione di vaste analisi e nel corrispettivo accrescimento culturale il proprio fine. L'esplicitazione e l'appropriazione di tali contenuti sarebbe piuttosto la prima risposta alla domanda, oggi come non mai ineludibile, che chiede: che fare? come devo agire nel mondo? (p. 167) L'antropotecnica non sarebbe quindi mera questione teoretico-speculativa, in quanto fondata su un'istanza prettamente etica: porre genealogicamente in luce come si costituiscano l'uomo, la società, il mondo, è un'operazione non fine a se stessa, ma fatta in vista di una comprensione della contemporaneità, sempre più complessa, che sappia fornire lucidamente direzione all'azione che è da farsi, in un'epoca in cui la crisi dei sistemi immunitari tradizionali (cognitivi, simbolici, materiali) non consente più di assorbire e addomesticare la violenza del "fuori" (p. 111); in cui l'unità del mondo si fa "schiuma", frammentandosi nella molteplicità trasversale dei centri di potere (p. 44); in un mondo globalizzato in cui ogni differenza è parimenti esaltata e liquidata nel livellamento complessivo (p. 131); in una società nella quale è smarrita la genuina forza costruttrice e autodisciplinante l'esistenza, nelle pratiche narcisistico-consumistiche del *comfort*.

Appropriandosi degli strumenti sloterdijkiani, e accogliendo una tale sintomatologia del contemporaneo, gli autori del testo pongono all'attenzione quali siano le aperture da varcare per una riformulazione filosofica dei problemi che attanagliano il mondo, stimolando efficacemente l'interesse per futuri spunti di riflessione e una meditazione più consapevole su ciò che si fa oggi giorno sempre più urgente. La posta in gioco consisterebbe nel ripensamento *tout court* dei concetti di soggetto e società, con il

fine di una ridefinizione dei rapporti di associazione e collaborazione in un mondo capitalistico e globalizzato, necessariamente inseriti in una prospettiva di integrazione con l'ambiente (p. 224) avente di mira la pari dignità di individuo e collettività, autonomia e socialità, umanità e animalità.

Il volume si apre con l'introduzione di Marco Pavanini, in cui troviamo una presentazione del filosofo e dei suoi relativi nuclei concettuali, in modo da fornire al lettore una panoramica complessiva utile alla lettura del testo, che non accattivi esclusivamente la simpatia di chi è già familiare con il pensiero di Sloterdijk. La riflessione di quest'ultimo viene principalmente concepita nell'ottica di una «diagnostica della contemporaneità» (p. 14), in quanto una profonda comprensione di quest'ultima non può che scaturire dalla messa in chiaro dell'origine stessa dell'umanità nei suoi articolati processi di antropogenesi, e ciò rappresenta il presupposto teorico a partire da cui prende forma l'intero volume. Per questo, come da noi poc'anzi accennato, sulla scia di Sloterdijk l'interesse di chi contribuisce a questo volume è pratico ed etico, nella misura in cui si tratta di ridisegnare le pratiche del vivere comune in un mondo schiumoso e capitalistico. Il primo saggio è di Bruno Accarino, che partendo dal riferimento alle problematiche dell'antropologia filosofica del secolo scorso affronta e problematizza il concetto sloterdijkiano di "atmosfera" in relazione al pericolo cui esso conduce se affiancato a una volontà di disintegrazione concettuale del sociale. Nel secondo saggio, di Gianluca Bonaiuti, partendo da una lettura di Maupassant si pone in questione il *thymos* quale dimensione primaria della libertà personale, il cui senso è da ritrovarsi una volta che il soggetto è concepito in una costitutiva tensione tra le pratiche collettive e sociali immunizzanti, ormai in crisi, e l'ascesi personale, schiacciata in forme consumistiche e capitalistiche di realizzazione. Vincenzo Cuomo parte invece dal problema del linguaggio per giungere a una messa in luce della crisi delle

società contemporanee per quanto riguarda gli ordinamenti simbolici tramite cui era solitamente accolta e assimilata la violenza esterna, rappresentando in questo senso la crisi del “meccanismo di trasposizione” che non può più addomesticare l’irruzione del fuori nel mondo umano. Eleonora de Conciliis pone all’attenzione l’aspetto livellante dei processi di democratizzazione capitalistica del mondo contemporaneo, che operano a danno di ogni forma di aristocraticismo delle differenze, domandandosi quale spazio sia lasciato alla possibilità di un esercizio soggettivo di verticalità. Della differenza tra umanità e animalità si occupa invece Fabio Polidori, che partendo da un confronto tra Heidegger e Sloterdijk si chiede se nell’animale non sia forse l’assenza di linguaggio a salvaguardarne l’alterità, in una dimensione irriducibile alle dinamiche di umanizzazione cui esso è solitamente soggetto. Direttamente muovendo dall’istanza etica del pensiero di Sloterdijk si sviluppa la riflessione di Igor Pelgreffi, che pone il filosofo in continuità con Aristotele per quanto riguarda il problema dell’abitudine e dei processi di automatizzazione e de-automatizzazione, mettendo in rilievo quell’etica dell’esercizio che si tiene distante da ogni forma di etica deontologica. A concludere, Dario Consoli propone un dialogo tra la teoria del sociale di Sloterdijk e quella di Bruno Latour, la cui forte assonanza teorica può essere motivo per un ripensamento della partecipazione collettiva, in nuove forme di associazione, dopo la sostanziale ridefinizione del concetto di società, che non veda più questa come entità già costituita rispetto agli elementi che la compongono, ma che colga il rapporto biunivoco tra le forme dello stare assieme e la produzione dell’uomo, secondo la spazialità sferico-immunitaria.

Lo spazio dell’umano. Saggi dopo Sloterdijk è quindi un libro che ha la propria collocazione filosofica sicuramente a partire da Sloterdijk, ma che non si limita a compiere una semplice operazione di compendio. I nuclei concettuali del filosofo vengono infatti

spinti in avanti verso la contemporaneità, ponendo in questione ciò che essi hanno da offrire non limitatamente alla teoresi filosofica, ma in vista della comprensione dell'attualità per un'azione di riscrittura di quest'ultima. Rinunciando a qualsivoglia chiusura sulla complessità dell'umano, e partendo dallo sgretolamento dei paradigmi tradizionali, l'analisi dei processi genealogici costituenti l'umanità è rilanciata nella domanda che chiede cosa (e come) possiamo fare in questo mondo, adoperando le categorie sloterdijkiane negli scenari ermeneutici che queste descrivono e in quelli che prospettano; ponendo in risalto, senza celarne la problematicità, la fruttuosità di tale sforzo.

Giovanni Battista Armenio

Eleonora Severini
Etica ed evoluzionismo

Carocci editore, Roma 2020, pp. 144, € 12



Chiunque si assuma, con chiara consapevolezza, il compito di riassumere in poche pagine vaste questioni filosofiche sa quanto sia difficile trovare quell'*aurea mediocritas* fra eccessiva semplificazione e argomentazioni troppo complesse. L'interessante volumetto di Eleonora Severini, a giudizio di chi scrive, riesce ottimamente a raggiungere questo obiettivo non scontato, per un tema, il rapporto fra etica ed evoluzionismo, di cui in questa contingenza storica è più

che mai necessaria un'esposizione agile ed essenziale, ad uso anche dei non specialisti.

L'indirizzo metodologico del testo è molto preciso: esso si iscrive «all'interno di quella tradizione di riflessione filosofica sull'etica di impostazione analitica» che molto deve alla distinzione di George E. Moore fra livello descrittivo e livello normativo, la cui confusione genera la fallacia naturalistica (p. 9). Più specificamente, l'approccio scelto è un naturalismo non riduzionista, «per cui la scienza viene riconosciuta come un interlocutore privilegiato ma non esclusivo della riflessione filosofica» (p. 11). Vengono esposte innanzitutto (cap. I) le diverse posizioni di Charles Darwin, di Herbert Spencer e di Thomas Henry Huxley circa il tema in oggetto, a sottolineare «come quella tra etica ed evoluzionismo si sia da subito presentata come una relazione complessa» (p. 13). Dopodiché (cap. II) vengono accuratamente descritte le tesi neodarwiniane sull'etica,

specialmente quelle della sociobiologia e della psicologia evoluzionistica, che vengono successivamente (cap. III) sottoposte a critica empirica ed epistemologica e confrontate ai più recenti sviluppi dell'evoluzionismo, di stampo più "pluralista" e debitori dell'apporto di discipline come le neuroscienze e l'etologia. Infine (cap. IV) vengono elencate e descritte le più recenti formulazioni del dibattito, che si muove fra i due poli apparenti del rifiuto del darwinismo o del rifiuto dell'etica. La tesi di Severini è che una terza via è non solo possibile ma preferibile, e consiste nel riconoscere che la teoria di Darwin, così come ogni conoscenza scientifica sul mondo, può essere istruttiva per l'etica, ma che da essa non può essere ricavato *tout court* il contenuto della nostra morale (a meno di non commettere la fallacia naturalistica). In altre parole, la teoria dell'evoluzione per selezione naturale può aiutarci a comprendere, in una prospettiva naturalistica (che non equivale necessariamente al riduzionismo), *come* sorge il sentimento morale; ma non *perché* noi possediamo un certo catalogo di norme etiche piuttosto che un altro.

Si tratta di una soluzione che tiene conto in maniera adeguata di quanto già Darwin aveva osservato circa la genesi di quello che egli definisce "senso morale", collocandosi dunque «in continuità con la spiegazione sentimentalista dell'etica di Hume e Smith» (p. 26), diversa sia dal contrattualismo di derivazione hobbesiana (*ibid.*), sia da quelle spiegazioni innatiste della sociobiologia, che postulano l'altruismo come il risultato di un calcolo razionale (ma inconscio) dell'individuo, codificato nei suoi geni, come nel celebre modello del "Dilemma del prigioniero" (cfr. pp. 39-52). Come opportunamente osserva Severini, «occorre sottolineare che, nella sua trattazione dell'etica, Darwin non commette alcuna fallacia naturalistica. Alcuni degli evoluzionisti che hanno cercato di sviluppare dei sistemi etici hanno commesso questo tipo di errore, indebolendo di gran lunga le loro teorie e compromettendo in maniera profonda la relazione tra etica ed evoluzionismo. Darwin,

invece, non ha mai avanzato alcuna proposta normativa sostantiva, limitandosi a un obiettivo più “modesto”: spiegare la genesi dell’etica» (p. 28).

Non è la prima volta che la filosofia italiana si concentra sul rapporto fra evoluzionismo ed etica: basti pensare ai fondamentali studi in proposito condotti da Eugenio Lecaldano, Antonello La Vergata e Simone Pollo, solo per citare alcuni fra i riferimenti principali dell’Autrice. Tuttavia, questo libro tiene conto della bibliografia più recente e permette anche al lettore non specialista di orientarsi (in ossequio al titolo della collana, “Bussole”, in cui il volume compare) in un argomento in cui permangono ancora tanti, troppi, pregiudizi. A cominciare dall’ambigua espressione “darwinismo sociale”, che per lungo tempo ha costituito un capitolo importante della storia dei rapporti fra filosofia morale e teoria dell’evoluzione, e che, come precisa Severini, poco o nulla ha a che fare con la persona di Darwin: essa infatti «compare per la prima volta nel 1880 e venne coniata al fine di indicare alcuni usi impropri del darwinismo. Il principale obiettivo polemico verso cui venne rivolta erano, in generale, tutte quelle applicazioni sociali della teoria darwiniana dalle ricadute conservatrici e, in particolare, [...] l’opera di Spencer», le cui tesi «si basavano sull’argomento che, così come in natura vige la legge dell’eliminazione del più debole a vantaggio del più forte, la stessa legge vale anche per la società» (pp. 33-34). Desta stupore e amarezza il constatare personalmente che le tesi spenceriane vengono tutt’oggi riprese (sovente attribuendole, erroneamente, a Darwin), da individui probabilmente ignari del contesto storico-culturale in cui sono sorte (e che Severini espone nel dettaglio: pp. 28-34), per giustificare il carattere necessario, ineludibile e positivo della “sopravvivenza del più adatto” fra gli imprenditori che si trovano a fare i conti con le disastrose conseguenze economiche della pandemia da Sars-Cov-2. Anche questo è un elemento

che fa riflettere sull'importanza della divulgazione scientifica in generale, e dell'urgenza del testo in esame in particolare.

Contro il "darwinismo" sociale di Spencer si levò, nel 1893, la voce di protesta del più acceso fra i sostenitori di Darwin, Thomas Henry Huxley, che a partire dalla stessa premessa di Spencer (la constatazione della "lotta per l'esistenza") ricavò una conclusione diametralmente opposta. Ammesso che si possa trovare un indirizzo morale a partire dall'osservazione della natura, ciò deve avvenire *per via negationis*: il progresso morale è incompatibile con le leggi dell'evoluzione darwiniana; pertanto dobbiamo immaginare l'uomo che, unico fra gli esseri senzienti, nell'ambito della natura selvaggia si ricava un "giardino dell'etica", il quale «si configura come un "artificio" che contrasta la condizione naturale e selvaggia dell'esistenza umana» (p. 36). La posizione di Huxley, con l'affermazione decisa dell'autonomia dell'etica rispetto alle scienze empiriche, condiziona profondamente il dibattito sui rapporti fra etica e darwinismo, influenzando la critica di George E. Moore verso le spiegazioni naturalistiche dell'etica.

Severini dedica ampio spazio ai successivi sviluppi del neodarwinismo, segnatamente ai programmi di ricerca della sociobiologia e della psicologia evoluzionistica, individuandone correttamente i punti di debolezza epistemologica nel riduzionismo e nell'adattazionismo, con la prima che spiega l'altruismo in termini di schemi di comportamento che incrementano la fitness codificati nei geni e la seconda che giunge a considerare l'etica come un "modulo mentale" specifico, selezionato per risolvere i problemi di adattamento propri di quel particolare contesto ambientale che è la comunità sociale (pp. 52-59). Infatti, osserva l'Autrice, se alla sociobiologia, intesa come lo studio del comportamento sociale sulla base della teoria neodarwiniana, va riconosciuto l'indubbio merito di aver risollevato in termini scientifici la questione dopo decenni di eclissi (Severini, 2020, pp. 38-39), va ricordato che essa «è stata uno dei programmi di

ricerca più incendiari emersi negli ultimi decenni nel mondo scientifico» (p. 41), soggetto a critiche sia di natura ideologica sia più strettamente epistemologiche. In particolare, la visione «genocentrica» dell'evoluzione (p. 50), introdotta da George C. Williams e divulgata da Richard Dawkins negli anni Settanta con il famoso saggio *Il gene egoista* (1976), è un buon esempio del riduzionismo invalso nel neodarwinismo della prima ora e nella sociobiologia in particolare; un atteggiamento avanzato da quegli «“ultradarwinisti dal grilletto facile”, pronti a sparare a qualsiasi oggetto in movimento se minaccia (quella che loro pensano che sia) l'ortodossia evoluzionistica» (T. Pievani, *Evoluti e abbandonati. Sesso, politica, morale: Darwin spiega proprio tutto?* Einaudi, Torino 2014, p. 26). In primo luogo, «a livello esplicativo, la sociobiologia semplifica i fattori in gioco nelle spiegazioni evolutive riconducendoli all'azione della sola selezione naturale; a livello dell'analisi, la sociobiologia sostanzialmente si limita al solo piano genetico» (Severini, 2020, p. 51). In secondo luogo, come affermano Gould e Lewontin nel loro celebre articolo sui “pennacchi” di San Marco, il riduzionismo del programma adattazionista, di cui la sociobiologia degli anni Settanta fa largo uso, si esprime in «atomizzazioni indebite» degli organismi, per cui «troppo spesso il programma adattazionista ci dona una biologia di parti e di geni, ma non dell'organismo» (S.J. Gould & R.C. Lewontin, *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss* [1979], trad. it. di M. Ferraguti, Einaudi, Torino 2001, pp. 7, 26; disponibile su <http://pikaia.eu/wp-content/uploads/2017/01/gould-lewontin.pdf>). L'articolo sugli *spandrels* è giustamente definito da Severini «una svolta importante nella storia del pensiero biologico» (Severini, 2020, p. 69): contestando il pregiudizio per cui ogni carattere (atomizzazione) sia selezionato per ricoprire la funzione attuale nel miglior modo possibile (ottimizzazione), ed evidenziando il ruolo dei vincoli (filetici, ontogenetici, strutturali) nell'evoluzione degli

organismi, Gould e colleghi hanno contribuito in maniera decisiva alla formazione di quel “pluralismo darwiniano” che, in quanto foriero di nuovi sviluppi disciplinari come l’evo-devo e l’evo-eco-devo, appare così importante anche per la riflessione su etica ed evoluzionismo (pp. 68-80).

Ma il contributo di Gould alla ridefinizione del neodarwinismo forse più importante per una riflessione filosofica scientificamente informata sulle implicazioni dell’evoluzionismo per l’etica risiede nel concetto di contingenza storica: la storia della vita (l’evoluzione biologica), così come la storia sociale (umana) e le biografie individuali, avrebbe potuto svolgersi in un modo diverso da quello effettivo, a causa di una quantità di accidenti particolari che uniti alle tendenze generali generano esiti imprevedibili *a priori*, ma giustificabili razionalmente *a posteriori*. Questa idea, ricorrente nei suoi saggi, ha trovato la sua sistematica formulazione ne *La vita meravigliosa* con il celebre esperimento mentale della “ripetizione del film della vita”: «ogni ripetizione del film condurrebbe l’evoluzione su una via radicalmente diversa da quella intrapresa in realtà. Ma le differenze conseguenti nell’esito non significano che l’evoluzione sia priva di significato, e priva di un ordine significante; la via divergente della ripetizione sarebbe altrettanto interpretabile, altrettanto spiegabile, *a posteriori*, quanto la via reale. La diversità dei possibili itinerari dimostra però che i risultati finali non possono essere predetti fin dal principio. Ogni passo procede sulla base di precise ragioni, ma non si può specificare un finale sin dal principio, e nessun finale si verificherebbe mai una seconda volta nello stesso modo, poiché ogni via procede passando per migliaia di fasi improbabili» (S.J. Gould, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia* [1989], trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2018⁴, pp. 47-48).

Questa nozione ha ripercussioni profonde non solo dal punto di vista scientifico (in quanto si pone in contrasto con una visione banale

dell'evoluzione come progresso), ma anche in senso strettamente filosofico ed etico. Non solo l'evoluzione umana non è il culmine di una scala di progresso – siamo piuttosto un «ramoscello secondario di un albero rigoglioso» (*ibid.*, p. 40): il risultato stesso di quell'evoluzione contingente non è il migliore possibile, recando delle imperfezioni che rappresentano il basso continuo della nostra filogenesi (cfr. T. Pievani, *Imperfezione. Una storia naturale*, Raffaello Cortina editore, Milano 2019). Come osserva la stessa Severini: «l'evoluzionismo ci insegna che non vi è motivo di pensare che il modo in cui ci siamo di fatto evoluti sia il migliore tra quelli in cui avremmo potuto evolverci ma che non si sono verificati» (Severini, 2020, p. 128). I più aggiornati dati della paleoantropologia, i quali mostrano la convivenza di diverse specie di *Homo* fino ad epoca relativamente recente, come giustamente fa notare l'Autrice, rendono il discorso circa i diversi modi di essere umani ben più che mera speculazione (p. 129).

Che fare, dunque? Riconoscere che siamo figli del caso, e che poiché anche il nostro senso morale avrebbe potuto essere diverso da come effettivamente si è sviluppato, dobbiamo necessariamente giungere a posizioni scettiche sull'etica? Severini è di un altro avviso. Sensibile all'insegnamento di Gould, il quale affermava che «siamo figli della storia, e dobbiamo seguire il nostro cammino in questo, che è il più diverso e interessante degli universi concepibili: un universo che è indifferente alla nostra sofferenza, e che ci offre quindi la massima libertà di avere successo, o di fallire, nella via che abbiamo scelto» (S.J. Gould, *op. cit.*, pp. 332-334), l'Autrice afferma che «la consapevolezza della contingenza e la conseguente negazione del realismo morale, invece che costituire un motivo di sconforto, dovrebbero essere viste come un'opportunità» (Severini, 2020, p. 130) e conclude: «In linea con l'insegnamento darwiniano, l'assenza di finalismo e la centralità della contingenza, se, da un lato, mostrano la fragilità e la finitezza del punto di vista umano, dall'altro lato, riconsegnano agli esseri

umani il proprio destino, destino che qui va inteso come un orizzonte di possibilità aperto nella dimensione in cui esso non viene limitato “normativamente” dall’esterno ma costruito, per così dire, dall’interno» (*ibid.*).

Il saggio di Severini ci consegna dunque una consapevolezza del carattere necessario, ma non sufficiente, della scienza per informare l’uomo circa il suo posto del mondo e, dunque, le sue scelte morali: l’etica di impronta naturalistica è riabilitata, evitando la fallacia naturalistica, con buona pace di Moore.

GIOVANNI ALTADONNA

Giovanni Fornero

***Indisponibilità e disponibilità della vita.
Una difesa filosofico giuridica del suicidio assistito e
dell'eutanasia volontaria***

Utet, Milano 2020, pp. 816 € 35



Liberi di Scegliere

1. Se dovessi individuare un aggettivo in grado di definire l'opera di Giovanni Fornero nel volume qui in commento, indubbiamente sceglierei l'attributo *coraggiosa*. Ciò perché questa, nella sua articolazione, si presenta come un percorso in cui il *filosofo* interroga la *scienza giuridica*, ci interagisce e cerca di instaurarvi un dialogo, attraverso un'analisi profonda e capillare.

È evidente, sin dal titolo, che il fine del percorso argomentativo proposto è una difesa della “disponibilità della vita”, che porta con sé il – non celato – sostegno alla necessità di un intervento normativo volto ad aprire le porte all'eutanasia e al suicidio medicalmente assistito, ma ciò – e qui il merito è grande – avviene, appunto, per il tramite di una conversazione costante con Autori (sia di formazione giuridica che filosofica) che propongono letture e posizioni anche antitetiche rispetto a quella sostenuta. Una “conversazione”, appunto, nel senso etimologico del termine *conversari*, letteralmente “trovarsi insieme”: e questa dimensione di confronto, che non può che ricordarci il *Simposio* di platonica memoria, si traduce in circa ottocento pagine di volume, che non fanno sentire al lettore il peso della loro “mole”, perché lo rendono “attore” del confronto che in esse si descrive e non “spettatore”. C'è un altro aspetto, poi, che, da giurista, non posso

che apprezzare: la ricerca *delle origini e della storia* di un fenomeno di cui ci si appresta a proporre una regolamentazione, che muove dalla *consapevolezza* delle molteplici sfaccettature che caratterizzano gli ambiti dell'agire umano e del suo *interagire* con l'altro da sé.

Trovo questa premessa, oltre che dovuta, indispensabile al fine di comprendere il taglio della presente recensione dell'opera, sì da cercare di mantenere viva anche in questa sede quella dimensione di dialogo che pervade l'intero lavoro dell'Autore e della quale, nei tempi della deriva della comunicazione "per slogan" che ci troviamo a vivere, si sente, come non mai, la *necessità*. "Anche e soprattutto", quando l'oggetto della discussione concerne l'uomo, la sua libertà e la sua autodeterminazione.

2. Il *fil rouge* sul quale l'opera è edificata è la contrapposizione tra *disponibilità della vita* e *indisponibilità della vita*: l'Autore non sceglie, quindi, di ripartire le posizioni passate in rassegna attraverso la tradizionale bipartizione in *laiche* e *cattoliche* [si vedano, sul punto, le considerazioni di F. Giunta, *Dal dovere di restare al diritto di andarsene. A proposito di un recente studio di Giovanni Fornero*, in «disCrimen», 7 agosto 2020, p. 3]. Si tratta di un passaggio fondamentale, in quanto consente, fin dalle prime pagine del volume, di porre in evidenza che a sostegno della tesi della indisponibilità della vita vi sono esponenti che appartengono anche al filone di pensiero c.d. laico. Della ricostruzione proposta da Fornero si condivide l'intento di argomentare al fine di elidere la contrapposizione a priori tra le scelte dell'uomo sulla propria vita e quelle che hanno ad oggetto la propria morte (anche, se, si veda *infra* §5(a), non contrapporre si ritiene non voglia necessariamente dire renderle oggetto della medesima disciplina). Il diritto di vivere *come diritto di libertà* (cfr. da ultimo, le considerazioni ricognitive e conclusive nel *Capitolo* finale, pp. 758 sgg.), infatti, nell'elaborazione concettuale dell'Autore si

declina come un diritto dalla doppia dimensione, positiva e negativa: oggetto di quel diritto è la vita del singolo, comprensiva di ogni sua fase, quindi anche di quella finale (la morte, appunto). Parafrasando Abbagnano, dunque, è evidenziato come non possa esservi – per definizione – una libertà senza che ad essa corrisponda una possibilità di scegliere («libertà significa scelta e scelta significa possibilità») e che la possibilità di scelta si può declinare in termini positivi (*possibilità-che-sì*) o negativi (*possibilità-che-non*) (p. 348). Da ciò consegue, che, poiché il diritto di vivere ha una “struttura di libertà”, esso consta tanto del *diritto di vivere* quanto del *diritto di non vivere*. Citando Fornero, «si può fondatamente ritenere che il diritto *alla* vita sia, nello stesso tempo, un diritto *sulla* propria vita ossia un diritto che, lungi dall'*escludere* una disponibilità dell'individuo sulla propria vita – e quindi del diritto di morire – strutturalmente lo *implica*» (p. 347).

3. Ciò detto, l'impostazione dell'Autore è quella di abbandonare il paradigma della *liceità del suicidio* – che può dirsi maggioritario nella penalistica italiana – e sposare quello del *diritto al suicidio* (o, meglio, del diritto di morire), come (diritto di) *libertà* [cfr., uscendo dall'ambito dei commenti della dottrina italiana, in senso adesivo rispetto alla prospettiva sostenuta da Fornero, le considerazioni tanto di G. Corbellini, *Decidere di morire è un nostro diritto*, in «Il Sole 24 Ore», 6 settembre 2020, quanto di M. Cappato, *Scelte esistenzialmente drammatiche. Rispettare tutte le idee di vita e di libertà*, in «L'Indice dei libri del mese», 7-8/2020, p. 5]. Dunque, il suicidio non è considerato come una *libertà di fatto*, rientrante nell'area del lecito, ossia in quell'ambito dove ricadono le scelte individuali – che non hanno conseguenze su terzi – rispetto alle quali l'ordinamento resta “neutrale”, ma eletto al grado di *diritto*. In tale prospettiva, ad avviso di Fornero, la non appartenenza alla

categoria dei diritti sociali, ma, appunto, a quella dei diritti civili, consente di uscire dallo schema del “diritto-dovere” (o diritto-obbligo, cfr. 764 ss.); poiché, infatti, il rapporto tra la libertà del soggetto che chiede di essere aiutato a morire e del medico “esecutore” non sarebbe di natura “prestazionale” ma un incontro delle rispettive libertà, di “chiedere”, da un lato, di “accettare” (*offrendosi di*) o meno, dall’altro. Nel dibattito attuale quando si parla di eutanasia e di aiuto al suicidio ci si riferisce a forme di *agevolazione medica* (quindi oggetto di una specifica procedura) alla realizzazione dell’altrui proposito di morire. Si ritiene comunque opportuno riportare, anche in questa sede, la specificazione effettuata dall’Autore, in quanto atta ad evitare possibili equivoci in merito all’oggetto della trattazione: «nel panorama giuridico attuale questo discorso non comporta la depenalizzazione di *ogni* forma di suicidio per mano altrui, ossia, codicisticamente parlando, la depenalizzazione di *ogni forma di omicidio del consenziente*» – incriminato, nel codice vigente all’art. 579 c.p. – dunque non ci si riferisce, evidentemente, alle «forme di omicidio del consenziente compiute in circostanze estranee alla morte medicalmente assistita e motivate da ragioni economiche, sentimentali o di altra natura» (pp. 594 sgg.).

L’impostazione proposta da Fornero ricorda, come è stato osservato da autorevole dottrina [G. Fiandaca, *Le questioni di fine-vita tra filosofia e diritto*, in «Notizie di Politeia», XXXVI, 140, 2020, pp. 126 sgg.] e peraltro ribadito di recente dallo stesso Autore [G. Fornero, *Disponibilità della vita e diritto*, in «Notizie di Politeia», XXXVI, 140, 2020, pp. 146 sgg.], la linea che, dopo la pubblicazione dell’opera in commento, è stata sposata nella pronuncia della Corte costituzionale tedesca del 26 febbraio 2020, in cui, attraverso un articolato ragionamento che si muove sul binario del parallelismo tra dignità e autodeterminazione, si è dichiarata l’illegittimità costituzionale dell’art. 217 StGB (la disposizione con cui, nel 2015, era stato introdotto in Germania il

reato di agevolazione commerciale del suicidio), affermando appunto che vi è un diritto al suicidio [cfr. F. Lazzeri, *La Corte costituzionale tedesca dichiara illegittimo il divieto penale di aiuto al suicidio prestato in forma “commerciale”*, in «Sistemapenale.it», 28 febbraio 2020].

Suscita, quindi, interesse la *via della libertà* come prospettiva in cui inquadrare la *ratio* su cui articolare un intervento legislativo in materia di *fine vita*, e, certamente, la si ritiene assai preferibile alla *via della dignità*, un argomento che spesso ricorre, ma che, considerata la fumosità dei confini del concetto di «dignità c.d. soggettiva», si risolve per l'essere un Giano bifronte, un'arma a “doppio taglio”, che può essere invocata parimenti contro e a favore di un intervento legislativo volto a regolamentare il suicidio medicalmente assistito. Un intervento del legislatore, ad avviso di chi scrive, infatti, pare essere (ancora) un *passo inevitabile*, nonostante la pronuncia della Consulta relativa al caso Cappato, la n. 242 del 2019 (a cui, peraltro, l'Autore dedica un'attenta e dettagliata analisi, pp. 693 sgg.), in cui è stata dichiarata la parziale incostituzionalità dell'art. 580 c.p. (“Istigazione o aiuto al suicidio”). In ciò si condividono pienamente le conclusioni di Fornero (704 sgg.) che all'esito di una equilibrata esegesi della citata sentenza, dove ne evidenzia i *pro* e i *contro*, la considera un «punto di partenza» (p. 752).

4. La menzionata articolazione del diritto di vivere come *libertà* ha suscitato in chi scrive una riflessione ad ampio respiro, oltre che un vivido interesse. La “corporeità” del singolo – da intendersi come la dimensione empirica che ciascuno ha, in quanto “esistente” – è il mezzo con cui l'individuo, dal momento della nascita, prende contatto con l'esterno, il mondo, l'*altro da sé*. È la libertà “di vivere con se stessi” che fa sì che l'individuo ponga in essere delle scelte, interagisca e segni con le sue decisioni – anche irrimediabilmente – il destino delle vicende e delle esperienze che

“cambieranno” *quel corpo*, talvolta rendendolo un indiscusso protagonista e talaltra un silente spettatore. Questa *libertà sul sé*, come *libertà di (come) vivere*, è il fondamento dell’insieme delle scelte esistenziali del singolo, si pensi alle decisioni sulla propria sessualità o a quelle che concernono la propria vita riproduttiva: entrambi ambiti nei quali vi è una “latente ritrosia da parte del diritto” a riconoscerli come tali (ossia come forme di manifestazione di libertà *tout court*). Impossibile non pensare all’interruzione volontaria di gravidanza e alla tendenziale difficoltà a definirla nei termini di una *libertà della donna*, che non solo si è manifestata nella scelta operata a monte all’interno della l. 22 maggio 1978, n. 194 (dove non si definisce l’aborto nei termini di un diritto di libertà), ma anche nei risvolti applicativi della disciplina.

Ogni pretesa di *limitare dall’esterno* o di *interferire* con questa libertà di scegliere, di autodeterminarsi nel vivere, non può che leggersi, alla luce della premessa dell’Autore, come un ingresso abusivo nella sfera dell’“io”, che ha – deve avere – in un ordinamento laico il diritto di pensarsi libero di cambiarsi, modificarsi, curarsi, amarsi, ma anche di ammalarsi, odiarsi e – all’estremo – interrompere il contatto che ha con il resto del mondo, appunto con il più drastico dei gesti: il suicidio.

5. Vi sono, tuttavia, alcuni spunti di riflessione che l’impostazione suggerita con riferimento al fine vita ha suscitato in chi scrive; aspetti che non si ritengono *in sé* “automaticamente” risolti dalla lettura del diritto al suicidio come *diritto di libertà* (lett. di *poter decidere attorno alla propria morte*), rispettivamente: (a) l’“onnicomprensività” del diritto a morire come diritto di libertà (in cui – nella prospettiva proposta – viene fatta rientrare anche l’interruzione dei trattamenti sanitari salvavita); (b) l’eguaglianza sostanziale (art. 3, 2° comma, Cost.), il difficile contesto italiano e l’*altra accezione* del principio di

solidarietà: ovvero le ragioni sottese a quel *paternalismo moderato* che emerge tra le righe della pronuncia della Consulta; (c) la necessità che – come è stato ampiamente osservato da autorevoli voci della scienza penale – perché vi sia *libertà* la scelta deve essere *libera* e la (reale) difficoltà di accertare la *volontà* del paziente che chiede di morire. Prima di passare in rassegna i singoli aspetti appena annoverati, si ritiene opportuno, per chiarezza metodologica, ribadire che si tratta di osservazioni che non sono foriere di una contrarietà ad un intervento normativo volto a regolamentare l'agevolazione medica a morire, ma di considerazioni che – vista la complessità del fenomeno che dovrà essere regolamentato – si ritiene debbano accompagnare la riflessione sul punto e anche, in una prospettiva *de jure condendo*, le scelte aventi ad oggetto una regolamentazione in materia.

(a) L'impostazione adottata dall'Autore è quella di considerare come *species* di un unico *genus* eutanasia (volontaria/consensuale) e suicidio medicalmente assistito, non rilevando la necessità di creare una netta distinzione tra le due condotte a cui le predette espressioni fanno riferimento (pp. 539 sgg.); ma non solo, ad avviso di Fornero (pp. 550 sgg.) nel diritto-libertà *di morire* (o meglio di *non vivere*) rientrerebbero anche l'interruzione dei trattamenti sanitari salvavita e l'accesso alla terapia del dolore, ad oggi, oggetto della disciplina della l. 22 dicembre 2017, n. 219 («Norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento»), ove si riconosce «ad ogni persona capace di agire il diritto di rifiutare o interrompere qualsiasi trattamento sanitario, ancorché necessario alla propria sopravvivenza [...] nel contesto della “relazione di cura e di fiducia” – la c.d. alleanza terapeutica, la cui promozione e valorizzazione costituisce la *ratio* dell'intera legge – tra paziente e medico» [C. Cost., sent. 242/2019, *Considerato in diritto*, § 2.3 con riferimento all' art. 1, 5° comma, l. 219/2017], ed è questa seconda “operazione di accorpamento” a suscitare perplessità in chi scrive.

La *ratio* dell'assimilazione operata dall'Autore non dista da quella che la Consulta nell'ordinanza n. 207 del 2018 aveva effettuato tra le righe [cfr. oltre all'ordinanza, il commento di L. Risicato, *L'incostituzionalità "differita" dell'aiuto al suicidio nell'era della laicità bipolare. Riflessioni a margine del caso Cappato*, in «disCrimen», 11 marzo 2019, spec. p. 15.], prospettando la possibilità che la legge n. 219 del 2017 fosse l'eventuale sede in cui inserire la regolamentazione dell'aiuto medico a morire; un'impostazione che – condivisibilmente, si osserva – la stessa Corte costituzionale ha poi rigettato nella sentenza n. 242 del 2019, già citata [si veda, sul punto l'intervento di S. Canestrari nel forum «*Il fine vita e il legislatore pensante. 1. Il punto di vista dei penalisti*» su «Giustiziainsieme.it», del 26 febbraio 2021].

Ebbene il *confine*, non meramente lessicale, ma dalla specifica portata giuridica, che vi è tra una richiesta di aiuto a morire e l'esercizio del proprio diritto di rinuncia/rifiuto di trattamenti sanitari (anche salvavita) deriva da aspetti tanto costituzionali quanto "empirici".

Nell'ottica dei principi costituzionali, mentre – come si è già più volte ribadito – l'aiuto a morire (o meglio, il chiedere di essere aiutati a morire) non può che essere visto come ad appannaggio del diritto di autodeterminazione – quale libertà di scegliere *come* vivere tutte le fasi della propria esistenza – il rifiuto/rinuncia a determinati trattamenti (con specifico riferimento, qui, a quelli *life saving*) trova il suo fondamento, nelle stesse disposizioni costituzionali che stanno alla base del *consenso informato*, quindi gli artt. 2, 13 e 32 della Costituzione; diversamente la Costituzione non definisce, altrettanto esplicitamente, le coordinate in cui inserire, seguendo la prospettiva di Fornero, il *diritto-libertà* di suicidio. *Mutatis mutandis* serve un percorso esegetico – se pur possibile – per rinvenire la matrice costituzionale del primo e, in ogni caso, la sua natura è diversa

da quella del diritto a rifiutare le cure, in quanto, indubbiamente, non lo si potrebbe ricondurre al secondo comma dell'art. 32 Cost. Dal punto di vista empirico, poi, deve evidenziarsi che se si volesse traslare all'interno della "doppia declinazione" del diritto di vivere come libertà, positiva e negativa, del singolo il diritto di rifiutare/rinunciare un trattamento sanitario (salvavita) – come, più in generale, l'intera disciplina contenuta nella c.d. *legge sul consenso informato* – dovrebbe rientrare *non* nella dimensione negativa (diritto a *non vivere*) ma in quella positiva (poiché è una scelta sul *come* vivere una determinata condizione). Esemplificando: rifiutare un trattamento sanitario salvavita (pensiamo ad esempio alla nutrizione artificiale) e accedere alla c.d. terapia del dolore, significa definire come vivere una determinata fase esistenziale. Infatti, affermando il proprio diritto all'*habeas corpus*, si dispone che la detta fase conclusiva della malattia sia vissuta senza l'apporto di un intervento artificiale, lasciandone, dunque, libero il decorso – "naturale" – con il solo ricorso a quelle terapie che servono a non provare dolore. Il lasso temporale intercorrente tra la cessazione, nell'esempio, della nutrizione forzata e lo spegnimento della vita è indicativo di quanto appena sostenuto. La dilazione nel tempo di questo periodo è variabile; ciò dimostra che l'oggetto della decisione non è il cessare di vivere ma il domandare di vivere la fase finale (che però non vuol dire "solo" la fine) della propria vita in un modo (non ostacolando il naturale decorso della patologia e senza soffrire) piuttosto che in un altro (attraverso l'apporto di trattamenti sanitari salvavita).

Come è stato evidenziato da autorevole dottrina [v. S. Canestrari, *La legge n. 219 del 2017 in materia di consenso informato e disposizioni anticipate di trattamento*, in «Legislazione penale», 19 dicembre 2018, p. 11, nt. 20; un pensiero condiviso anche da un chiaro giurista di area cattolica, L. Eusebi, *Decisioni sui trattamenti sanitari o «diritto di morire»? I problemi*

*interpretativi che investono la l. 219/2017 e la lettura del suo testo nell'ordinanza di remissione della Corte Costituzionale dell'art. 580 c.p., in «Riv. it. med. leg.», 2/2018, p. 420], la legge 219 è stata apprezzata per la sua portata “benefica” di legge salvavita, in quanto foriera di una disciplina che rafforza il rapporto di fiducia che intercorre tra il medico e il paziente e garantisce, per quest'ultimo, il perdurare della possibilità di scegliere di interrompere un determinato trattamento, che ha come corollario anche quella, in concreto, di intraprendere un percorso di cura nella consapevolezza che la propria volontà rimarrà sempre il fondamento dello stesso (dunque di non rifiutarlo “a monte” per paura di non poterne più uscire). Il paziente può *sempre* cambiare idea o definire preventivamente (nelle disposizioni anticipate di trattamento, c.d. DAT) le condizioni in cui interrompere lo stesso. La tutela oggetto della l. 219/2017 va quindi oltre al confine dell'autodeterminazione, in quanto concerne il diritto all'*habeas corpus* della persona, che si declina, qui, nei termini dell'assoluta prerogativa di ciascuno a non essere sottoposto a cure o trattamenti medici contrari alla propria volontà. A ciò si deve aggiungere che l'interruzione di un trattamento e l'accesso alla sedazione palliativa profonda e continua nell'imminenza della morte (ex art. 2, l. 219/2017 e, anche, l. 15 marzo 2010, n. 38 «Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore») *non comporta la morte del soggetto*, anzi, talvolta, si tratta di una terapia che *prolunga* la vita del paziente, limitandosi ad alleviarne la sofferenza [cfr. CNB, *Sedazione palliativa profonda e continua nell'imminenza della morte*, 29 gennaio 2016 e, in dottrina, S. Canestrari, *I tormenti del corpo e le ferite dell'anima: la richiesta di assistenza a morire e l'aiuto al suicidio*, in «Diritto penale contemporaneo», 14 marzo 2019, pp. 6 sgg.].*

Si manifestano, dunque, perplessità riguardo alla scelta di inserire nello stesso genere la richiesta di interruzione di un trattamento

salvavita (e al successivo accesso alla terapia del dolore) e quella di essere aiutati a morire: poiché, se, nel primo caso, si domanda di terminare una cura (giudicata, quindi, una forma di accanimento) e di vivere le fasi finali della propria vita senza dolore, ma comunque nell'ottica di continuare a viverle, nel secondo si chiede di *terminare* la propria esistenza *hic et nunc*. Il fatto che il rifiuto di un trattamento sia una scelta “*esistenziale*” e che lo sia anche quella di chiedere l'agevolazione medica a morire non significa che l'oggetto delle due ipotesi, accomunate dal fatto che si riferiscono entrambe alla vita del singolo, sia il medesimo. Un confine netto, peraltro, che si traduce, a livello legislativo, nella necessità di regolamentare diversamente i casi di rifiuto/rinuncia ai trattamenti sanitari (appunto, già oggetto di una disciplina *ad hoc*) e quelli di aiuto medico a morire (per ora – fino a quando il legislatore non interverrà in materia – *non punibili* nelle “nelle strette maglie” dei quattro requisiti postulati dalla Consulta).

(b) L'Autore, definendo il *vulnus* della questione nei termini della concezione della disponibilità e indisponibilità della vita, ponendosi a sostegno della prima, traduce la sua posizione – coerentemente – come a sostegno di una visione *antipaternalistica*, dedicando peraltro un'analisi approfondita alla *ratio* storica delle disposizioni di cui agli artt. 579 (“Omicidio del consenziente”) e 580 (“Istigazione o aiuto al suicidio”) c.p. (pp. 254 sgg.; 582 sgg.), ossia delle due norme in virtù delle quali ad oggi, nel nostro ordinamento, assumono rilevanza penale le condotte di eutanasia (art. 579 c.p.) e di aiuto al suicidio (art. 580 c.p., salvo quanto, dopo la sentenza n. 242 del 2019, ricade nell'area della non punibilità ivi delimitata dai giudici costituzionali). Non può che condividersi il rigetto di qualsivoglia visione ispirata da un *paternalismo radicale*, che vede la vita del singolo come “mezzo” a servizio dello Stato, logica che pervade un codice penale, come il nostro, nato sotto un regime autoritario e riaffiora in

talune delle sue disposizioni (e, si potrebbe osservare, continua ad emergere nel regime sanzionatorio dell'art. 580 c.p., decisamente rigoroso e sproporzionato nell'equiparazione che opera tra condotta di istigazione al suicidio e quella di "mera" agevolazione); tuttavia, una peculiare attenzione deve riservarsi all'operazione effettuata dalla Corte costituzionale, proprio nella pronuncia n. 242 del 2019, dove, nel rilevare la parziale declaratoria di incostituzionalità della disposizione codicistica appena richiamata con la formula «nella parte in cui», ha rinvenuto la compatibilità tra la *ratio* dell'incriminazione generale dell'aiuto/istigazione al suicidio e l'assetto dei principi e dei valori costituzionali (primo tra tutti, il *personalismo*).

In particolare, si cita il passaggio dell'ordinanza 207/2018 (ripreso, sostanzialmente, anche nella menzionata sentenza dell'anno successivo): «L'incriminazione dell'istigazione e dell'aiuto al suicidio – rinvenibile anche in numerosi altri ordinamenti contemporanei – è, in effetti, funzionale alla tutela del diritto alla vita, soprattutto delle persone più deboli e vulnerabili, che l'ordinamento penale intende proteggere da una scelta estrema e irreparabile, come quella del suicidio. Essa assolve allo scopo, di perdurante attualità, di tutelare le persone che attraversano difficoltà e sofferenze, anche per scongiurare il pericolo che coloro che decidono di porre in atto il gesto estremo e irreversibile del suicidio subiscano interferenze di ogni genere» [C. Cost., ord. 207/2018, *Considerato in diritto*, § 6 e sent. 242/2019, *Considerato in diritto*, § 2.2]. Si è parlato, a proposito, di *paternalismo moderato* o *soft-paternalism*.

Ed è qui che emerge un profilo forse non del tutto risolto dall'appello alla *via della libertà*, che non per questo deve essere abbandonata, ma – forse – integrata. L'anima della Carta costituzionale è costituita dalla assoluta centralità della persona come singolo, come individuo *a sé* o, appunto, in qualsivoglia formazione sociale (art. 2 Cost.), che si traduce in

quell'impostazione *personalista* della Costituzione, invocata dall'Autore (p. 769); non in antitesi, ma perfettamente in linea con questa linfa vitale su cui si articola l'assetto dei principi costituzionali, vi è quella che potremmo chiamare la "dimensione *solidaristica*", la quale, in realtà, ritorna anche nel ragionamento di Fornero allorquando la pone ad augello del diritto a chiedere ad altri (al medico) di essere aiutati a morire (*ibidem*): poiché, di fatto, è innegabile che nei casi di eutanasia volontaria e/o suicidio medicalmente assistito la presenza di un'azione altrui sia un apporto esecutivo indefettibile. Tuttavia, posto che l'appello alla "solidarietà" debba tenersi - non guasta ribadirlo - chiaramente distinto da un'idea di "collettivizzare" l'esistenza del singolo come se fosse "un bene di Stato", poiché sarebbe un'accezione totalmente antitetica rispetto ai valori ed ai principi di un ordinamento liberale e democratico, si osserva che la *solidarietà* desumibile dal testo costituzionale sia traducibile non solamente nel coadiuvare gli altri nell'autodeterminarsi (l'accezione invocata dall'Autore), ma anche nel dovere di intervenire a tutela degli individui a fronte di condotte autolesive che non sono sorrette da una loro scelta libera e consapevole o di casi in cui vi è un dubbio sul fatto che la decisione assunta sia effettivamente tale [cfr. le considerazioni di M. Romano, *Aiuto al suicidio, rifiuto o rinuncia a trattamenti sanitari, eutanasia (sulle recenti pronunce della Corte costituzionale)*, in «Sistemapenale.it», 8 gennaio 2020, pp. 4 sgg.]. Questa ingerenza nella libertà dei singoli è il fondamento delle disposizioni che invocano i doveri di *protezione*, di *garanzia* e giustifica la sopravvivenza di quelle dove si criminalizza la partecipazione di un terzo all'esecuzione di una volontà autolesiva (come nel caso dell'art. 580 c.p. laddove si riferisce anche all'agevolazione) e, sopravvive, nel *paternalismo soft* che ha trovato spazio nell'orientamento della Consulta.

Il rilievo per cui una decisione “alla tedesca” sarebbe difficilmente prospettabile nel quadro dei principi vigenti nell’ordinamento nostrano si ritiene, pertanto, non meramente tautologico. A fronte di un soggetto debole, vulnerabile, ciò che dice la Corte è che è primario cercare di *assistere*, di *curare* e di *prospettare alternative*: tale asserzione, dunque, ad avviso di chi scrive, non dev’essere intesa come un rifiuto assoluto ad ammettere scelte sul *come morire*, ma nel riconoscere che, vista la drasticità delle conseguenze di una richiesta di morte, è necessario che si prevenga qualsiasi forma di abuso o di strumentalizzazione delle decisioni in tal senso, che, spesso, avvengono in contesti di drammatica solitudine e sono il frutto di un insieme di fattori “umani” che possono viziare, alla radice, la richiesta di essere aiutati a smettere di vivere.

Per evitare possibili fraintendimenti, evidenzio, espressamente, che la mia considerazione non è mero richiamo al *pendio scivoloso* (approfondito dettagliatamente nell’opera in esame, pp. 499 sgg.), né tantomeno un’adesione ad una qualche corrente di pensiero che considera la vita un bene *indisponibile*, ma, piuttosto, una presa di coscienza del fatto che per aprire le porte a forme di agevolazione al suicidio e/o di eutanasia consensuale è necessario ricordare a noi stessi che c’è una dimensione sociale, che ci appartiene in quanto membri della collettività, la quale porta con sé il dovere di assistere e tutelare gli altri quando questi non sono in grado di provvedere a loro stessi in modo autonomo. Spaventa, non si nega, il contesto italiano. Troppo disomogeneo anche per quanto riguarda l’accesso a trattamenti e terapie che dovrebbero rientrare nel diritto alla salute *tout court* di ciascuno: impossibile non pensare alla diffusione “a macchia di leopardo” dell’accesso alle cure palliative, che, come noto, sono prodromiche del diritto a morire senza soffrire, che dovrebbe spettare ed essere garantito a chiunque, senza essere ostacolato dal fatto di trovarsi in una regione piuttosto che in un’altra [si veda il *Rapporto al*

Parlamento sullo stato di attuazione della Legge n. 38 del 15 marzo 2010 «Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore», curato dal Ministero della Salute, liberamente accessibile e consultabile online su www.salute.it, in particolare pp. 5 sgg.].

Posto che, parafrasando l'Autore, *l'abuso non esclude l'uso* e che non si può ritenere che la diffusione delle cure palliative sia un *aut-aut* che comporterebbe *in toto* l'eliminazione di ogni richiesta eutanasica (pp. 480 ss.), né che in presenza della possibilità di accedere ad entrambe (come ad oggi *non* è possibile nel nostro ordinamento) si dovrebbe prediligere senza esitazione l'una all'altra superando arbitrariamente la volontà del paziente; occorre, tuttavia, comunque domandarsi, a monte, se l'attuale quadro di disomogeneità sia o non sia un ostacolo. Alla detta domanda, si è portati a rispondere "guardando al presente" in modo positivo nella speranza, volgendo lo sguardo "al futuro", di poter rispondere presto in modo negativo: il superamento dell'attuale situazione si ritiene un tassello necessario da completare prima di aprire le porte ad una legalizzazione di forme di aiuto medico al suicidio e di eutanasia consensuale, al di fuori dei casi già ad oggi non punibili ai sensi della decisione della Consulta. È la stessa Corte che, quando definisce quelle che si sono chiamate le *strette maglie della non punibilità* per il delitto di cui all'art. 580 c.p., invoca dal punto di vista procedurale la l. 219/2017 e, per quello che interessa in questa sede, è centrale il passaggio in cui si afferma il fatto che il medico deve prospettare le alternative; si vuole sottolineare, dunque, che, prima di intervenire con una regola generale e dalla portata estensiva, sarebbe, forse, opportuno, assicurarsi che queste "alternative" ci siano per tutti, indipendentemente dai mezzi personali o, appunto, dal trovarsi in un luogo piuttosto che in un altro. Ciò che si vuole dire è che *una scelta senza alternative* potrebbe dirsi difficilmente una *scelta libera*: ebbene, è in tale prospettiva che si ritiene *preliminare* la

necessità di garantire in modo omogeneo, sia a livello “orizzontale” che “verticale”, la diffusione sul territorio nazionale della possibilità di accesso alle cure palliative.

Il c.d. caso Cappato, come noto, ruota attorno alla vicenda di Fabiano Antoniani (DJ Fabo), che è emblematica anche per la costanza nel cercare di vivere che ha accompagnato la storia del suo protagonista per anni, il quale ha provato in tutti i modi di uscire dalla sua malattia, di trovare una terapia, per poi giungere al doversi rassegnare alla drammatica e inevitabile prospettiva di arrendersi a convivere con un corpo-prigione e, dunque, di non poter far altro che chiedere di esserne liberato definitivamente, con una morte senza attesa; si concorda, perciò, anche con coloro che hanno asserito la difficoltà nel definire a monte suicidaria la scelta di DJ Fabo [cfr. S. Canestrari, *I tormenti del corpo*, cit., 15 sgg.]. Ma “non tutti i casi sono Antoniani”, non tutte le possibili richieste di agevolazione al suicidio rientrerebbero nelle “strette maglie” definite dalla Corte, anzi, ragionevolmente, ne fuoriuscirebbero [G. Fiandaca, *Intorno al bilanciamento in ambito penale, tra legislazione e giurisdizione*, in «disCrimen», 7 dicembre 2020, pp. 13 ss.]. Si ritiene, quindi, necessario domandarsi se, ad oggi, siamo veramente in grado di far sì che la richiesta di “morire” sia trasversalmente una scelta sì estrema ma liberamente voluta (come lo è stata per Fabiano Antoniani) e non rischi, al contrario, di connotarsi come una decisione “etero-imposta” perché manca la possibilità – concreta, non normativa – di percorrere o di “prospettarsi di poter percorrere” una via diversa. Un “tassello”, questo, la cui risoluzione risulta essere indispensabile proprio per pervenire a una piena attuazione del principio di eguaglianza sostanziale (art. 3, 2° comma, Cost.): il fine è quello evitare il paradosso per cui una legge, appunto, volta a consentire la libera autodeterminazione di ciascuno nella morte, aprendo le porte alla morte medicalmente assistita – che troverebbe, quindi, la sua ragion d’essere proprio dalla menzionata disposizione costituzionale, in

combinato disposto con il successivo art. 13 – non si traduca, in concreto, in un mezzo che si fa portatore di disequaglianza.

(c) Mi soffermo su un passaggio di Fornero, che trova, peraltro, la mia piena adesione, in cui definisce in modo chiaro la differenza tra eutanasia consensuale (quella, appunto, rispetto alla quale si propone una legalizzazione) e l'eutanasia non consensuale (necessariamente oggetto di un perentorio divieto): «la beneficenza non è l'aspetto determinante e *primario* dell'eutanasia volontaria, in quanto quest'ultima, per sua stessa definizione, implica, come elemento costitutivo di fondo, la *richiesta* del paziente e quindi il principio del rispetto delle sue scelte di fondo (in breve, del principio di autonomia)» (p. 510).

Si apre, tuttavia, a questo punto una doverosa digressione sulla complessità dell'accertamento della *lucidità* e della *stabilità* della volontà suicidaria che, perché possa valere alla stregua di una manifestazione della libertà di autodeterminazione, deve essere, necessariamente, tale, appunto perché dev'essere *liberamente formata*. Ad avviso dell'Autore, le questioni che concernono la tematica dell'accertamento dell'autenticità della scelta di morire non sono diverse da quelle che si riferiscono a qualsiasi manifestazione di volontà anche, ad esempio, a quella del soggetto che rinuncia/rifiuta un trattamento sanitario (pp. 772 sgg.).

Il discorso, tuttavia, ad avviso di chi scrive, proprio per quell'invito alla *cautela* e all'*attenzione* a tutti i profili che discendono da una possibile legalizzazione del suicidio medicalmente assistito non si ritiene essere *in toto* e *tranchant* risolto e superato da una riflessione per analogia come quella proposta. *Repetita iuvant*, proprio perché mossi da una prospettiva nella quale si ritiene che un'apertura del nostro ordinamento alle pratiche in questione ci sarà, si ritiene doveroso che tutti i profili più problematici siano guardati con la massima attenzione

e questo, senza dubbio, rientra tra gli aspetti *concretamente* più dilemmatici.

Un'apertura all'aiuto medico al suicidio e/o all'eutanasia porta con sé l'interrogativo sul chi possa domandare e poi accedere alle pratiche anzidette. La rosa dei soggetti "potenziali richiedenti", infatti, è composta da una platea di individui che si trovano in condizioni estremamente diverse; vi è sì il caso - che attualmente rientra già nell'area della non punibilità - della persona che si trova (a) affetta da una patologia irreversibile e (b) fonte di sofferenze fisiche o psicologiche, che trova assolutamente intollerabili, la quale sia (c) tenuta in vita a mezzo di trattamenti di sostegno vitale, ma resti (d) capace di prendere decisioni libere e consapevoli, ma vi si affianca anche quello di colui che chiede di essere aiutato a morire pur non essendo nella condizione *sub* (c), ossia di persona tenuta in vita a mezzo di trattamenti di sostegno vitale - si pensi ad esempio al malato oncologico che non ha speranza di guarire dalla propria malattia - e, ancora, quello di un individuo che formula la predetta richiesta perché il male di vivere, come uno stato depressivo perdurante, non gli consente di ritenere la propria esistenza degna di essere vissuta. Depenalizzare o legalizzare differenziando per patologie pare difficilmente e razionalmente prospettabile, poiché si dubita che una "selezione delle patologie" a monte (vuoi nella stessa legge, oppure delegata ad una fonte secondaria) potrebbe dirsi compatibile con il principio di eguaglianza sostanziale, quindi questa poliedricità "potenziale" di situazioni in cui un paziente chiede al medico di essere aiutato a morire sembra essere una conseguenza intrinsecamente correlata ad una apertura normativa. Nella dottrina penalistica, coloro che si sono specificatamente dedicati ad uno studio e ad un'analisi della questione, avvalendosi anche di un dialogo interdisciplinare, concludono che se nel "secondo caso", ossia quello di una persona fisicamente malata (quindi che, richiamando i requisiti elencati dalla Consulta, è (a)

affetta da una patologia irreversibile, (b) fonte di sofferenze fisiche o psicologiche, che trova assolutamente intollerabili e (d) capace di prendere decisioni libere e consapevoli, senza (c), appunto), si può prospettare che, seppur con una certa difficoltà, un accertamento della stabilità e della lucidità della decisione sia possibile, la stessa cosa non può dirsi con riferimento ai “terzi casi” elencati, ossia quelli, richiamando l’espressione la cui paternità si deve a Stefano Canestrari, in cui la richiesta di morire sia la risultante di una condizione in cui la persona vive su se stessa non *i tormenti del corpo, ma le ferite dell’anima* [il riferimento è al titolo e all’analisi presente nel già citato contributo di S. Canestrari, *I tormenti del corpo*, cit.]. A tal proposito, vorrei chiudere la mia riflessione critica rinviando ad un recente scritto, in cui si presenta un dialogo tra psicoanalisi e diritto ed emerge come manchino, in effetti, gli strumenti che consentirebbero di “certificare” una decisione stabile e consapevole nei casi anzidetti [S. Canestrari, M.L. Caproni, *Suicidio e aiuto al suicidio: diritto e psicoanalisi in dialogo*, in «Diritto penale e uomo», 29 gennaio 2021].

Si conclude, dunque, rilevando che la *via della libertà* difesa e argomentata da Fornero è, anche ad avviso di chi scrive, la direzione in cui il discorso dovrà essere trasposto e questo indipendentemente dal fatto che si voglia finire con il riconoscere un diritto o meno; tuttavia, al contempo, preme rilevare che vi sono profili articolati, complessi, che derivano tanto dalla poliedricità delle concezioni etico-morali che animano la nostra società, dalla realtà socio-sanitaria presente nel contesto italiano, quanto dalla portata estrema e definitiva delle pratiche di assistenza medica a morire.

In una prospettiva *de jure condendo* – ribadendo con forza che qualsiasi sia la soluzione futura, al centro delle prerogative dell’ordinamento e della società debbano restare la prevenzione del suicidio, l’assistenza medica e psicologica ai soggetti che soffrono

e che vivono la loro esistenza come un peso “insostenibile” – si è orientati a proporre l’abbandono del termine “eutanasia” (differenziandosi dunque dall’impostazione sul punto sostenuta dall’Autore), carico di significati etico-morali e di accezioni storicamente negative, ampiamente analizzate e descritte nel volume in commento (pp. 543 ss.) dove vengono raggruppate le sue “accezioni improprie”. La prospettiva “alternativa” che si sostiene, in un’ottica trasversale, si affianca a quella di coloro che vorrebbero il superamento anche in altri contesti normativi delle espressioni che presentano connotati morali, a favore di nozioni ispirate da una neutralità concettuale e di uso tecnico-scientifico, quindi anche medico; come nell’ambito della fecondazione eterologa, oggetto di una disciplina che predilige il termine procreazione rispetto a “riproduzione” o, appunto, “fecondazione” [così, L. Risicato, *Laicità, Legislazione e giurisdizione penale negli ultimi trent’anni*, in «disCrimen», 13 gennaio 2020, p. 7].

MATILDE BOTTO

Vincenzo Cuomo
Wozu Heidegger?

L'arte nella (lunga) crisi del neolitico

Aracne, Gioacchino Onorati Editore, Roma 2020, pp. 116, € 11



il bosco sacro

Vincenzo Cuomo
 WOZU HEIDEGGER?

L'ARTE NELLA (LUNGA) CRISI DEL NEOLITICO



ROMANO GASPAROTTI

L'OPERA SENZA MONDO.

*INTERROGAZIONI E RIFLESSIONI SU WOZU HEIDEGGER? DI
 VINCENZO CUOMO*

1. *Heidegger nostro contemporaneo?*
2. *Intrecci aporetici dell'ultraontologia*
3. *Il mondo è dell'uomo*
4. *La verità dell'opera d'arte*

1. Heidegger nostro contemporaneo?

Il libro *Wozu Heidegger?* di Vincenzo Cuomo ha, innanzitutto, il pregio di riaprire la discussione su un saggio heideggeriano – frutto della rielaborazione, pubblicata nel 1950 nel volume *Holzwege*, di una serie di conferenze sull'arte tenute dal filosofo tedesco nella prima metà degli anni '30 – che, da qualche tempo, sembrava addirittura caduto nel dimenticatoio. *L'origine dell'opera d'arte*, dopo il progressivo scongelamento della filosofia heideggeriana iniziato in Europa negli anni '60, aveva riscosso una grande fortuna soprattutto negli anni '80 e '90, da una parte presso gli studiosi di estetica e, più in generale, presso coloro che avevano fatto di Heidegger una sorta di bandiera della filosofia detta continentale in contrapposizione con gli indirizzi analitici in prepotente ascesa e, dall'altra, in special modo nel nostro Paese, presso gli ambienti dell'arte, dell'architettura e addirittura delle scienze e tecnologie della costruzione (Cfr. R. Gasparotti, *Abitare, pensare, fare. Sul dialogo tra prassi filosofica e prassi architettonica dagli anni '70 agli anni '90*,

Roma 1992) affascinati dalla tesi, ivi sviluppata, secondo la quale l'arte è il porsi in opera della verità. Dopodiché, con l'inizio del nuovo millennio, l'interesse degli studiosi e degli accademici nei confronti della filosofia di Heidegger in generale si è andato via via intiepidendo e di quel saggio in particolare quasi non si è più parlato sia a livello di filosofia estetica sia nel mondo dell'arte. È come se la sentenza derridiana secondo la quale il saggio si inserisce a pieno titolo nel ciclo di quelle «grandi narrazioni sull'arte» (J. Derrida, *La verità in pittura*, Roma 1981), che hanno caratterizzato la modernità post-settecentesca, unita alla non incoraggiante constatazione del fatto che l'opera artistica più recente a cui si riferisce espressamente il filosofo tedesco è quella di Van Gogh, avesse finito per relegare l'heideggeriana *Erörterung* ed *Erläuterung* sull'arte al di qua dei margini delle questioni cruciali del contemporaneo. E invece il libro di Vincenzo Cuomo rilegge non solo quel saggio, ma a partire da esso, l'intero complesso della galassia del pensiero heideggeriano, proprio nella luce del contemporaneo e a partire dalle problematiche urgenti, tanto filosofiche quanto artistiche, che maggiormente stanno a cuore all'autore.

2. Intrecci aporetici dell'ultraontologia

Wozu Heidegger? dipana un paziente e rigoroso lavoro ermeneutico, che si realizza in una "esposizione" – secondo l'accezione plotiniano-porfiriana del termine – della filosofia heideggeriana dalle marcate componenti decostruttive, la quale sfocia in una sorta di riappropriazione dal carattere postproduttivo.

Molte e di peso sono le questioni sollevate e discusse. Ci soffermeremo, in quest'occasione, sulla costellazione tematica più rilevante, ovvero sul nesso tra l'heideggeriano progetto ultraontologico, il senso della verità, la Tecnica e il destino dell'opera d'arte.

Il filosofo tedesco intese ripensare – inizialmente attraverso la riappropriazione e radicalizzazione del metodo fenomenologico appreso dal maestro Husserl – l'Essere, al di là tanto della sua declinazione onto-teo-logica, che la tradizione occidentale dominante ha finito per identificare al *Summum Ens*, nell'oblio della “differenza ontologica”, quanto di ogni forma di neoparmenidismo, ovvero la via coraggiosamente intrapresa da Emanuele Severino a partire dagli anni '50, proprio in un serrato confronto con l'*Überwindung* heideggeriana e l'attualismo gentiliano (Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Milano 1994).

Innanzitutto, Cuomo rileva, nei modi attraverso i quali il filosofo tedesco ripensa il nodo metafisico-ontologico, un vero e proprio intreccio aporetico. “Essere”, infatti, a volte sembra indicare il *proprium* esistenziale della dimensione umana in quanto tale, ovvero l'orizzonte del *Dasein*, altre volte il “mondo simbolico”, nel quale e in virtù del quale l'Esserci, com'è scritto nella *Lettera sull'umanismo*, viene a *ek-sistere*, ovvero a proiettarsi fuori di sé e, altre volte ancora, l'assolutamente Altro in un'accezione kierkegaardiana. Inoltre, nel trattare l'avvento epocale della civiltà della tecnica, in quanto compimento della metafisica (omni e iper) onticizzante nei modi della *Seinsvergessenheit*, Heidegger, da un lato, afferma che «dell'essere non è più niente», mentre, dall'altro, continua a parlare di «epoche della storia dell'essere» e a considerare quella della Tecnica un'epoca destinalmente inviata dall'essere stesso. Infine, nella prospettiva dischiusa dai *Beiträge* e incentrata sull'*Ereignis*, quest'ultimo a volte sembra coincidere con l'essere ultrametafisicamente pensato e altre volte, invece, costituire l'*arché* dell'essere stesso, nel sostituirsi così di un'articolazione ternaria, se non addirittura implicitamente trinitaria, alla dualità ontologico-ontica essere/ente (p. 76 e sgg.).

La prospettiva ermeneutica assunta e applicata da Cuomo – che non vuole cadere in alcuna forma di problematicismo fine a se stesso –

non intende stare nelle oscillazioni, ma si propone di risolverle, trasponendole nella linearità di un percorso il più coerente possibile non a livello meramente formale, bensì in relazione alla possibilità di saggiare l'eredità dell'elaborazione di pensiero heideggeriana nel campo delle tendenze non solo oltreumanistiche, ma anche post-antropocentriche, che stanno emergendo da qualche tempo nel dibattito filosofico contemporaneo. Pertanto, il punto di fuga heideggerianamente più congruente e fecondo, per non farsi vanamente risucchiare dall'aporia ultraontologica, sembra dischiudersi, per Cuomo, nel considerare la metafisica e la Tecnica non come oblio dell'essere *tout court*, bensì come dimenticanza – e non nientificazione – dell'essere in quanto pura *arché* possibilitante, ovvero come «l'oblio(...)della assoluta contingenza e imprevedibilità delle origini della *Lichtung*» (p. 77). Vale a dire nel senso della dimenticanza di ciò che Heidegger, nello scritto *Vom Wesen der Wahrheit*, presenta come “libertà” quale essenza della verità. Attraverso il compiuto globalizzarsi della *Machenschaft* insita nella Tecnica, di conseguenza, la metafisica, dalla quale il *Ge-stell* proviene, finisce per autonegarsi, come il filosofo tedesco afferma più volte, in virtù della irresistibile tendenza, da parte di ogni impresa tecnica, di ridurre, sino a colmare, qualsiasi forma di separazione e trascendenza più si procede nella realizzazione della tecno-natura a opera delle tecnoscienze. Ecco perché, ne conclude Cuomo, è proprio grazie al dispiegarsi della Tecnica – «là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva» (Hölderlin) – che possono maturare le condizioni epocali per un ritorno alle origini, il quale si annuncia quale “nuovo inizio”, nella misura in cui, da un lato, è immune da ogni astratta trascendenza e, dall'altro, lasciando emergere l'incalcolabile e il gigantesco, ovvero ciò che si sottrae a ogni misurazione e a ogni pianificazione, risveglia il senso purificato della verità come *alétheia* e mistero. Una volta coerentizzato il pensiero di Heidegger all'interno di tale prospettiva, ne conclude

Cuomo, «l'essere sarebbe l'orizzonte di verità all'interno del quale gli enti vengono innanzitutto compresi» (p. 78). Il non abdicare di fronte all'aporia ontologica è affidato, dunque, al disobliarsi, in virtù del compiersi totalizzante della Tecnica, del senso della verità quale *alétheia* e mistero. L'operazione ermeneutico-attualizzante messa all'opera da Cuomo dà, così, il massimo risalto possibile al nesso cruciale tecnica-verità, nel quale è necessariamente implicata la questione dell'opera d'arte.

La prospettiva adottata risulta fortemente innovativa, rispetto alle interpretazioni più assestate del pensiero heideggeriano, nella misura in cui non considera l'heideggeriana "filosofia dell'arte" come un'applicazione o un corollario del ripensamento della metafisica, bensì come la principale via di accesso al nucleo più fecondo e attuale dell'intera *Besinnung* heideggeriana.

Rispetto a tutto ciò, se abbiamo ben inteso, poniamo innanzitutto due domande. La prima radicale: perché voler decidere a ogni costo l'oscillazione? E se essa costituisse la disposizione della potenza naturale stessa del pensare, nonché ciò che immerge quest'ultimo nelle variabili atmosfere della vita intelligente, al di là dell'esclusività dell'anima razionale e del mondo umano, troppo umano? (Cfr. R. Gasparotti, *Le inafferrabili oscillazioni del fare. La caduta del pensare*, 2019; e Id., *L'immagine iconoclastica e l'assoluto mediale. Metafisica dell'interfacciarsi*). E se il pensare, proprio in quanto sottratto alle sue costitutive e vitali oscillazioni, divenisse inevitabilmente un esercizio metafisico (secondo l'accezione negativa del termine), ovvero ipostatizzante, astrattamente diairetico, teleologico e ideologico? La seconda domanda ha un carattere più specifico: siffatta linearizzazione degli ondivaghi sviluppi dell'*Andenken* heideggeriano consente realmente e sino in fondo il portarsi oltre l'intreccio aporetico legato alla questione metafisico-ontologica? Chiariamo: se quello di *alétheia* in quanto *Unverborgenheit* è il movimento, perpetuamente rinnovantesi, attraverso il quale qualcosa viene a

manifestarsi, ri-velandosi nel suo originario e costitutivo nascondimento, ciò che si manifesta e manifesta rivelandosi – e quindi ritraendosi *nell'*apparire di ogni essente manifesto – non è, per Heidegger, l'Essere stesso? È l'essere medesimo nella misura in cui si comporta attivamente come Soggetto onto-teo-logico originario, dal cui fare o non fare dipende la sorte degli enti mondani. E l'oscillazione, a questo punto, ricomincia. Infatti, per un verso, la verità come *alétheia* sembra concernere essenzialmente il *Dasein*, sia pure nella misura in cui esso è “ingaggiato” dall'Essere, senza esserne né il signore, né il produttore, bensì il *medium* investito del compito di assecondarne il manifestarsi, come si evince dal cosiddetto “primo Heidegger”. Per altro verso, come maturato in seguito alla “svolta” degli anni '30, essa appartiene propriamente all'*Ereignis* quale libertà dell'*Ereignung*. Con il conseguente riproporsi dell'indecidibilità della questione già rilevata da Cuomo: qual è il rapporto dell'*Ereignis* con l'essere e con il *Dasein* stesso?

L'elaborazione sviluppata in *Wozu Heidegger?* cerca di uscire dall'*impasse* riconoscendo che il limite generale della ricerca filosofica heideggeriana sta nel fatto che il filosofo tedesco è rimasto invischiato in una prospettiva legata all'«abitare una casa del linguaggio in grado di “dire” il “fuori”, in grado di trasporre (come direbbe Sloterdijk) il pericolo *dentro* la casa simbolica; perché la funzione simbolica non è stata mai altro che questa: quella di arginare il terribile e di “dire” l'indicibile. Ma forse, nell'epoca della Tecnica, sarebbe stato necessario portare avanti il movimento contrario» (p. 88). Ulteriori domande: tale movimento contrario, come accade in tutti i meri rovesciamenti, non condivide la medesima matrice di ciò che è rovesciato e non resta, quindi, comunque, un modo di *dire* ciò che non viene detto e di pensare il non pensato? E se, invece, l'intreccio ontologicamente aporetico lucidamente denunciato da Cuomo dipendesse dal fatto che Heidegger, nonostante gli sforzi evidenti, non è mai riuscito a liberarsi dai

vincoli di un metodologismo logocentrico dal carattere metafisicamente, idealisticamente e teologicamente metaempirico, nonché aprioristicamente inferenzialistico? È nota l'enfasi che l'esperienza filosofica heideggeriana ha sempre attribuito al suo realizzarsi quale "cammino verso" una meta trascendente mai attualmente raggiunta e, in linea di principio, irraggiungibile, per quanto anticipata nella sua pura datità *abscondita* dalla prospettiva intenzionalmente scopica e pre-veggente di un pensante-essere-pensato, che, in fondo – nonostante le velleità heideggeriane di sperimentare, in una certa fase, un pensare puramente poetante – mantiene, in fondo, tutte le caratteristiche discorsive e logico-semiotico-semantizzanti di quella che Benjamin aveva definito «lingua degli uomini» (*Angelus Novus*). Di conseguenza, quello di Heidegger resterebbe, sotto questo punto di vista, un sistema di pensiero metafisicamente umanistico e metafisicizzante – senza alcun *ultra* – nella stessa accezione del termine, che il filosofo tedesco aveva ricavato e rigorizzato a partire dalla sua lettura dell'opera di Nietzsche e pertanto profondamente affetto da quella che quest'ultimo aveva chiamato malattia. A tale proposito, il metodologismo fenomenologico non solo applicato, ma addirittura sbandierato dal cosiddetto "primo Heidegger" da un lato conferma in pieno ciò e, dall'altro, palesa, nel contempo, tutta la sua costitutiva impotenza nel cogliere l'Oggetto/Soggetto anticipato aprioristicamente e inferenzialmente sul piano metaempirico.

Se, inoltre, heideggerianamente il domandare costituisce la più profonda *pietas* del pensare, la domanda – prima e dopo la presunta *Kehre* – viene a essere posta come ciò che è dettato e guidato dalla Risposta originariamente domandante, nonché da sempre e per sempre già data. La Risposta c'è già e attende nella trascendenza. E se anche, come scrive Heidegger «per la domanda fondamentale(...)», l'essere non è una risposta né un ambito in cui rispondere, ma ciò che più di tutto è degno di domanda» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*), ciò che è in primo luogo degno di essere domandato, da

valorizzarsi «come ciò che non può essere mai in alcun modo dominato» (*ibid.*) non è, per l'appunto, questo o quel significato, bensì, nel senso trascendentale, il Significato di tutti i significati, ovvero l'equivalente dell'Idea platonica. O, se vogliamo, l'essere come sommo ente o super-ente metaempirico e trascendente. Non "l'ultimo Dio", ma nietzschianamente Dio, il Dio della metafisica. Insomma, l'ontoteologia cacciata dalla finestra ritornerebbe per la porta principale, rendendo il filosofare di Heidegger l'ennesima nota a margine su Platone a ulteriore conferma della nota sentenza di Alfred North Whitehead.

3. *Il mondo è dell'uomo*

L'esposizione attualizzante di Cuomo vuole uscire costruttivamente da ogni deriva aporetica e cerca di farlo utilizzando come chiave ermeneutica privilegiata le posizioni più recenti di Peter Sloterdijk, o meglio l'interfacciamento tra la filosofia di Sloterdijk e la teoria dell'iperoggetto di Timothy Morton. Le armi in questo caso utilizzate da Cuomo rischiano, però, di essere piuttosto spuntate. La sferologia di Sloterdijk, infatti, appare al di sotto della radicalità del pensiero heideggeriano, nel suo essere ancora esplicitamente incentrata sulle dinamiche metafisico-logicistiche legate dell'archiopposizione dentro/fuori, la quale per Nietzsche – la cui opera, non dimentichiamolo, costituì a lungo la palestra di pensiero di Heidegger stesso – è proprio uno dei contrassegni dell'ordine iperapollineo del cosmo metafisico, che non ha ancora conosciuto e metabolizzato la morte di Dio. Se quindi il simbolico – come riconosce Cuomo – consiste nelle pratiche del dire il fuori addomesticandone così il carattere inquietante e pericoloso, rovesciare la prospettiva, cercando di dire il dentro a partire dal fuori – oltre che testimoniare quanto già si è criticamente rilevato poc'anzi – sembrerebbe indicare proprio ciò che si ripropose di fare Heidegger dopo la presunta svolta: dire il

Dasein e tutto il dicibile a partire dall'Essere stesso quale assolutamente Altro.

La prospettiva di Morton, a sua volta, se da un lato ha il merito di aver messo in luce l'impianto criticistico-kantiano caratterizzante il pensiero di Heidegger e di averne denunciato l'idealismo di fondo, sia prima che dopo la svolta, dall'altro propone come alternativa positiva il realismo di Graham Harman declinato nella nuova prospettiva degli iperoggetti. Come vengono definiti questi ultimi? «Non semplici costrutti mentali(o ideali), ma entità reali, la cui essenza ultima è preclusa agli esseri umani» (T. Morton, *Iperoggetti*, Roma 2018). Essi così «fungono da piattaforma per pensare ciò che Harman definisce oggetti in generale» (*ibid.*).

Vale a questo punto la pena di chiedersi: idealismo e realismo sono davvero prospettive alternative e reciprocamente escludentisi? Il realismo, al pari dell'idealismo, non è, forse, frutto del medesimo pensiero onto-teo-logico incentrato su un originario Supersignificante – il quale si rivela nascondendosi e ritraendosi – e totalmente dipendente da esso? Morton, oltretutto, usa il più tipico linguaggio metafisico, parlando espressamente di «essenza ultima dell'iperoggetto», la quale necessariamente sfugge a ogni umano coglimento e possesso, nella riproposizione di una prospettiva di pensiero, nella quale l'iperoggetto realistico viene presentato e definito come l'equivalente, solo un po' più aggiornato linguisticamente, della Cosa in sé kantiana. E allora se, sin dall'inizio degli anni '50, Emanuele Severino, anticipando il rilievo di Morton, sosteneva che la metafisica heideggeriana era fortemente debitrice nei confronti della prospettiva criticistica kantiana, alla quale restava legata, potremmo concluderne che, più di cinquant'anni dopo, nemmeno il realismo di Morton si è liberato da tale ingombrante vincolo, nel suo fondare la teoria dell'iperoggetto su, per dirla con Severino, «un'inferenza che conduce a qualcosa di non appartenente alla totalità dell'essente

originariamente manifesto e che dunque è inferenza metafisica, metaempirica» (E. Severino, *op. cit.*).

Anche rispetto alle questioni legate all'arte, che sono al centro del saggio heideggeriano *L'origine dell'opera d'arte*, Cuomo decide di dare pieno credito a Morton, sino al punto di esplorare sino in fondo l'ipotesi sollevata ancora dal filosofo inglese, secondo la quale se si eliminasse dal pensiero di Heidegger la concezione razionalistico-ontologica, che assegna il Mondo esclusivamente agli esseri umani, questa filosofia darebbe adito non solo a una inedita prospettiva onto-ecologica, ma anche alla comprensione e piena legittimazione di «buona parte delle più interessanti e avanzate sperimentazioni artistiche contemporanee» (p. 94).

Nel mettere così in risalto la natura profondamente ecologica dell'arte in quanto tale, come suggerito già nel 1970 da Gene Youngblood (*Expanded Cinema*, Bologna 2013), come ricorda Cuomo, il risultato sarebbe che «lo “spazio umano” risulterebbe necessariamente parte di interconnessioni parassitarie (simbiotiche e/o predatorie), per niente rassicuranti, ma che sono state, e sono, le condizioni (contingenti) della sua comparsa e sopravvivenza» (p. 102).

Il fatto è che, in e per Heidegger, la “partizione ontologica” tra l'avere un mondo, l'essere povero di mondo e l'essere senza mondo non solo c'è, ma svolge un ruolo imprescindibilmente fondante.

4. La verità dell'opera d'arte

Ciò che riteniamo più interessate del percorrimiento di questo classico ragionamento per assurdo sta, piuttosto, nel fatto che Cuomo, mettendo in luce ciò che molti interpreti heideggeriani anche assai autorevoli non hanno colto o non hanno saputo valorizzare, distingue, nel testo dell'*Ursprung*, tre momenti epocali dell'opera d'arte: quella sacra, quella sradicata e quella moderna. L'opera d'arte sacra è quella che sorge nell'età mitico-religiosa in quanto legata al senso dominante del *sacer* (che non è il *sanctus*). Il

secondo momento è quello in cui l'opera si presenta sradicata «da tutte le sue relazioni con ciò che è diverso da essa, in modo da lasciarla requiescere su se stessa, unicamente per sé» (M. Heidegger, *Holzwege*). L'opera d'arte moderna, infine, è quella che si è lasciata definitivamente alle spalle, come *perfectum*, ogni legame con luoghi, mondi, significati, in modo da venirci incontro nella modalità dello *Stoss*, ovvero dell'«urto» senza violenza. Questa è la condizione dell'opera d'arte nell'epoca della Tecnica compiutamente realizzatasi su scala globale nella nientificazione dell'Essere. Una nientificazione, che – oltre Heidegger e malgrado Heidegger – non è, però, un accadimento epocale coincidente con un determinato periodo dell'umana storicità, ma un processo che si realizza e continuamente si rinnova grazie alla superpotenza dell'opera d'arte. L'arte, pertanto, non è epifenomeno, né mera conseguenza della nientificazione ontologica, bensì agisce come decisivo *shifter* della nientificazione stessa intesa quale processo sempre in corso d'opera.

E se fosse proprio questa la chiave d'uscita non solo dalle aporie ultraontologiche, ma anche da ogni forma di ontoteologismo metafisico? L'arte come mettersi all'opera della nientificazione dell'essere e quindi anche della sua metaempirica trascendenza attraverso gli effetti e gli affetti del *lavoro* di opere creative senza soggetto, senza oggetto, senza significato e senza mondo. E quindi anche senza più né dentro né fuori, dal momento che il dentro e il fuori sono sempre inerenti e relativi a un mondo. L'arte nel contemporaneo, in questa prospettiva, non sarebbe, quindi, altro che il porsi performativamente all'opera di un fare non poieticamente produttore, la cui «urtante» potenza è analoga a ciò che Nietzsche aveva denominato nichilismo attivo. Un'arte che, quindi, non è *poiesis*. Né *poiesis*, né *poietiké téchne*. Ma solo pura *praxis*, prassi ritmico-poliritmante senza soggetto, senza oggetto e senza mondo, nel metamorfico e pulviscolante vibrare e pulsare della *mixis*. Una prassi per-formante – secondo il modello della

musica e della danza (R. Gasparotti, *L'amentale. Arte, danza e ultrafilosofia*, 2019) – i cui *urtanti* processi non sono altro che accenti del puro ritmarsi e modularsi dell'energia di una Mescolanza priva di sé e priva di mondi, nell'oscillante continuità del possibile interfacciarsi di tutto con tutto, senza provenienza e senza destinazione alcuna.

L'arte, dunque, quale porsi all'opera della verità non già dell'ente, bensì dell'immagine nella sua intima natura iconoclastica e assolutamente mediale.

ROMANO GASPAROTTI insegna Fenomenologia dell'Immagine presso l'Accademia di Belle Arti di Brera di Milano

romanogasparotti@fadbrera.edu.it

NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a
redazione@scienzaefilosofia.it
in formato Word con le seguenti modalità:

Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 12 Interlinea: 1,5

Le note vanno inserite a fine testo con:
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Note

Norme generali

a) *Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"

b) *Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.

c) *Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.

d) *Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.

e) *L'anno di edizione*. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.

Esempio:

¹ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

² A. Caronia, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.

³ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.

⁴ G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

⁵ P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

⁶ G. Macchia, *Il paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961², p. 12. ["²" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "op. cit." (in corsivo), "ibid." o "Ibid." (in corsivo).

Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).

Esempio:

¹² A. Caronia, *Il Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":

Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).

Esempio:

¹ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "op. cit." (in corsivo):

Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà “cit.”.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230.

⁴ Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.

⁵ P. Piovan, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.

[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da “cit.”; la Nota “6” sarà dunque]:

⁶ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.

In sostanza, “*op. cit.*” sostituisce il titolo dell’opera (è questo il motivo per cui va in corsivo) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in corsivo).

- Casi in cui si usa “*ibid.*” o “*Ibid.*” (in corsivo):

a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.

² *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].

[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:

³ *Ibid.*, p. 240.

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 12.

b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi). Esempio:

¹ F. Galiani, *Della moneta* (1750), in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerri, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.

² Id., *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sostituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerri, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].

c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l’esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:

Esempio:

¹ G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.

² P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un’opera.

Esempio:

¹ Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell’edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l’anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.

Esempio:

¹ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell’edizione originale tra parentesi, e l’editore della traduzione preceduto dall’abbreviazione “tr. it.”, “tr. fr.” ecc.

Esempio:

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.

² Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:

Autore, Titolo del saggio, indicazione “in” seguita dal titolo della rivista tra *virgolette basse*, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all’indicazione del mese), numeri delle pagine.

Esempio:

¹ D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d’arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

Citazioni

Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:

- 1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
 - 2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «XXXXXX»
- Nel caso 2) un'eventuale citazione nella citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx "XXXXXX"»

Segno di nota al termine di una citazione

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»².

Congiunzioni ("d" eufonica)

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".

È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

Bibliografie

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

Avvertenza sulle note

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

Titoli e Paragrafi

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

S&F_scienzaefilosofia.it

ISSN 2036 _ 2927

www.scienzaefilosofia.it