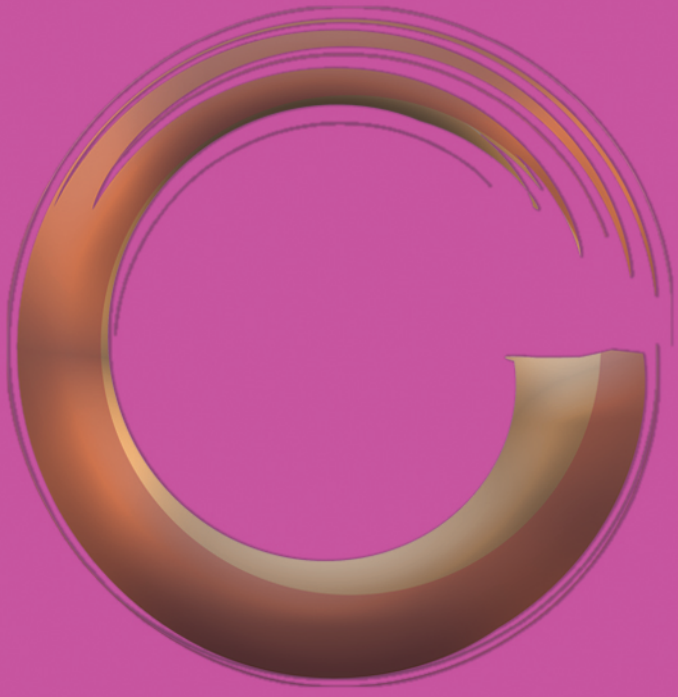
S&F_scienzaefilosofia.it

SCIENZA&FILOSOFIA

n. 35_2026



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"

GIOVANNI COVONE
Docente di Astrofisica _ Università degli Studi di Napoli Federico II

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

GRAZIANO LINGUA
Professore di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Torino

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

LUCA LO SAPIO
Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino

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

ALESSANDRO MINELLI
già Docente di Zoologia _ Università degli Studi di Padova

MAURIZIO MORI
Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino

TELMO PIEVANI
Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca

VALLORI RASINI
Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

ROBERTO REVELLO
Docente presso l'Università dell'Insubria

† STEFANO RODOTÀ
Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

GIACOMO SCARPELLI

Sceneggiatore cinematografico e storico della filosofia e delle idee, insegna all'Università di Modena e Reggio Emilia. È Fellow della Linnean Society of London e della Royal Geographical Society

SETTIMO TERMINI

già Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo

NICLA VASSALLO

Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova

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 départment 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 hebraïques Universite Paris-8, France

DIEGO LUCCI

Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria

MAX STADLER

Professur für Wissenschaftsforchung, 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 (VICEDIRETTORE – COORDINATORE DI REDAZIONE)
Università degli Studi di Torino

CRISTIANO CALÌ
Università degli Studi di Torino

TERESA CAPORALE
Università degli Studi di Napoli_Federico II

VIOLA CAROFALO
Università degli Studi di Napoli_L'Orientale

FEDERICO COMOLLO
Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia (IUSS)

ROBERTO CORSO
Università degli Studi di Napoli_Federico II

MARIO COSENZA
Università degli Studi di Napoli_Federico II

CRISTIAN FUSCHETTO
Giornalista_Divulgatore scientifico

FABIANA GAMBARDELLA
Università degli Studi di Napoli_Federico II

ALESSIA GIFUNI
Università degli Studi di Napoli_Federico II

LUCA MANDARA
Università degli Studi di Napoli_Federico II

MATTIA PAPA
Università degli Studi di Napoli_Federico II

DELIO SALOTTOLO
Università degli Studi di Napoli_L'Orientale

ALESSANDRA SCOTTI
Università degli Studi di Torino

VALERIO SPECCHIO
Università degli Studi di Napoli_Federico II

ALDO TRUCCHIO
Università degli Studi di Salerno

Scienza&Filosofia 35_2026, Rivista di Fascia A per i settori 11/C1, 11/C2, 11/C3 dal 2019, da marzo 2009 sempre online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, si adatta 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.

Scienza&Filosofia è più di un incrocio disciplinare o di un'area nella quale far convergere temi e interrogativi. Le innovazioni tecnico-scientifiche sono incalzanti: occorre lavorare criticamente sul presente e aprire discussioni che coinvolgano non solo questioni teoretiche, ma anche l'etica applicata e l'analisi delle narrazioni collettive. Ci proponiamo dunque di rispondere alle sfide poste dagli sviluppi della biomedicina e delle nuove tecnologie attingendo alle scienze umane e sociali, di promuovere il confronto sugli scenari sociopolitici che si prospettano e di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica.

I Fascicoli saranno strutturati in un Dossier, nel quale saranno ospitati contributi relativi a un tema scelto, e una macro-sezione, denominata Contributi, indipendente dal tema del Dossier che raccoglierà i contributi relativi alle seguenti aree tematiche:

- **Storia** Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza
- **Antropologie** Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale
- **Etiche** Riflessioni su temi di etica applicata
- **Linguaggi** Riflessioni su temi di Filosofia della scienza
- **Alterazioni** Riflessioni sulle trasformazioni dell'umano sotto la spinta delle nuove tecnologie
- **Arte** Intersezioni tra filosofia, scienza e mondo dell'arte.

A queste si aggiunge una sezione dedicata alle Recensioni che potranno riguardare sia il tema scelto per il Dossier sia temi di rilievo scientifico-filosofico.

A esclusione delle figure che integrano gli articoli, le immagini che accompagnano i singoli contributi saranno selezionate sulla base delle preferenze estetiche della Redazione.

In rete, giugno 2026

INDICE

Le immagini d'apertura ai singoli articoli – coperte da copyright – che appaiono in questo numero, sono di ANGELA MELITO, cui va il nostro ringraziamento per aver pensato e creato le immagini, legando la sua arte al tema discusso nel Dossier (https://angela-archive.com/)

Normale, patologico e dintorni **1**

Dossier

Emilia Marra (a cura di) 7
Introduzione

Andrea Cavazzini 16
Dal vivente alle forme di vita. Georges Canguilhem e la critica dell'oggettività

Stefano Pilotto 33
I valori, la tecnica e l'errore. Canguilhem e lo statuto della conoscenza scientifica

Filippo Domenicali 49
Georges Canguilhem: marxismo e filosofia dei bisogni

Charles Wolfe, Atiogbé Jacques Koudjodji 72
Lire Canguilhem en vitalomarxiste

Giulia Gandolfi 102
Reducing the pathological: Types of Reduction in Georges Canguilhem's

Luigi Grisolia 127
Dalle norme sociali alle norme biologiche. Il normale e il patologico oggi

Carlo de Conte 155
Errore, mostro, invenzione. La teratologia come paradigma per una filosofia della tecnica

Francesca Novo 173
Per un'epistemologia della plasticità

Marco Catania, Andrea Zoppis 196
Il "meraviglioso a rovescio". Il mostruoso tra normatività, istituzione e tecnicità in Canguilhem e Simondon

Nicolò Cuccia 216
Norme della vita, tecnica della cura. Canguilhem e Stiegler di fronte alla medicina digitale

Flavia Maffei 233
I viventi e i loro ambienti. Canguilhem, Lestel e la soggettività animale

Contributi

Andrea Osti 254
L'origine delle tecniche e la vita buona. Sul primitivismo di Platone

Mario Cosenza 284
Una versione della teoria critica. Hartmut Rosa: accelerazione, alienazione, risonanza

Hartmut Rosa (ed. by Mario Cosenza, Alessia Gifuni) 317
Interview on *Tuning Back to the World. From Alienation to Resonance*

Alberto Bardi 337
Gödel's Incompleteness in the History of AI. Proof, Performance, and Change of Epistemic Norms

Gianluca Giannini 357
La macchina mutevole e l'uomo. A margine dell'Enciclica Magnifica Humanitas

Mauro Penoncelli 375
Antiprocreazionismo politico. Una proposta di revisione materialista del rigezionismo

Aimi Hamraie, Kelly Fritsch (tr. by Lavinia Marziale, Chiara Montalti) 409
Manifesto per una tecnoscienza crip

Samuele Ialenti 454
La matematica come fede e strumento

Francesca Romana Petroselli 485
Tra sguardo e volo. Etologia applicata e comunicazione evoluta nei rapaci: una cartografia del sentire

Serena Procopio 503
Dove esistono le chimere. Una lettura decostruttiva dell'identità nello xenotrapianto

Recensioni

Konrad Lorenz 522
L'altra faccia dello specchio
Adelphi, Milano 1991

Alberto Giovanni Biuso 529
Chronos. Scritti di storia della filosofia
Mimesis, Milano-Udine 2023

Mauro Carbone, Graziano Lingua 536
Antropologia degli schermi. Mostrare e nascondere, esporre e proteggere
Luiss University Press, Roma 2024

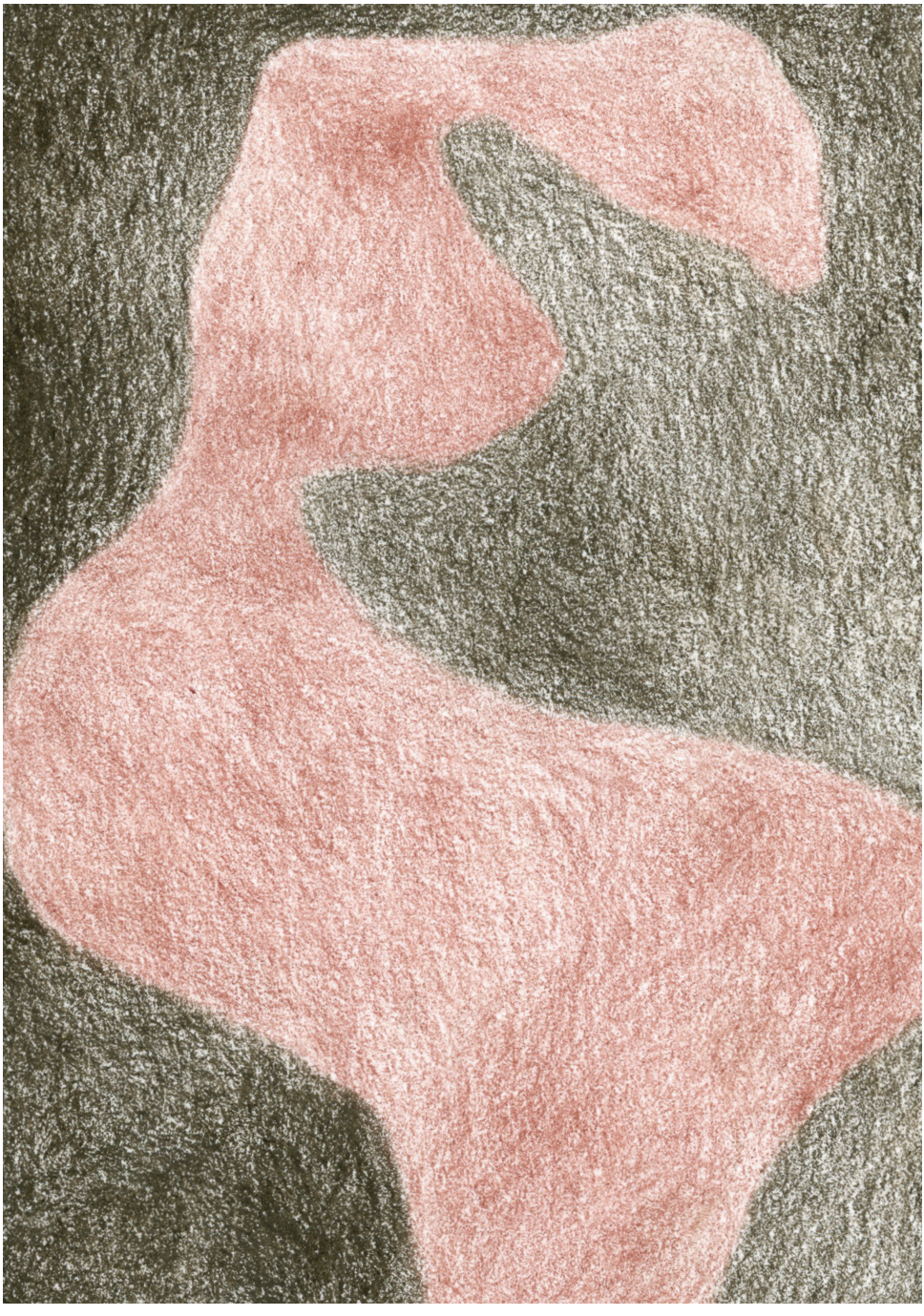
Robin Dunbar 550
Come la religione si è evoluta e perché continua a esistere
Mimesis, Milano-Udine 2024

Peter Sloterdijk 556
Non siamo stati ancora salvati. Saggi dopo Heidegger
Tlon, Roma 2024

Gianfranco Basti 578
Filosofia della natura e della scienza. I fondamenti
Aracne, Roma 2025

Paul Guillibert 589
Sfruttare i viventi. Un'ecologia politica del lavoro
Ombre Corte, Bologna 2025

Pasquale Troncone 609
Stato normativo diffuso e diritto penale
Editoriale Scientifica, Napoli 2026



NORMALE, PATOLOGICO E DINTORNI

Paolo Amodio, Luca Lo Sapio

paolo.amodio@unina.it, luca.losapio@unito.it

1. ***A piccoli passi verso il completamento del nuovo assetto della Rivista***
2. ***Il Dossier, la sezione "Contributi" e le recensioni***

ABSTRACT: ***NORMAL, PATHOLOGICAL, AND SURROUNDING***
The following introduction presents Issue 35 of SCIENZAEFILOSOFIA. As this is the last issue to follow the usual editorial guidelines, starting with the next Issue, we will transition to a more user-friendly citation system in line with the journal's international standards.
*The dossier contains a rich selection of papers dedicated to Georges Canguilhem, a French epistemologist and philosopher who ranks among the great thinkers of the twentieth century, though he remains relatively little studied in Italy. His contributions have been fundamental to both the philosophy of medicine and medical anthropology. Ten other papers follow in the "Contributions" macro-section, ranging from the topic of xenotransplantation to the ethical issues raised by the papal encyclical *Magnifica Humanitas*. The issue concludes with a rich selection of book reviews.*

KEYWORDS: New citation style, Tradition, Innovation, George Canguilhem, Surroundings.

> La fisiologia non può definire oggettivamente il normale, essa deve riconoscere l'originale normatività della vita. Non c'è una scienza biologica del normale
>
> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*

* Paolo Amodio, *Professore Ordinario* di *Filosofia Morale* (Università degli Studi di Napoli Federico II). Luca Lo Sapio, *Professore Associato* di *Filosofia Morale* (Università degli Studi di Torino).

1. *A piccoli passi verso il completamento del nuovo assetto della Rivista*

Con il Fascicolo 35 si conclude ufficialmente il vecchio corso di SCIENZAEFILOSOFIA. Dopo il rinnovamento del sito e la nuova veste grafica dei Fascicoli, diamo il nostro addio anche al sistema di citazione che ha accompagnato la Rivista dal 2009, per ben 18 anni. Dal Fascicolo 36, come è possibile constatare dalla Sezione "Collabora con noi", e come avevamo anticipato nell'editoriale del Fascicolo 34, sarà adottato un sistema di citazione più agile, l'Harvard style. Questa decisione è ispirata sia da una idea di continuità che da una idea di trasformazione e innovazione. Fin dai suoi esordi SCIENZAEFILOSOFIA ha desiderato proporsi come Rivista capace di intercettare le novità offerte dalla rete e dalla Rivoluzione digitale. Da qui la decisione del Direttore, Paolo Amodio, di non prevedere una edizione cartacea. Tuttavia, il passaggio all'Harvard style non è solo un omaggio allo spirito delle origini, una novità nella mera continuità ma vuole anche segnalare – con l'allineamento al format che molte altre Riviste, soprattutto internazionali, adottano – un nuovo corso nella direzione dell'internazionalizzazione. La struttura del Fascicolo, come gli *aficionados* avranno constatato già dalla lettura del Fascicolo 34, è stata semplificata, prevedendo ora oltre al Dossier, una Macro-sezione che ospita contributi relativi alle seguenti aree tematiche: storia e filosofia della scienza, etiche applicate e Filosofia morale, Rapporti tra filosofia e arte e tra filosofia e scienze. Chiude come sempre una sezione dedicata alle Recensioni

2. *Il Dossier, la sezione "Contributi" e le recensioni*

Che dire di questo Fascicolo? Partiamo dal Dossier curato da Emilia Marra. Ospita ben undici contributi ed esplora, da molteplici angolature, la figura di Georges Canguilhem. Si tratta di uno dei maggiori pensatori del Novecento il cui lavoro ha ispirato filosofi del calibro di Michael Foucault e Gilbert Simondon. Sebbene la sua influenza sull'antropologia medica, la filosofia della scienza e della medicina e, più nello specifico, sul dibattito relativo alle nozioni di salute e malattia sia stato determinante, non sono molti, almeno in Italia,

ad occuparsi diffusamente del suo pensiero. Potremmo dire che si tratta di uno dei *grandi pensatori* del Novecento a cui non sempre viene riservato il giusto tributo. Rimandiamo chiaramente alla lettura dell'editoriale di Emilia Marra per avere una idea più precisa dei contenuti del Dossier[1].

Veniamo ora agli altri Contributi. Apriamo con l'articolo di Andrea Osti *Sul primitivismo in Platone*, un saggio di intersezione tra filosofia della tecnica, filosofia teoretica e storia della filosofia antica. Passiamo poi a Mario Cosenza con un contributo su *Hartmut Rosa* e i concetti di alienazione, accelerazione e risonanza. A questo contributo fa da cassa di risonanza l'intervista a Rosa curata dallo stesso Mario Cosenza in tandem con Alessia Gifuni.

Segue poi il lavoro di Andrea Bardi, uno studioso che abbiamo già conosciuto per il saggio su De Finetti del Fascicolo 34. Qui si occuperà di Gödel in relazione alla storia dell'IA. Ancora sull'IA, uno dei temi caldi del momento, c'è il contributo di Gianluca Giannini, che mette al centro della sua riflessione l'enciclica papale *Magnifica Humanitas*.

Un tema decisamente poco esplorato in letteratura è oggetto della riflessione di Andrea Penoncelli che si occupa nel suo contributo dei rapporti tra materialismo storico e antinatalismo, soprattutto nella sua declinazione benatariana.

Laviniza Marziale e Chiara Montaldi propongono poi una puntuale traduzione del *Manifesto per una tecnoscienza* crip di Aimi Hamraie e Kelly Fritsch.

Samuele Ialenti nel contributo *La matematica come fede e strumento* propone una riflessione sui fondamenti della matematica. Francesca Romana Petroselli invece si sofferma su un campo disciplinare che non è certamente al centro dei riflettori, l'etologia applicata, mostrando come esso potrebbe offrirci una nuova strada per ripensare il nostro rapporto con gli animali. Chiude la sezione il contributo di Serena Procopio sul tema dell'identità negli xenotrapianti[2].

[1] *Infra,* pp. 7-14.

[2] *Infra*, pp. 252-519.

Nel Fascicolo c'è anche una ricca proposta di recensioni, ben otto. Partiamo dalla recensione del testo di Konrad Lorenz, uno dei padri dell'etologia, *L'altra faccia dello specchio* curata da Alfredo Gorlini.

Da qui ci spostiamo al volume di Alberto Giovanni Biuso *Chronos. Scritti di storia della filosofia* la cui recensione è stata curata da Davide Miccione. Troviamo poi la recensione al testo di Mauro Carbone e Graziano Lingua *Antropologia degli schermi. Mostrare e nascondere, esporre e proteggere* curata da Valerio Specchio. Da qui ci spostiamo alla recensione curata da Alessio Cazzaniga del volume di Robin Durban *Come la religione si è evoluta e perché continua a esistere*. Peter Sloterdijk è il protagonista della successiva recensione di Alessia Gifuni, con il volume *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Gianfranco Basti con il suo *Filosofia della natura e della scienza. I fondamenti* è oggetto della recensione a cura di Francesco Panizzoli.

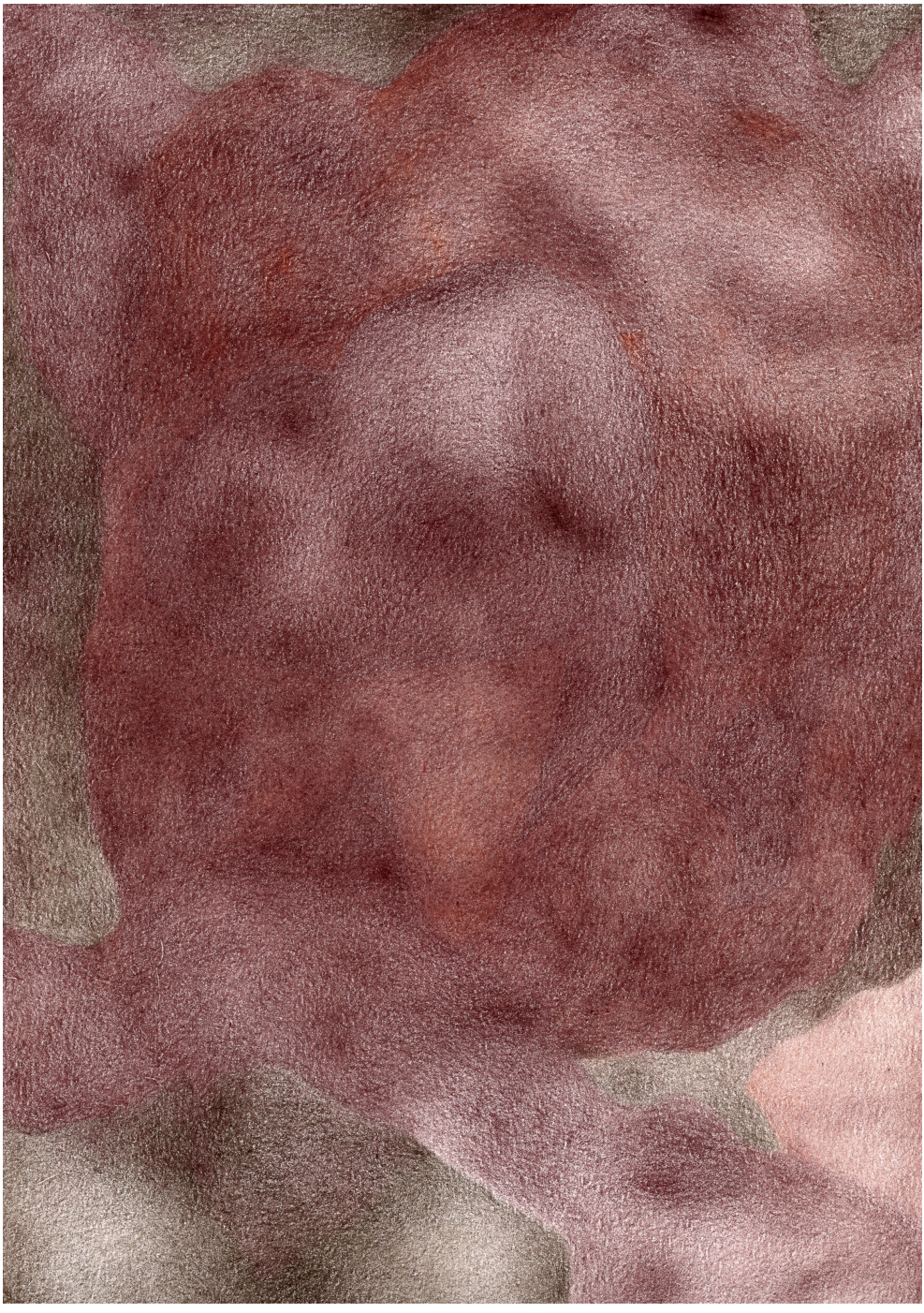
Chiudono le recensioni al testo di Paul Guillibert *Sfruttare i viventi. Un'ecologia politica del lavoro* (curata da Luca Mandara) e del volume di Pasquale Troncone *Stato normativo diffuso e diritto penale*[3] (curata da Luca Della Ragione).

Nel suggerirvi di dare un'occhiata anche alle prossime call, non ci resta che augurarvi buona lettura. Fateci pervenire i vostri feedback.

[3] *Infra*, pp. 521-622.

Scienza e Filosofia
n. 35_2026

DOSSIER



«SULLE FRONTIERE DELL'ISTITUZIONE»
La filosofia pratica di Georges Canguilhem

a cura di
Emilia Marra
emiliamarra91@gmail.com

ABSTRACT: ***"ON INSTITUTION'S FRONTIERS". THE PRACTICAL PHILOSOPHY OF GEORGES CANGUILHEM***
This Dossier is part of the recent rediscovery of Georges Canguilhem's work in Italy. With its 11 contributions, this issue aims to explore the legacy of Canguilhem's historical epistemology, particularly in light of the publication of his complete works by Vrin. The originality of Canguilhem's method—which we are now in a position to fully appreciate—is put to the test through comparison with other disciplines and authors, thereby providing food for thought for the latest lines of research in contemporary philosophy.

KEYWORDS: Georges Canguilhem, Philosophy of Biology, Epistemology, Life, Organism.

Nel suo commiato a Georges Canguilhem, Pierre Bourdieu riesce in poche battute a restituire una impressione viva e tenace dell'epistemologo di Castelnaudary dipingendone il profilo su uno sfondo particolare: il grande potere di integrazione della scuola repubblicana francese. C'è una «dissonanza»[1] tra Canguilhem e le università francesi che ha lasciato il segno, una «resistenza»[2], una non aderenza che sembra contraddire le cariche e le funzioni che lo Stato francese gli ha offerto nel tempo[3]. Figlio

* Borsista di ricerca presso l'Università degli Studi di Palermo.

1 Cfr. P. Bourdieu, *Georges Canguilhem: an obituary notice*, in «Economy and Society», 27, 2-3, pp. 190-192, p. 191.

2 *Ibid.*

3 Per approfondire cfr. C. Limoges, in F. Delaporte (a cura di), *A Vital Rationalist selected writing from Georges Canguilhem*, Zone Books, New-York 1994, pp. 385-453, e l'agile D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, PUF/Que sais je?, Paris 2008, nonché la postfazione di F.

di un sarto, Canguilhem è un giovane studente di provincia che non sa giocare a tennis come Sartre e Aron, antimilitarista e sostenitore dell'indipendenza intellettuale, rumoroso dentro e fuori le mura dell'ENS e con uno spiccato accento del sud, in grado di percorrere tutte le tappe che lo porteranno alla più nota immagine del professore medagliato, maestro di una generazione, alto funzionario, direttore del CNRS e vicedirettore dell'Accademia Internazionale di Storia della Scienza, figura perfettamente integrata all'interno delle istituzioni francesi. Tra queste due fasi, la stagione della resistenza attiva ad Auvergne all'indomani dell'invasione da parte della Gestapo della Facoltà di Lettere dell'Università di Strasburgo, seguita dal rifiuto, poi ritrattato nel 1948, di assumere il ruolo di ispettore generale di filosofia. Da quel momento in poi sembra che la forma del suo resistere cambi di segno, operando più per sottrazione: Bourdieu esprime un leggero dispiacere per il fatto che Canguilhem abbia rifiutato di concedere interviste, lasciando che gli spazi mediatici venissero occupati da impostori, e Foucault scrive che «quest'uomo si è trovato in un modo o nell'altro presente nei dibattiti in cui lui stesso si è ben guardato dal figurare mai»[4]. Integrato e (auto)silenziato, di Canguilhem ci si è a lungo limitati a dire che è uno dei *maîtres à penser*, insieme non omogeneo che rappresenta forse l'ultima arma, retrospettiva, di quel potere d'integrazione dell'esperienza scolastica francese dalla quale Bourdieu mette in guardia.

La pubblicazione delle opere complete da parte dell'editore Vrin offre oggi la possibilità di ripensare il ruolo di Canguilhem non solo nel contesto di quella nicchia che è l'epistemologia storica nella Francia del

Domenicali, *Georges Canguilhem e il problema della creazione in biologia*, alla nuova edizione italiana, a sua cura, di G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), Orthotes, Napoli-Salerno 2024, pp. 205-243, nonché i "cenni biografici" a cura di E. Marra nella nuova traduzione italiana di G. Canguilhem, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 183-186.

[4] M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza* (1985), in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1943), tr. it. Einaudi, Torino 1998, p. 271.

secondo Novecento e della sua battaglia specifica contro l'epistemologia anglosassone da una parte e lo storicismo dall'altra, ma all'interno della più ampia cornice della filosofia contemporanea. All'occasione si accompagna però, lo si sarà intuito, il rischio: quello di avere adesso materiale a sufficienza per incasellare persino l'imprendibile Canguilhem nel Panthéon accademico parigino, irrigidendone l'intenzione e la direzione di ricerca in un ritratto che, pretendendo di restituirne i tratti salienti, manchi proprio quel carattere della dissidenza che si è impresso in chi ha fatto tesoro della sua lezione viva.

Questo Dossier intende inserirsi all'interno del più ampio movimento di scoperta di Canguilhem in Italia che, come scrive Elena Gagliasso, è tardiva[5], per contribuire a pensare lontano dai riflettori la specificità metodologica delle scienze della vita. Se negli anni '70 i progetti editoriali di traduzione degli scritti di Canguilhem in lingua italiana si erano limitati a due delle quattro opere licenziate dall'autore[6] e a quei testi che trattano direttamente con l'epistemologia di Gaston Bachelard[7], è a partire dalla seconda metà degli anni 2000 che si registra un vero e proprio rilancio nell'interesse editoriale nei suoi riguardi: dal 2004 in poi

[5] E. Gagliasso, *Canguilhem in Italia: una riscoperta tardiva*, in F. Lupo, S. Pilotto (a cura di), *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 177-195.

[6] Ovvero l'edizione Guaraldi de *Il normale e il patologico* nel 1975 (tr. it. di S. Caruselli e G. Ralli) e la traduzione italiana de *La conoscenza della vita*, curata da F. Bassani per i tipi de Il Mulino nel 1976. Per *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* occorrerà invece attendere il 1992, con la traduzione italiana di P. Jervis, mentre non esiste ancora una edizione italiana degli *Études*.

[7] Come il volume G. Canguilhem, D. Lecourt, *Epistemologia di Gaston Bachelard* (1969), tr. it. Jaca Book, Milano 1969; G. Canguilhem (a cura di), *Introduzione alla storia delle scienze*, tr. it. Jaca Book, Milano 1973; G. Canguilhem, *Gaston Bachelard*, in *Scienziati e tecnologi contemporanei*, Mondadori, Milano 1974; Id., *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea* (1976), in *Scienza e Tecnica 76, Annuario della Enciclopedia della Scienza e della Tecnica*, tr. it. Mondadori, Milano 1979; G. Canguilhem, *L'oggetto della storia delle scienze* (1968), in *Scienza ed epistemologia in Francia (1900-1970)*, tr. it. Loescher Editore, Torino 1979.

il lettore italiano può accedere a testi giovanili, come *Il fascismo e i contadini* del 1935, grazie alla traduzione di M. Cammelli per Il Mulino, nonché a saggi più maturi, come ad esempio la raccolta *Sulla medicina: scritti 1955-1989*, a cura di D. Tarizzo per Einaudi. L'operazione non si limita a opere firmate dal solo Canguilhem, ma include saggi a quattro mani e antologie, come l'"Avvertenza alla prima edizione" del saggio di J. Cavaillès, *Sulla logica e la teoria della scienza*, a cura di V. Morfino e L. M. Scarantino (Mimesis 2006), *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, scritto con Lapassade, Piquemal e Ulmann (tr. it. di E. Castelli Gattinata, Mimesis 2006), *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, a cura di G. Bianco per i tipi di Mimesis (2006) – con testi di Canguilhem e Gilles Deleuze – nonché gli *Scritti filosofici*, a cura di A. Cavazzini (Mimesis 2004). A questi vanno aggiunti singoli saggi tradotti in riviste e collettanei, di cui il più noto è senz'altro il testo del 1967, "Morte dell'uomo o estinzione del cogito?", commento a *Le parole e le cose* di Michel Foucault tradotto da S. Agosti per l'edizione BUR del 2004[8]. L'ultimo biennio ha visto poi l'impegno di F. Domenicali nella traduzione della raccolta *Bisogni e tendenze* (Orthotes 2024) e nella nuova edizione italiana de *La conoscenza della vita* (Orthotes 2024). Anche il volume *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, originariamente tradotto da P. Jervis per La Nuova Italia nel 1992, è stato ritradotto per i tipi di Mimesis. A quest'ultimo periodo di rilancio della traduzione italiana dei testi di Canguilhem appartiene anche il saggio del 1961 "Necessità della 'Diffusione scientifica'", tradotto nel 2023 da L. Cabassa e G. Gandolfi e inserito nel volume *Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo*, a cura di L. Cabassa e F. Pisano

[8] Citiamo qui, per completezza di informazione, anche il saggio di G. Canguilhem, *Un'epistemologia concordataria*, a cura di A. Cavazzini per «Discipline Filosofiche» (2006), la recensione all'opera di Maurice Halbwachs *Sociologia – Le cause del suicidio* (1931, tr. it. M. Cammelli, in «Storicamente», 3, 2007) e *La decadenza dell'idea di progresso* (tr. it. A. Cutro, in «La società degli individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee», 31, 2008).

(Mimesis 2023). Le traduzioni sono però solo una delle spie dell'interesse nei confronti di un autore. Convegni, giornate di studio e opere collettanee organizzate sotto il segno di Canguilhem testimoniano la crescente curiosità nei confronti di una proposta irriducibile allo storicismo crociano, in grado adesso di occupare uno spazio che prima le era stato precluso[9]: una interrogazione dei concetti di vita e di organismo in dialogo con gli sviluppi delle scienze della vita, lontano dal riduzionismo delle scienze dure e in direzione di «an "extended" conception of science and scientific objectivity»[10]. Il nome di Canguilhem inizia a comparire nei progetti monografici e nelle tesi di dottorato, passando da nota erudita o, con la calzante espressione di Robert Maggiori, dal ruolo di «filosofo dell'ombra»[11], a parte integrante della speculazione filosofica, risalendo così fino al titolo: segnalando precisamente questa evoluzione, Emiliano Sfara licenzia nel 2016 *Una filosofia della prassi. Organismi, arte e visione in Georges Canguilhem* (Nuova Trauben), anticipando così i primi volumi anglofoni dedicati specificatamente a Canguilhem[12], mentre il *Canguilhem*

[9] A titolo di esempio, si ricorda qui il convegno del 2016 *"Faire craquer le normes'" Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, organizzato presso l'Università di Roma La Sapienza da F. Lupo e S. Pilotto, dal quale è nato poi il volume *Infrangere le norme* (Mimesis, Milano 2019). Una nota di merito va al colloque *Georges Canguilhem et l'écologie. Trajectoires de lecture et usages pour le présent*, che ha avuto luogo presso l'Université Paris 8 Vincennes dal 3 al 5 dicembre 2024, organizzato da A. Angelini e F. Taylan.

[10] G. Bianco, C. T. Wolfe, G. Van de Vijver, *Introduction*, in id., *Canguilhem and Continental Philosophy of Biology*, Springer, Cham 2022.

[11] R. Maggiori, *Canguilhem, philosophe de l'ombre. Le fondateur de l'épistémologie historique est mort la semaine dernière à 91 ans*, in «Libération», 1, 1995.

[12] Come riporta Federico Testa nell'introduzione al suo *On the Politics of the Living* (Bloomsbury Academy, London 2025), Stuart Elden è il primo a scrivere un libro dedicato esclusivamente a Canguilhem (cfr. S. Elden, *Canguilhem*, Polity, Cambridge 2019); nello stesso anno Samuel Talcott pubblica *Georges Canguilhem and the Problem of Error* (Palgrave, London 2019). Seguono opere collettive in lingua inglese come P.-O. Méthot, J. Scholl, *Vital Norms: Georges Canguilhem's* The Normal and the Pathological *in the Twenty-First Century* (Hermann Editeurs Des Sciences Et Des Arts Sa 2021) e il già citato G. Bianco, T. Wolfe, G. Van de Vijver, *Georges Canguilhem and Continental Philosophy of Biology* (2023).

philosophe (PUF) di Michele Cammelli è del 2022. Completano il quadro monografie e tesi di dottorato che si rivolgono al pensiero di Canguilhem in dialogo con altre discipline umanistiche[13], come ad esempio il volume di A. Canesso, *Il governo del normale. Georges Canguilhem e il pensiero sociologico francese* (Meltemi 2024), o con altri autori, come il recente libro di F. Testa, *On the Politics of the Living. Foucault and Canguilhem on Life and Norms* (Bloomsbury Academic 2025).

Oggi l'«enorme massa sommersa inedita»[14] che inizia a emergere da sotto quello che Giuseppe Bianco definisce l'«iceberg della produzione scritta»[15] di Georges Canguilhem solletica la curiosità degli studiosi, ma impone al contempo a chi si rivolga a questo autore di guardarsi bene da ogni imbrigliamento, persino quello retrospettivo che si rischia di essere complici nell'intessere. Si tratta allora di mantenere aperta una certa protesta vitale, che sebbene non si dia sotto ai riflettori, non tarda a rivelarsi piuttosto loquace: Canguilhem sposta, intreccia, annoda, separa, fa della frontiera tra autori e discipline una soglia all'interno della quale sperimentare, pur impegnandosi in una costante opera di revisione e sorveglianza sui propri testi per ridurre, conformemente al modo in cui le pensa, le proprie di norme[16]. Cambia prospettiva, tematizza l'errore, si muove di volta in volta alla ricerca di quel punto metastabile che è l'incontro tra biologico e sociale, senza per questo smettere di resistere all'intuizione della loro prossimità. Questa linea di ricerca, molto classica e insieme votata all'innovazione, si trova oggi sollecitata nei dibattiti che riguardano la filosofia politica da una parte e la filosofia della tecnica dall'altra. Le domande sulle implicazioni della nozione di regolazione

[13] Sul rapporto tra Canguilhem e la psicologia merita una menzione il recente libro di V. Prouvez, *Canguilhem lecteur de Freud*, PUM, Toulouse 2026.

[14] G. Bianco, *La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, in *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'*Evoluzione creatrice *di Bergson*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006, p. 12.

[15] *Ibid.*

[16] Cfr. G. Canguilhem, *Epilogo*, in id., *Il normale e il patologico*, cit., p. 250.

nelle scienze sociali, la tecnicità insita nel vivente, la ridefinizione del rapporto tra individuo e ambiente, sono solo alcuni intorni problematici della filosofia pratica di Georges Canguilhem che trovano oggi nuovi interpreti e la possibilità di essere inseriti in concatenamenti inaspettati, in costellazioni non preventivate di autori e discipline. Se Pierpaolo Cesaroni tenta «un'analisi epistemologica del concetto in quanto concetto politico»[17] proprio a partire dall'eccedenza del vivente rispetto alla cattura da parte del concetto sostenuta da Canguilhem, Emanuele Clarizio parte dalla constatazione della culturalità del concetto di natura, per aprire alla nozione, simondoniana, di «vita tecnica»[18], dando così una coloritura etica[19] al progetto di una organologia generale diversa rispetto a quella proposta, sempre prendendo le mosse da Canguilhem e da Simondon, da Bernard Stiegler[20]. Dalla capacità del vivente di «infrangere le norme»[21], dimensione messa a tema dal volume collettivo a cura di Fiorenza Lupo e di Stefano Pilotto, emerge poi la possibilità di pensare il mostruoso e l'immaginario, ulteriori linee di sviluppo della teratologia e della teoria delle immagini, come quel fuori che abita il dentro della legge, terreno di negoziazione e lotta di una filosofia pratica. Anche negli studi che prendono in considerazione il rapporto tra Canguilhem e i suoi allievi si rileva un cambio di indirizzo: il pensiero di Canguilhem emerge dallo

[17] P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 118.

[18] G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (1958), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 69.

[19] E. Clarizio, *La vita tecnica. Per una filosofia biologica della tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2024, p. 42: «la filosofia biologica della tecnica di Canguilhem assume la forma di un'etica biologica, nella misura in cui il vivente è il punto di partenza e di arrivo del suo pensiero: il significato delle creazioni tecniche e dei loro effetti va sempre valutato sulla misura delle norme biologiche, in una situazione in cui l'unità della vita e della tecnica è la condizione della disunità del biologico e del sociale».

[20] Cfr. V. Petit, *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, in B. Stiegler, *Pharmacologie du Front national*, Paris 2013, pp. 419-420.

[21] Cfr. F. Lupi, S. Pilotto (a cura di), *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

sfondo, passa da *studium* a *punctum*, da premessa ad attrattore della riflessione filosofica. Questo rovesciamento di prospettiva permette allora di ripensare la biopolitica e l'ecologia[22], il rapporto tra ideologia e razionalità e la storiografia delle scienze[23], con e oltre Foucault, Guattari, Althusser e Bachelard.

Lungo questa traiettoria discontinua il Dossier di Scienza&Filosofia propone allora di aprire uno spazio di riflessione a margine dell'impresa di definire i contorni di una eredità del pensiero di Canguilhem nella storia delle scienze della vita o nella filosofia biologica del Novecento, per pensare, più modestamente e insieme con più audacia, nel segno di Canguilhem.

[22] Cfr. A. Angelini, *Biopolitica ed ecologia. L'epistemologia politica del discorso biologico tra Michel Foucault e Georges Canguilhem*, Firenze University Press, Firenze 2021. Cfr. anche O. Marzocca (a cura di), *Governare l'ambiente? La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

[23] M. Vagelli, *Canguilhem e le ideologie storiografiche*, in F. Lupo, S. Pilotto, *Infrangere le norme*, cit.



DAL VIVENTE ALLE FORME DI VITA
Georges Canguilhem e la critica dell'oggettività

Andrea Cavazzini
andreacavazzini78@gmail.com

1. ***Oltre la filosofia delle scienze*** **2.** ***Canguilhem lettore di Auguste Comte***
3. ***Sintesi imperfette*** **4.** ***La norma tra contingenza e necessità***
5. ***Da Comte a Kant – e oltre***

ABSTRACT: ***FROM LIVING BEINGS TO FORMS OF LIFE. GEORGES CANGUILHEM AND THE CRITIQUE OF OBJECTIVITY***
This article reconstructs Canguilhem's critique of the objectivity of science and develops its conceptual genealogy and implications. If objectivity depends on the positioning of a norm constantly in excess of factual conditions, how can we understand the norm's relationship to the intrinsic normativity of living beings? Is it possible to think of it as a transcendental factuality whose name would be "life".

KEYWORDS: Georges Canguilhem, Auguste Comte, Ludwig Wittgenstein, Normativity, Living Being, Life.

1. *Oltre la filosofia delle scienze*

Ci si può rallegrare del riconoscimento progressivo della statura filosofica di Georges Canguilhem, che va ben aldilà dello spazio disciplinare proprio alla storia delle scienze della vita e alla filosofia delle scienze[1]. Si potrebbe del resto sostenere che questo eccesso rispetto alla specializzazione e alle

---

[*] Agrégé de philosophie, insegna nei licei francesi. Direttore della collana Epistemologia (Mimesis), con Maria Turchetto e Enrico Castelli Gattinara.

[1] Si vedano, tra le monografie che hanno più sfruttato i testi giovanili e inediti per ricostruire il profilo filosofico completo di Canguilhem, Xavier Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir 1926-1939*, Hermann, Paris 2013 e Michele Cammelli, *Canguilhem philosophe*, préface par Etienne Balibar, Puf, Paris 2021. Ma non siamo che all'inizio dell'esplorazione dell'universo concettuale di questo pensatore idiosincratico e solitario.

frontiere disciplinari corrisponde a una tendenza immanente all'"epistemologia storica" di cui Canguilhem è un rappresentante eminente. Poiché tale epistemologia, lungi dall'identificarsi a un'analisi post factum delle condizioni di validità delle operazioni dell'intelletto scientifico, contiene virtualmente un'interrogazione rivolta alle condizioni di effettività e di emergenza della ragion scientifica. Essa implica cioè una domanda trascendentale nel senso kantiano di domanda sulle condizioni di possibilità; ma ciò non vale se non a patto di precisare che siffatta domanda, nella tradizione dell'epistemologia storica, è declinata nel senso di un trascendentale storico[2] – cioè, l'esistenza fattuale delle conoscenze scientifiche è ricondotta analiticamente, non già alle condizioni *di diritto* della loro obiettività, ma alle condizioni *di fatto* del sorgere e dell'imporsi di una norma di obiettività determinata. Nella versione che di questa problematica offre Canguilhem: «L'obiettività è, in un ambito scientifico dato, definita progressivamente nelle sue condizioni effettive dalla scienza stessa. Dire di siffatte condizioni d'oggettività – siano esse teoriche o sperimentali, e del resto indissociabilmente teoriche e sperimentali – che sono definite progressivamente, significa riconoscere alla scienza una storicità di quanto la costituisce in quanto scienza»[3]. Si retrocede quindi, non già da un fatto a una legge o a una forma, ma da un fatto a un altro fatto. Senza però dimenticare che la fattualità del fatto non è identica nei due casi. Poiché le conoscenze obiettivate si presentano dotate di una fattualità in certo senso inerte, già stabilizzata nell'evidenza del suo esser-così – nel presente di questa evidenza, ciò che scompare dal fatto è la sua contingenza, il suo esser-divenuto lungo una traiettoria che avrebbe potuto essere differente. Al contrario, il divenire dei criteri di obiettività è un fatto in via di obiettivazione, che contiene dei rinvii potenziali a esiti diversi da quelli che si sono imposti nel presente da cui

[2] Rinvio quindi a A. Cavazzini-A. Gualandi (dir.), *L'epistemologia francese e il problema del trascendentale storico*, Quodlibet, Macerata 2006.

[3] G. Canguilhem, *Conditions de l'objectivité scientifique*, in «Raison présente», 55, 1980, p. 81.

parte l'analisi, e che conserva quindi il senso della non-necessità del risultato compiuto. In questo senso, l'analisi propria all'epistemologia storica tende, non già alla ricerca di una garanzia dell'obiettività contenuta nelle conoscenze, ma a un'analitica esistenziale che riconduce le evidenze apparenti e l'eternità supposta del presente a uno spazio pre-oggettivo, a un divenire che non conosce né implica ancora nessun'oggettività costituita.

Ma, con questo gesto analitico, il problema delle norme è posto – e tale è uno dei nuclei della riflessione di Canguilhem. Infatti, la specificità del suo lavoro è largamente dovuta all'identificazione tra questo spazio pre-oggettivo di costituzione dell'oggettività e il riferimento a una norma costituente: «Quando si tratta di un *sapere* teorico, è possibile pensarlo nella specificità del suo concetto senza far riferimento a una qualunque norma?»[4]. Ora, se l'oggettività viene dalla norma di oggettività, la via è aperta a una decostruzione della normalità della norma, in vista del recupero della sua normatività. In altri termini, si tratta di risalire aldiquà dei risultati dell'affermazione di una norma per ritrovare le tappe attraverso le quali la norma è stata inventata, fissata, modificata, e infine normalizzata, cioè trasformata in presente eterno in cui è rimossa la produzione originaria e occultata la contingenza.

Ora, se questa prospettiva è apparentemente udibile quando si tratta di decostruire le norme morali e politiche – è importante precisare "apparentemente", perché contentarsi di un facile relativismo, più o meno associato alla tolleranza, è ben più agevole che non rendere operativa la decostruzione intellettuale e pratica delle suddette norme –, diventa invece difficile comprendere cosa significhi decostruire le norme della conoscenza scientifica senza aprire la porta alla pura e semplice irrazionalità.

[4] G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?* (1966), in *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presses universitaires de Caen, Caen 2009, p. 266.

Non credo si possano dare risposte generali, e quindi vaghe, a questa domanda. Sarebbe certamente più fecondo un tentativo di ricostruire alcuni nodi e modi specifici presenti nel testo canguilhemiano in cui si manifestano, a un tempo, l'emergenza di orizzonti di razionalità e l'eccesso che questi orizzonti contengono rispetto alle conoscenze verificate. In tal senso, occorre tener conto del doppio statuto di questo eccesso: da un lato, infatti, la scienza non viene dalla scienza, la norma di obiettivazione non è essa stessa frutto di una norma obiettivata, ma di "qualcos'altro" che si tratta di interpretare; dall'altro, invece, le conoscenze si inscrivono in paradigmi discorsivi e in immagini che si costituiscono in strutture intellettuali e morali più ampie e complesse del semplice intelletto scientifico "puro" (ammesso che qualcosa del genere esista aldilà delle ricostruzioni filosofiche in vitro).

Non c'è spazio però per studiare analiticamente le operazioni che Canguilhem compie da questa prospettiva sulle scienze. Qui adotteremo dunque un'altra via, e cercheremo di comprendere meglio la struttura filosofica delle sue tesi in merito alle norme e all'oggettività, a partire da alcuni testi – poco commentati, e d'altronde marginali entro l'opera dell'epistemologo e dello storico – in cui i *commitments* speculativi di Georges Canguilhem sembrano farsi strada più chiaramente.

2. *Canguilhem lettore di Auguste Comte*

Un testo significativo per questa problematica è *Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte*. Già nel titolo si constata l'articolazione tra storia delle religioni e storia delle scienze e quindi la presa d'atto di una composizione dell'eterogeneo, di modi di pensiero irriducibili, entro il divenire del genere umano. E, nelle prime righe del testo, Canguilhem precisa che il cuore della teoria comtiana del feticismo consiste nel «significato permanente di una

reazione dell'uomo alla sua situazione originaria»[5]. In altri termini, il feticismo non è semplicemente uno stadio inferiore della mente collettiva destinato a essere oltrepassato, ma uno strato archeologico che resta presente e operante in seno alle operazioni più sistematiche e più storicamente recenti dell'intelletto scientifico. Non vi è dunque separazione ontologica tra la norma dell'obiettività scientifica e altri orizzonti e norme che definiscono il funzionamento della mente nei tipi di pensiero assegnati alla storia delle religioni.

Ma le implicazioni di questa tesi si precisano nell'esposizione della struttura del feticismo e della "situazione originaria" che esso esprime. Il feticismo secondo Comte attribuisce «alla totalità degli esseri delle volontà facenti veci di leggi»[6]; esso è quindi un «biomorfismo» che assimila spontaneamente la natura vivente a quella inerte e confonde quindi il mondo inorganico e quello organico[7]. La conseguenza immediata di quest'operazione di proiezione è la «venerazione» nei confronti del «*milieu* cosmico». Ora questo «sentimento umano di adorazione» è un fattore di ottimismo e fiducia poiché «autorizza la speranza di far sì che la volontà degli agenti esterni a noi stessi si accordi[8] con la nostra»[9]. Dal punto di vista delle conoscenze verificate, e quindi delle norme di

[5] G. Canguilhem, *Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte* (1964), in *Œuvres complètes*, t. III, Vrin, Paris, 2019, p. 351.

[6] *Ibid*., p. 352.

[7] *Ibid.*

[8] Il termine utilizzato da Canguilhem è *conspirer*. Il che evoca l'accordo e l'armonia, ma anche la complicità ed eventualmente la clandestinità di un accordo tanto intimo quanto scandaloso (quale, per la ragion scientifica, resta quello tra il vivente e la materia). Il latino *conspiratio* significa etimologicamente "respirare all'unisono", e rinvia quindi a una comunanza, o a una circolazione, del respiro o del soffio, il quale, com'è noto, è un nome dello Spirito. Si tratta insomma di pensare o di immaginare una comunione segreta degli essenti in virtù di una forza che respira in essi e li anima. Canguilhem parla almeno due volte di *conspiration* in riferimento all'armonia supposta tra vivente e mondo nella visione feticista: quanto basta per supporre che i differenti strati di senso del termine non gli siano indifferenti.

[9] *Ibid*., p. 353.

obiettività che presiedono alla loro produzione in seno alle scienze, questa visione del mondo è evidentemente falsa. Tuttavia, secondo Comte, la falsità in termini puramente intellettuali e obiettivi è al tempo stesso l'espressione di una tendenza permanente della natura umana e la condizione di operazioni indispensabili alla costruzione della conoscenza verificata.

Innanzitutto, il feticismo come formazione religiosa – Comte ne riprende il nome e la descrizione dal lavoro di Des Brosses[10] – è un'espressione la più diretta possibile della tendenza della specie umana ad agire sul proprio *milieu*: «In quanto esso ha le sue radici nel vivente, al di qua dell'uomo, nella serie gerarchica delle forme animali, il feticismo è, per l'uomo, un'origine assoluta per quanto è della religione. È il vivente che si comporta come se non potesse che vivere in armonia con la vita universale. Il vivente rifiuta inizialmente la morte sotto le sue due forme: come regno dell'inerzia, contrario universale della vita universale, e come limite ineluttabile della vita individuale»[11]. In altri termini, la visione feticista del mondo costruisce e proietta un fantasma di armonia cosmica tra il vivente e l'universo, e questo fantasma trova la propria radice pulsionale in una forma di tanatofobia, di rifiuto immediato e aprioristico della morte, che non è se non l'altro versante di un desiderio immediato di una vita illimitata. Se vi è del feticismo, è a causa del fatto che il vivente tende spontaneamente a desiderare una vita illimitata, e quindi a sentire la propria vita come priva di limiti, siano questi imposti dalla finitudine dell'organismo o dalla presenza della materia inerte nell'universo. Beninteso, l'illimitatezza della vita e la rimozione della morte sono delle pulsioni che si traducono in errori una volta proiettate in una visione del mondo. Ma questi errori sono fecondi proprio in quanto radicati in un rifiuto da parte del vivente della propria finitudine: «Secondo Comte, la messa in movimento della storia da parte di un'illusione propulsiva è necessaria all'avvento dello spirito positivo […]. Inizialmente, la natura

[10] La fonte di Comte è *Du culte des dieux fétiches* (1760), di Charles des Brosses.
[11] *Ibid.*, p. 356.

umana è disarmonica: poteri ed esigenze, mezzi e fini, non sono coordinati gli uni agli altri. La vita e l'esperienza umane sono un aspetto della co-relazione biologica tra gli organismi e gli ambienti. Questa co-relazione si esprime in due tendenze egualmente vitali, benché l'una sia l'inverso dell'altra: sottomissione alle condizioni d'esistenza, iniziativa in vista della loro modificazione»[12].

Poiché i testi di Canguilhem sono spesso densi fino all'impenetrabile, converrà prestare attenzione a ogni dettaglio dell'enunciato. L'illusione feticistica è vista come il motore o l'impulso che dà avvio (*"met en marche"*) alla Storia in quanto tale. Senza il sentimento immediato, senza la certezza puramente pulsionale e affettiva, di una "cospirazione" tra la vita e il mondo, l'attività volta a trasformare il mondo a profitto della vita non potrebbe sorgere. Se non vi fosse l'errore originario del biomorfismo feticista, se il vivente non credesse – nel senso del *belief* immediato e alogico – all'infinità della propria vita, la Storia non potrebbe iniziare, ma sarebbe sempre-già finita[13]. Resterebbe valido però un altro aspetto della «vita e dell'esperienza umane»: vale a dire la tendenza, non già a modificare il mondo, ma a sottomettervisi, non ad adattarlo alle tendenze del vivente, ma ad adattare la propria forma di vita agli imperativi del mondo. Il che suggerisce naturalmente che l'adattamento definitivo e stabile ai vincoli dell'ambiente vale come definizione della Fine della Storia. Su questo punto, l'analisi che Canguilhem fa dell'antropologia di Comte merita di essere studiata nel dettaglio. La Fine della Storia sarebbe la sottomissione finale del vivente al suo *milieu* inorganico, quindi vi è Storia fintantoché la vita e l'esperienza umane non coincidono con un adattamento alle leggi dell'inerte. In altri

[12] *Ibid.,* p. 353.

[13] Si noti che per Canguilhem, Comte non cade nella trappola evoluzionista che fa delle religioni primitive una serie di spiegazioni scientifiche deliranti o insufficienti. In tal senso, Comte non è un precursore di Sir James George Frazer. Lo è forse più del suo critico Wittgenstein, poiché anche per il fondatore del positivismo la ragione nascosta delle religioni primitive è l'azione possibile entro un'"immagine del mondo".

termini, la condizione di possibilità della Storia umana è la salvaguardia dello scarto e della differenza tra il vivente e il suo ambiente.

3. *Sintesi imperfette*

Tuttavia, dall'analisi del feticismo risulta che, per salvaguardare questa differenza, il vivente deve in primo luogo negarla, ma negarla nell'altro senso rispetto al primato della natura inorganica: cioè negando questo primato a favore dell'infinità della vita. Lo scarto si richiude di nuovo, ma questa volta nel senso del pan-biomorfismo, il quale è ovviamente un fantasma: «Il compito della storia: umanizzare il mondo, è supposto come già compiuto. Solo questa illusione può spronare l'uomo a intraprendere di oltrepassare tutto ciò che, a prima vista, la smentisce. L'eccitante della natura umana, ciò che la strappa al torpore, il principio della storia, è una chimera, un sogno a occhi aperti. All'inizio era la Finzione»[14].

Tutto questo passaggio meriterebbe un'analisi dettagliata. Se l'assenza di storia è il "torpore" della non-differenza tra il vivente e il mondo, il "principio" della storia agisce rompendo questo torpore ma sulla base di un'anticipazione di questa stessa non-differenza. Da qui la tensione tra *principio* e *compito* della Storia. Il compito della Storia è realizzare l'unione tra il mondo e l'uomo; ma il principio della Storia, l'eccitante che la mette in cammino, è l'idea o il sentimento che tale unione sia già compiuta qui e ora. Il vero inizio è quindi una finzione, ma si tratta di una finzione anticipatrice che pone come già realizzato il dover-essere al fine di realizzarlo effettivamente: «Prendendoci la libertà di parafrasare Comte in un linguaggio diverso dal suo, diremo che la rottura dei cerchi di opposizione tra le tendenze della natura umana si opera tramite una presunzione iniziale che istituisce una sintesi spontanea dei contrari. Intendiamo con ciò l'anticipazione operativa che suppone come risolto un problema, l'assunzione a priori di una soluzione la cui costruzione

[14] *Ibid.,* p. 355.

effettiva ed efficace dipende da un'affermazione di possibilità»[15]. L'allusione di Canguilhem alle «tendenze della natura umana» si riferisce a un aspetto cruciale, antropologico, delle tesi di Comte sul feticismo. Vi è infatti una contraddizione interna alla condizione dell'uomo nel mondo: l'esigenza e il desiderio di un'armonia tra il vivente umano e il suo *milieu* sono sempre in anticipo o in eccesso rispetto ai mezzi di cui la specie dispone per realizzarla: si tratta insomma di «un'insufficienza iniziale dei mezzi dell'umanità rispetto ai suoi fini»[16].

In un testo del 1974 dedicato all'opuscolo comtiano del 1822, il *Plan des travaux scientifiques nécessaires nécessaires pour réorganiser la société*, Canguilhem generalizza queste osservazioni mostrando la loro radice nell'antropologia generale di Comte, e cita una lettera del 1824 in cui il fondatore del positivismo commenta il suo testo: «Tutti gli esseri sono necessariamente costituiti in modo tale che essi concepiscono aldilà di ciò che possono eseguire»[17]. Vi è quindi un disequilibrio originario nel vivente e in particolare nell'uomo – il vivente più complesso e quindi maggiormente suscettibile di disequilibrio –, una dialettica tra anticipazione e ritardo, tra eccesso e compensazione, e questa dialettica è un'espressione essenziale della realtà umana (essa stessa espressione singolare, ma non meno paradigmatica, della realtà vivente).

4. *La norma tra contingenza e necessità*

In qual modo questa dialettica si articola al problema della norma e della sua contingenza? Innanzitutto, occorre vedere più precisamente a quale tipo di lettura Canguilhem sottopone il testo comtiano. Non si può infatti evitare di sottolineare che, in tale lettura, vengono estratte dal suddetto testo delle tesi radicalmente opposte a quelle che ci aspetteremmo di

[15] *Ibid*.
[16] *Ibid*., p. 354.
[17] G. Canguilhem, *Histoire de l'homme et nature des choses selon Auguste Comte*, in «Les études philosophiques», 1974, p. 295.

trovare – e che in effetti troviamo, ma solo alla superficie del testo e dei concetti che articola – nell'opera del fondatore del positivismo.

Così, ed è appunto questo il nodo che ci interessa, quando Comte afferma che «lo stato in cui vediamo oggi versare la società non è per nulla, tutt'altro, uno stato normale»[18], Canguilhem commenta: «Il *Plan des travaux scientifiques* invoca tanto spesso la natura delle cose per giustificare dei giudizi valutativi sol perché le cose di cui tratta sono la vita e la vita è un potere specifico d'ostinazione in un senso determinato»[19]. In altri termini, le «cose», e la loro conoscenza adeguata, contengono indicazioni normative soltanto quando le cose in questione sono le cose viventi, secondo la tesi ben nota di Canguilhem, sviluppata in particolare in *Le normal et le pathologique*, per cui il vivente proietta spontaneamente, nel suo stesso farsi in quanto modo-di-vivere, delle valutazioni, e quindi delle norme. Le cose viventi sono quindi degli enti – per civettare con il vocabolario heideggeriano – il cui modo di essere implica degli atti di valutazione, o meglio, il cui modo di essere è immediatamente un valutare questo stesso modo di essere e tutto quanto vi si riferisce.

La frase di Canguilhem sottolinea che il vivente è immediatamente un focolaio di valutazioni in virtù del fatto che esso si «ostina» in una certa direzione. Sono quindi la tendenza, lo sforzo diretto-a, la proiezione-verso, che implicano l'immanenza del valutare al vivere. Da questo sforzo sempre-già normativo, sorgono l'oggettività e la conoscenza oggettiva, quindi le scienze stesse come formazioni storiche. Poiché, secondo la tesi canguilhemiana sulle condizioni dell'oggettività, la conoscenza scientifica non si identifica al semplice riflesso dell'ordine delle cose ma si definisce in funzione di un riferimento a un criterio di verifica storicamente divenuto. Con il che ritroviamo quanto Canguilhem ricordava a proposito dell'anticipazione di un ordine oggettivo come prestazione del vivente nel feticismo. Contrariamente a quanto l'insistenza di Comte sulle «cose» e sulla loro positività farebbe supporre, le valutazioni operate dal vivente

[18] Citato in *ibid.*, p. 297.
[19] *Ibid.*, p. 297.

non dipendono da alcun ordine già-dato, né da alcuna oggettività già costituita. Infatti, l'oggettività e la positività di cui si tratta sono divise in due: da un lato, esse sono la cristallizzazione di una norma posta dal vivente, il *caput mortuum* di un'attività valutante che pone come oggettivo e conoscibile-conosciuto ciò che corrisponde a un criterio, quindi a una norma, soddisfacente di oggettività e di conoscibilità; dall'altro lato, la positività delle «cose» cui Comte fa riferimento è il modo di essere del vivente come normatività, cioè appunto la positività non di un ente o di un che di dato, ma di un'attività che precede e istituisce l'oggettività e la cosalità.

In ultima analisi, cioè, ciò che è oggettivo è definito come tale in virtù della sua corrispondenza a una norma di oggettività; ma questa norma, in quanto tale, non viene da nulla di oggettivo nel senso della conoscibilità scientificamente validata. Il solo senso possibile dell'oggettività, e del richiamo alle «cose» stesse, è, quando si tratti dell'atto di porre delle norme, l'accezione per cui oggettività coincide con irriducibilità. Insomma, la normatività che fonda le conoscenze oggettive proviene da una realtà pre-oggettiva, ma da cui non si può prescindere senza perdere il senso stesso delle scienze in quanto realtà effettive. Sia per esempio la conoscenza del vivente: «Non si può fare la storia di un certo numero di concezioni, diciamo pre-biologiche, lasciando da parte il momento in cui la biologia si costituisce come scienza. Tutto quanto è pre-biologico e in cui noi troviamo un certo numero di concetti sull'eredità, l'ibridazione, le mostruosità, i cambiamenti possibili di forma, tutto ciò è precisamente quel periodo di una disciplina che non merita ancora il nome di scienza. Per cui, il giorno in cui qualcuno introduce nella storia delle scienze questa idea secondo cui ciò che conta sono delle coerenze o degli insiemi […], il giorno in cui si spiega che non è possibile fare la storia di un concetto in periodo determinato senza tener conto di questo insieme

d'intersezioni che costituiscono una maniera comune e collettiva di pensare, tutto cambia»[20].

5. *Da Comte a Kant – e oltre*

È tuttavia possibile indicare un'ambiguità in questi enunciati di Canguilhem. Poiché, mi pare, qui le norme di oggettività provengono da uno spazio, certo pre-scientifico, ma non del tutto pre-oggettivo, nella misura in cui gli insiemi e le coerenze – Canguilhem riprende questi termini dallo storico delle scienze della vita Jacques Roger, di cui approva il rifiuto del termine, troppo vago e sovradeterminato di "struttura" – sono certamente suscettibili di essere pensati come una realtà conoscibile, oggettiva, e interna alla norma costituita di certe scienze sociali – sociologia o storia delle mentalità. L'attività produttrice di norme sarebbe allora essa stessa oggettivabile all'interno di una scienza positiva?

Lo stesso problema è implicito nel rapporto di Canguilhem a Auguste Comte. Non solo perché il pensiero positivista cerca appunto di articolare il sorgere delle norme di scientificità alla storia della specie umana – realtà a un tempo sociale e vitale[21] - ma anche perché, nella lettura "a contropelo" che Canguilhem opera di Comte, resta un'ambiguità decisiva, immanente alla duplicità del senso del riferimento già citato alle "cose". Da un lato, infatti, l'attività normativa sembra essere il predicato di un ente, la conseguenza di una condizione naturale del vivente, che il saggio sul feticismo e quello sul *Plan des travaux* specificano come un disequilibrio tra i bisogni e le loro anticipazioni, da un lato, e, dall'altro, il potere di agire realmente sull'ambiente. L'eccesso delle norme sui fatti, la loro trascendenza rispetto alle condizioni fattuali, sembra quindi ridursi all'effetto di un fatto di cui una teoria bio-antropologica "positiva" potrebbe fornire una conoscenza adeguata – a condizione, certo, di

[20] G. Canguilhem, *Conditions de l'objectivité scientifique*, cit., p. 82.

[21] Mi permetto di rinviare su questo punto a A. Cavazzini, *Razionalità e storia nell'opera di Auguste Comte*, in A. Cavazzini-A. Gualandi (dir.), *op. cit.*.

rendere problematica, o circolare, qualunque domanda sulla posizione normativa da cui dipende la conoscenza del vivente in quanto ente-ponente-norme. Ma, d'altro lato, Canguilhem sembra suggerire un'interpretazione diversa della normatività, laddove afferma cioè che Comte raccomanda l'adeguazione alle cose perché le cose sono la «vita» e la vita è un'«ostinazione»[22].

In questo enunciato, lo si sarà notato, Canguilhem non parla del vivente, cioè dell'organismo come realtà data, ma della «vita» in quanto tendenza e sforzo. È possibile quindi intendere la vita di cui si tratta qui come alcunché di distinto dall'essere vivente? E, in tal caso, sarebbe possibile situare la normatività, non già tra i predicati ascrivibili al soggetto che è il vivente empiricamente dato, ma alla «vita» in quanto campo pre-ontico, logicamente precedente l'individualità dell'organismo, e di cui anzi ogni organismo vivente è il supporto o il tramite? Non sarebbe possibile allora interpretare diversamente anche il disequilibrio, la non-armonia tra i bisogni e i poteri che strutturano il rapporto tra il vivente e il suo *milieu*? Da un lato, si potrebbe dire che una tale disarmonia dipende dalla struttura e dalle funzioni di un organismo dato, e in quanto tale essa rientrerebbe nelle realtà oggettivabili dalla norma di scientificità propria alle scienze della vita. Ma, dal lato opposto, è possibile vedere questo disequilibrio, non già come un predicato dell'oggetto che è il vivente, ma come la manifestazione della vita stessa in ciò che essa qualifica e costituisce come vivente. Cioè, potremmo dire: il vivente è squilibrato e in conflitto con le proprie condizioni di esistenza nella misura in cui è attraversato da un'attività normativa, da un *élan* che lo conduce ineluttabilmente oltre, o contro, le condizioni date – ed è per questo che il suo rapporto al *milieu* è conflittuale, non in virtù di un fatto oggettivo relativo ai saperi biologici, ma in conseguenza di una *Tatsache* esistenziale, irriducibile a qualunque oggettivazione entro un sapere positivo.

[22] Si veda il passo già citato di G. Canguilhem, *Histoire de l'homme et nature des choses selon Auguste Comte*, cit., p. 297.

Riprendendo un vocabolario kantiano, potremmo allora suggerire che, se i fatti oggettivi dipendono da un giudizio, la facoltà di giudizio, la *Urteilskraft*, non è tanto una capacità dell'organismo vivente quanto una forza – *Kraft*, appunto – che attraversa il vivente e lo individua come sempre a un tempo in anticipo e in ritardo, in stato di eccesso o di carenza, rispetto alla propria posizione nel mondo.

Che si ricorra qui ai termini della Terza Critica non pare incongruo, poiché Canguilhem, formatosi filosoficamente nell'atmosfera del kantismo francese – Alain, Renouvier, Brunschvicg… - può essere confrontato ad alcuni rappresentanti del neokantismo germanofono al centro della cui riflessione risiede del pari la nozione di valore. Come ricorda Enzo Melandri, per Heinrich Rickert e la scuola neokantiana del Sud Ovest, il trascendentale «non è altro che la *validità* universale, trasferita dal campo dei *valori* a quello della verità e quindi al modo di concepire la realtà […]. Per Rickert la validità non inerisce all'oggetto, ma è l'effetto del metodo di indagine impiegato nella valorizzazione *(Geltung)* di quel che si ricerca. Questa *Geltung* (validità, valorizzazione) non è insita fin dagli inizi nella realtà come tale, ma solo in quanto il suo valere per noi si manifesta nel *significato* […]. Forse I 'intera diramazione filosofica neokantiana. detta del Sud-Ovest si può riassumere dicendo che essa si svolge intorno a un unico nucleo, che oggi si dice la *teoria performativa* della verità. Gli studi di Austin sulla funzione performativa, benché sorti indipendentemente, come pure le recenti ricerche sugli *speech acts* della moderna pragmatica linguistica, si possono infatti inquadrare in quella precisa problematica»[23].

Ora, l'identificazione della dimensione trascendentale alla dimensione che Melandri chiama "performativa" – e che, in termini più prossimi al contesto storico del neokantismo, prolunga il primato della ragion pratica affermato da Fichte – si oppone, entro le famiglie neokantiane, alla naturalizzazione del trascendentale tipica delle strategie

[23] E. Melandri, *Le «Ricerche logiche» di Husserl*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 25-26.

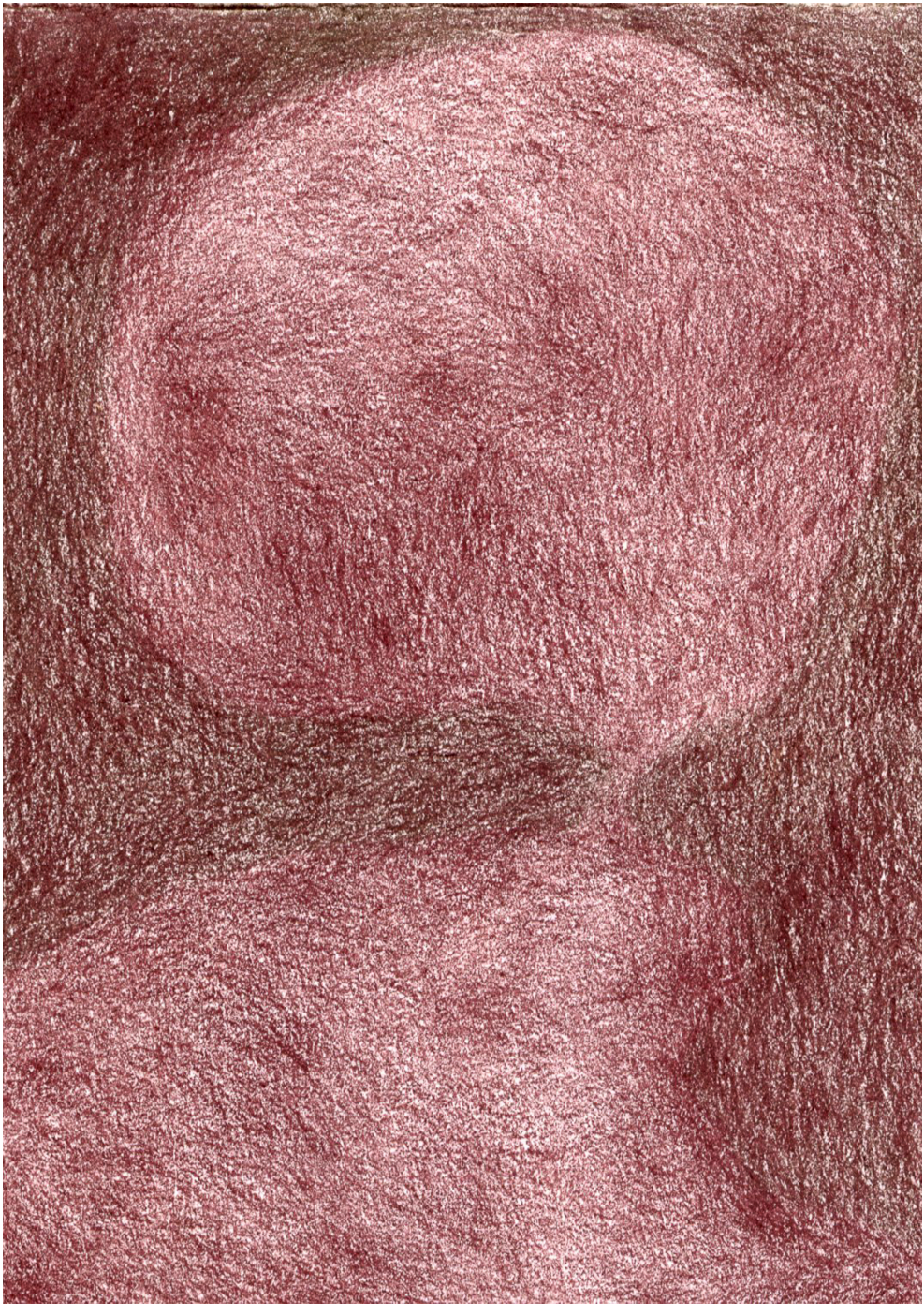
più propriamente influenzate dal positivismo medico-fisiologico tedesco: «L'interpretazione fisiologica dell'a priori è in auge ancora oggi, confortata com'è da considerazioni evoluzionistiche e di genetica molecolare. Naturalmente è difficile scorgervi le tracce della sua naturale derivazione kantiana, essendo tale a priori empirico, cioè legato all'eredità della specie e del codice genetico; nondimeno esso esiste, ed è un'istanza che si oppone all'idea della mente come *tabula rasa.* L'a priori genetico è tale per l'individuo, in realtà è condizionato dalla sua stessa storia evolutiva. Citiamo in proposito Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels,* 1973»[24].
In questa biforcazione tra opzioni interne al neokantismo, non ritroviamo forse le due letture possibili delle "cose" a cui Comte raccomanda di sottomettersi? Da un lato, abbiamo la via che conduce da Helmholtz a Lorenz, e alla riduzione dell'a priori a una proprietà naturale degli organismi e delle specie quali sono dati oggettivamente allo sguardo delle scienze della vita; dall'altro, abbiamo un percorso che da Fichte attraverso Rickert e la sociologia comprensiva dell'azione di Weber giunge ad Austin – ma sullo sfondo di quest'ultimo si trovano ovviamente Wittgenstein e l'idea dell'infondatezza ultima dei criteri della certezza -: cioè un primato dell'azione in quanto costituente il proprio senso a partire da se stessa, senza garanzie oggettive della fondatezza del suo rapporto ai "fatti", e quindi condannata a inventare le norme che stabilizzano un mondo.

La vita cui allude Canguilhem nello scritto sul *Plan des travaux* sarebbe allora un campo trascendentale che precede ogni definizione di oggetti, e che produce tale oggettivazione ponendo delle norme di oggettività la cui provenienza non è altro se non un atto letteralmente infondato. Una norma, infatti, non è una cosa nel senso oggettivistico del termine, e non esiste né è pensabile in quanto norma al di fuori del gesto che la pone come criterio e misura. Non è forse inopportuno citare qui Wittgenstein sui giochi linguistici, cui le scienze positive possono essere in fin dei conti ricondotte: «Non devi dimenticare che il gioco linguistico

[24] *Ibid.,* p. 23.

è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita»[25]. Ed è sempre seguendo il tracciato di Wittgenstein che possiamo intravvedere la vita, non già come un predicato del vivente, né come un'entità sostanziale, ma nella sua identità con l'azione: «im Anfang war die Tat»[26].

[25] L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), tr. it. Einaudi, Torino 1999, p. 91.
[26] *Ibid.*, p. 63.



I VALORI, LA TECNICA E L'ERRORE
Canguilhem e lo statuto della conoscenza scientifica

Stefano Pilotto
pilottostefano85@gmail.com

1. ***Le tracce di un pensiero*** **2.** ***Dall'assiologia all'epistemologia***
3. ***Un'epistemologia nietzschiana. L'errore e la tecnica***
4. ***Dagli errori ultimi alla loro storia***

ABSTRACT: ***VALUES, TECHNIQUE, AND ERROR: CANGUILHEM AND THE STATUS OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE***
Georges Canguilhem's philosophical thought includes, among its main themes, a focus on the question of values, traces of which the attentive reader can find in his epistemological essays and the genealogies present in his studies on the history of science. Thanks also to his Œuvres Complètes, *it is possible to trace this line of thought right from his early writings, which indicates a certain continuity in his approach to these issues. In this regard, this paper offers an analysis of the relationship between scientific discourse and the axiological dimension, which, through the value of truth, constitutes the very foundation of knowledge. According to the French philosopher, this value establishes the distinction between knowledge, strictly speaking, and other discursive orders. By reconstructing the network of possible influences that shaped Canguilhem's thought – as in the case of Alain and Nietzsche – we aim to highlight the originality of his philosophical position. To complete the picture of the epistemological question, we analyse certain theses concerning the epistemological status of technology. Finally, the aim is to outline the profile of an original philosophical proposal, which for a long time has been hidden behind the erudition of the history of science*.

KEYWORDS: Canguilhem, Historical Epistemology, Science, Values, Error.

1. *Le tracce di un pensiero*

L'opera e il pensiero di Georges Canguilhem (1904-1995) non manifestano uno spirito sistematico, ne è un segno anche il fatto che nella

* Cultore della materia per la cattedra di Filosofia Morale del Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Roma LUMSA

sua bibliografia abbiamo solo due opere concepite organicamente, ciascuna costruita intorno a un preciso asse tematico, e in entrambi i casi si tratta di tesi, quella in medicina del 1943, più conosciuta nella sua riedizione ampliata del 1966, ovvero *Il normale e il patologico*[1], e quella del suo dottorato in filosofia del 1955, dedicata alla formazione del concetto di riflesso[2]. I libri restanti, benché di estremo rilievo, sono il risultato della raccolta di saggi che trattano argomenti vicini dal punto di vista disciplinare, ma con testi del tutto autonomi, dedicati a temi specifici della storia e della filosofia delle scienze della vita, originariamente pubblicati come articoli su rivista o discussi come conferenze, poi ripresi e ampliati per la riedizione. Vi è però una coerenza che attraversa i suoi scritti, un nucleo filosofico fondamentale che denota una forma di unitarietà nel suo pensiero[3].

Tra gli aspetti che tornano più volte lungo l'arco della sua produzione vi è sicuramente un confronto serrato con Comte e il positivismo, o con alcuni luoghi particolari della filosofia di Bergson, ma anche una più dimessa, ma egualmente costante, lettura critica della filosofia di Nietzsche. Insieme a questi riferimenti, o bersagli polemici, occorre considerare dei temi ricorrenti a cui lavora nel corso del tempo, apportando degli aggiornamenti o delle revisioni, tramite cui il lettore attento può trarre le coordinate entro cui procede il pensiero del filosofo francese. Oggi, alla luce del materiale d'archivio e delle sue *Œuvres complètes,* possiamo ricostruire un itinerario intellettuale che si apre, *in primis*, con il suo *engagement* filosofico giovanile, a partire dalla rilevanza fondamentale dei valori che la vita istituisce nelle sue manifestazioni, nella sua costante azione sul proprio contesto, e ciò va inteso in prima istanza in senso etico-politico e solo successivamente in senso vitalistico

[1] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1998.

[2] Id., *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Vrin, Paris 1977[2].

[3] Sull'etica e "l'opera" di scrittura di Canguilhem, si rimanda alle belle pagine di M. Cammelli, *Logiche della Resistenza*, in G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini* (1935), tr. it. il Mulino, Bologna 2006, pp. 17-22.

e biologico[4]. Nella fase più matura ritroviamo la questione dei valori declinata all'interno del rapporto e del ruolo che il pensiero filosofico intrattiene con le scienze e la loro articolazione con la tecnica, in cui si trova implicata la tematizzazione del valore positivo dell'errore, complementare alla questione della normatività vitale; in tal senso, l'opera che sintetizza queste istanze è sicuramente *Il normale e il patologico*[5]. Tuttavia, come ha sottolineato Yves Schwartz,

> è difficile pensare che il Canguilhem maturo abbia messo da parte delle convinzioni che furono la sua stessa ragione di vita: bisogna leggere questi testi di incredibile vigore, che letteralmente travolgono tutti coloro che si rendono complici del rifiuto di scegliere (se stessi). Il crollo di ogni pensiero (filosofico) è l'accettazione dei «vincoli dell'ambiente», è «l'adorazione del fatto»[6].

Pertanto, vi è una traccia riconoscibile che dai testi degli anni Cinquanta e Sessanta ci permette di risalire ai suoi scritti giovanili, e piuttosto che leggere il giovane studioso e polemista impegnato alla luce del filosofo maturo, è ben più utile cogliere gli esiti della coerenza di un simile impegno intellettuale a partire dall'affermazione di un interesse concreto per la libertà e per i problemi umani, lungo un arco di vita in cui

---

[4] L'esempio più chiaro di questa articolazione del pensiero del giovane filosofo è G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini…*, cit.; sulla sua filosofia dei valori si vedano anche I. Moya Diez, *Les commencements de la philosophie des valeurs de Georges Canguilhem*, in «Revue Approches», 162, 2015, pp. 71-81; G. Vissio, *Il vitalismo come filosofia in Georges Canguilhem*, in D. Sisto (a cura di) *Ritorno alla metafisica? Saggi in onore di Ugo Ugazio*, Aracne, Roma 2019, pp. 147-161; G. Vissio, *Reasoning in Life: Values and Normativity in Georges Canguilhem*, in «International Journal for the Semiotics of Law», 33, 2020, pp. 1019-1031.

[5] Cfr. J.-F. Braunstein, *Perché la medicina?*, in F. Lupi, S. Pilotto (a cura di), *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano 2019.

[6] Y. Schwartz, *Jeunesse d'un philosophe*, in G. Canguilhem, *Œuvres complètes, Tome I: Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris 2011, p. 79 [dove non ulteriormente specificato le traduzioni riportate sono di chi scrive].

la ricerca filosofica si è posta come compito quello di ricomporre la frammentarietà della conoscenza e dell'esperienza restituendone il significato unitario per la vita umana[7].

2. *Dall'assiologia all'epistemologia*

Questa ricomposizione a opera della filosofia muove dal riconoscimento di una sfera di valore che si riverbera nella prassi come nella teoria. Per tale ragione riteniamo che sia in quest'ottica che un'esperienza biografica come la partecipazione di Canguilhem alla Resistenza possa essere sussunta come parte dello sviluppo reale del suo rigore e della sua coerenza filosofica, nella misura in cui la sua ribellione al fascismo «funzionò per lui come il paradigma di una discontinuità nell'ordine della normatività, cioè come l'adozione di una nuova norma, scaturita dalla vita»[8]. Se infatti, l'attenzione filosofica ai valori è una delle eredità più consistenti del suo maestro Alain – al secolo Émile Chartier (1868-1951), dal quale Canguilhem ha tratto il suo iniziale pacifismo integrale[9] – l'esperienza della guerra, del regime di Vichy e l'occupazione nazista, segnano una rottura irreversibile, il raggiungimento di un limite che comporta l'imposizione di valori negativi e il conseguente pericolo per la vita stessa. In tale frangente, i valori intesi alla maniera di Alain rivelano la loro natura astratta e la loro impotenza di fronte al cambiamento[10], allo stesso modo l'opposizione al "fatto" – inteso come l'inerzia di una

[7] Sul ruolo della filosofia per Canguilhem si veda l'intervista tenuta da Alain Badiou dal titolo *Philosophie et science* trascritta e raccolta in G. Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome IV, 2015, pp. 1201-1209.

[8] E. Roudinesco, *G. Canguilhem, de la médecine à la résistance : destin du concept de normalité*, in F. Bing, J.-F. Braunstein, É. Roudinesco (a cura di.), *Actualité de G. Canguilhem, Le normal et le pathologique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 13-41.

[9] Cfr. G. Bianco, *Pacifisme et théorie des passions : Alain et Canguilhem*, in M. Murat e F. Worms (a cura di), *Alain, littérature et philosophie mêlées*, Edition Rue D'Ulm, Paris 2012, pp. 129-150.

[10] Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico…*, cit., pp. 9-10; J.-F. Braunstein, *Perché la medicina?.*, cit., p.83.

necessità bruta e iniqua – cessa di essere un'attitudine meramente contemplativa per farsi insurrezione contro la passività dell'esistere[11]. E dunque, se per Alain la pace costituiva un valore supremo da preservare a ogni costo contro ogni sorta di tumulto[12], per Canguilhem, che negli anni Quaranta scopre la medicina e la lotta partigiana, la pace si rivela invece come una configurazione precaria di forze, la cui giustizia non risiede nella stasi, ma nel coraggio di una decisione che trasforma l'ostacolo in occasione di valore[13]. Contestualmente, attraverso la medicina e l'incontro con gli studi di Goldstein[14], ha modo di comprendere l'origine concreta dei valori, situata nel vivente stesso. Dal momento in cui un organismo si colloca in un determinato ambiente è lui a valutare il circostante, ponendo dei limiti al di sotto dei quali la vita smette di essere tale, a partire dalla gerarchia di quei bisogni e di quelle tendenze che ne determinano la normalità[15]. L'istituzione di tali valori non viene da una riflessione, è inconscia e in quanto tale immanente alla vita stessa, nella misura in cui ogni forma di vita, se normale, non può essere pura passività indifferente verso il suo *milieu*, ma instaura sempre una forma di «dibattito»[16] (*Auseinandersetzung*) costante con il suo ambiente, ciò che nei termini dell'ecologia contemporanea definiremmo come la costruzione della propria nicchia ecologica. Pertanto, il punto di scaturigine del valore si dà a partire dal riconoscimento e dalla scelta, o anche dallo scarto, di tutto

[11] Cfr. J.-F. Braunstein, *Canguilhem avant Canguilhem*, in «Revue d'histoire des sciences», 53, 1, 2000, pp. 9-26.

[12] Cfr. G. Bianco, *Pacifisme et théorie des passions…*, cit., p. 130.

[13] Cfr. G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini…*, cit., p. 124; M. Cammelli, *Logiche della Resistenza…*, cit., p. 56.

[14] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico…*, cit., p. 149; cfr. K. Goldstein, *L'organismo. Un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo* (1934), tr. it. Giovanni Fioriti, Roma 2010.

[15] F. Domenicali, *Verso una teoria dei bisogni. Canguilhem tra il vitale e il sociale*, in G. Canguilhem, *Bisogni e tendenze* (1952), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2024, p. 112.

[16] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2024, p. 148.

ciò che contribuisce, o si oppone, all'esistenza di una certa forma di vita all'interno di un preciso ambiente. Questa dinamica che accomuna indistintamente tutti gli esseri viventi, svela l'origine del valore e del significato, seppur a un livello presimbolico in cui referente e segno si danno insieme; infatti, nel momento in cui un organismo nel suo ambiente seleziona alcuni stimoli compatibili con la sua struttura, o incontra delle cose che per la loro configurazione sono idonee per le sue necessità, e che dunque significano qualcosa per lui, questa forma di vita ne riconosce a un tempo il valore e il significato.

Avendo contezza di questo quadro, la filosofia dei valori acquisisce una maggiore rilevanza all'interno del suo pensiero, ben prima della filosofia delle scienze e dell'epistemologia storica che lo hanno reso noto a livello internazionale. Inoltre, tale contesto ci permette di comprendere meglio la presenza di un altro eminente autore tra i riferimenti del filosofo francese, ovvero Kant. Indubbiamente l'importanza della filosofia critica è centrale[17] ai fini di un lavoro epistemologico, ma è altrettanto decisiva ai fini di una «logica dei giudizi di valore»[18]. È lo stesso Canguilhem che riconosce questo debito nei confronti del filosofo di Königsberg, quando afferma:

> che lo si voglia o no, è Kant che ha fondato la logica dei valori, riflettendo sulle condizioni dell'approvazione universale degli uomini nei confronti degli uomini, e trovando la libertà. Si può sempre deridere o insultare Kant, o semplicemente passare una vita a confutarlo[19].

In tal senso, per Canguilhem, il criticismo kantiano non è solo il punto di rottura fondamentale della modernità rispetto a ogni ontologia dogmatica, ma in più ha il merito di aver separato l'ordine della necessità

[17] Cfr. M. Marianetti, *Canguilhem, Kant e la «filosofia trascendentale»*, in «Studi Kantiani», 7, 1994, pp. 43-78.

[18] G. Canguilhem, *Œuvres complètes, Tome I,* cit., pp. 177-180

[19] *Ibid.*, p. 178.

naturale da quello della libertà, mostrando i limiti di ogni teodicea che volesse ancora far coincidere "reale" e "buono". Mentre la libertà, in questa prospettiva, non è un semplice postulato metafisico o un valore astratto, bensì è la leva della facoltà di giudizio grazie alla quale l'intelletto non si limita ad accogliere passivamente i fatti, ma li sottopone alla prova della loro legittimità[20]. Ne consegue che pensare implichi «lo scollamento tra l'uomo e il mondo»[21], ovvero una presa di distanza dal fatto inerte, dai dati della percezione immediata, così da poter costruire ordine e unità laddove la natura offrirebbe solo dispersione[22], ed è questo il compito della scienza secondo Canguilhem.

Tuttavia, in questo quadro, anche la scienza ha perso la sua stabilità e la verità, in quanto valore, ha smarrito la sua aura di eternità e ora si manifesta come il prodotto storicamente situato di una pratica discorsiva, ottenuto dalla continua revisione a cui viene sottoposta, mediante la quale si perviene a un'ulteriore verità, sempre passibile di rettifica, una sorta di «errore più recente»[23]. Il ritorno ricorsivo sulle acquisizioni della conoscenza svela un'insoddisfazione creativa da parte di un soggetto che riafferma costantemente le proprie scelte e le proprie domande, nella misura in cui non si accontenta del senso già trovato[24]. La filosofia, in tale ottica, si configura come la pratica di una "logica della resistenza" ai dati di fatto che, lungi dal negare la vita, ne asseconda lo slancio, rintracciando nel rischio dell'errore e nell'imprevedibilità dell'operare tecnico la sola via

[20] Cfr. T. Deldicque, *Canguilhem et «la technique»*, in «Artefact», 15, 2021, pp. 201-238.
[21] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita…*, cit., p. 11
[22] Cfr. T. Deldicque, *op. cit.*, p. 219.
[23] M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza* (1985), in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico…*, cit., p. 282; in proposito si veda anche G. Canguilhem, *Sulla scienza e la contro-scienza*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2004, p. 32, G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 2015[3], p. 111.
[24] G. Canguilhem, *Le concept et la vie*, in Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 2002[7], p. 364.

per ricomporre l'unità di un'esperienza umana profonda che sia, al contempo, «savante et fabricatrice»[25].

3. *Un'epistemologia nietzschiana. L'errore e la tecnica*

Qualificare la verità come una forma di errore può sembrare controintuitivo, inoltre conferisce una implicita consistenza di rilievo a ciò che sembra una mancanza. Ma nella filosofia di Canguilhem l'errore non è una semplice svista, bensì è una costante ineliminabile che accompagna la conoscenza del mondo acquisendo una centralità rispetto a ogni questione, infatti «è a partire dall'errore che egli pone i problemi filosofici, diciamo più esattamente il problema della verità e della vita» cosa che lo rende «al tempo stesso lontano e vicino a Nietzsche»[26]. Allora, se si vuole rendere intellegibile la costituzione del vero nella scienza, bisogna cambiare la prospettiva poiché «il problema della scienza non può essere riconosciuto sul terreno della scienza… Bisogna considerare la scienza sotto l'ottica dell'arte e l'arte sotto l'ottica della vita…»[27]. È da questa prospettiva che occorre considerare la precedenza dell'errore, dal punto di vista logico e storico, a meno che non lo si voglia giudicare come una semplice infrazione dell'ordine del vero. Ma se il vero è la conquista ultima nella ricerca della conoscenza, come può esserci infrazione se l'ordine non si è ancora costituito? L'errore, pertanto, è ciò che emerge nel processo di analisi dell'esperienza, nella reiterata scomposizione di quella sequenza di tentativi e insuccessi, che accompagnano il pensiero lungo il suo cammino[28]. Ed è qui che l'arte, ovvero la tecnica, ci fornisce uno sguardo altro sul problema.

---

[25] G. Canguilhem, *Activité technique et création*, in Id., *Œuvres complètes, Tome I*, cit., p. 505.
[26] M. Foucault, *op. cit.*, p. 282.
[27] Cit. in G. Canguilhem, *Œuvres complètes, Tome I*, cit., p. 501; i passi richiamati si riferiscono a F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), tr. it. Adelphi, Milano 1972, pp. 5-6.
[28] Cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., pp. 11ss.

Tale prospettiva si chiarisce a partire da un confronto con il *Discorso sul metodo*, in cui Canguilhem sottolinea un'incongruenza problematica nella *parte VI*. In particolare, l'intento di Descartes è affermare la possibilità di dedurre integralmente gli esiti pratici a partire da cause teoriche. Tuttavia, il filosofo stesso riconosce il limite della deduzione analitica, giacché non è in grado di rendere conto pienamente degli effetti particolari, suggerendo così la necessità di risalire alle cause a partire dagli effetti[29]. Di fronte a questo limite, Canguilhem non può che riconoscere all'errore operativo un valore e considerarlo funzionale alla costruzione del sapere.

Se infatti la tecnica fosse solo una mera applicazione di un sapere già costituito, secondo un rapporto causale diretto, i suoi effetti dovrebbero essere già contenuti nelle premesse teoriche. Ma rispetto al proposito cartesiano ciò non appare sostenibile, poiché solo *ex post* è possibile constatare concretamente gli esiti di un'azione con i suoi eventuali errori. Nel momento stesso in cui la pratica traccia una via sconosciuta, con il medesimo gesto sperimentale stabilisce le condizioni per la possibilità di errare e fornisce anche l'occasione di indicare al pensiero un percorso inedito, spingendolo a oltrepassare i limiti incontrati nell'esperienza. Di conseguenza, la riflessione interviene solo *a posteriori* sull'errore tecnico per porre un problema dalla cui risoluzione dipende la costituzione di un sapere che non poteva essere dato per presupposto, poiché la sintesi tecnica non può prescindere dall'imprevedibilità dei suoi esiti[30].

Ne consegue allora che lo statuto della tecnica non è subordinato alla scienza, come tradizionalmente è stato inteso da Descartes a Comte, dal momento che la precedenza epistemica della tecnica implica il suo contributo nel processo conoscitivo, riconoscendo così che «lo slancio del

[29] Cfr. Id., *Œuvres complètes, Tome I,* cit., p. 495.

[30] Cfr. G. Le Blanc*, Canguilhem et les normes…*, cit., p. 14; D. Poccia, *Un potere più antico di ogni sapere. Note su Georges Canguilhem e l'imprevidenza tecnica*, in F. Lupi e S. Pilotto (a cura di), *Infrangere le norme…*, cit., pp. 151-176.

pensiero scientifico ha per condizione il fallimento del pensiero tecnico»[31]. Tale postura intellettuale porta Michel Foucault a definire il suo maestro come un «filosofo dell'errore»[32], ma ciò non implica che egli fosse ingenuamente un empirista, pensando che per tentativi ed errori la conoscenza possa crescere, al contrario, Canguilhem ammette che «il reale è affermato in quanto il mio giudizio ne è il vettore»[33]. Dunque, se il semplice fatto tecnico o dato empirico non costituiscono di per sé conoscenza, è perché di fronte a uno scacco dell'esperienza occorre innanzitutto che la riflessione razionale valuti le condizioni e costruisca una risposta che superi il problema. In ciò la scienza si dà come un'attività di giudizio che deve essere a sua volta giudicata, laddove il giudicare, come per Nietzsche, sottintende il valutare[34]. Ed è proprio qui che l'epistemologia di Canguilhem si discosta da quella di Bachelard, poiché l'errore non si configura come un ostacolo da superare ed eliminare lungo il percorso della scienza, piuttosto è un nodo teorico da sciogliere e interpretare, anche più volte, secondo coordinate teoriche sempre nuove. Si pensi alla scoperta dell'apparato circolatorio fatta da Harvey, non è dovuta a un'osservazione particolare, diversa rispetto a quelle effettuate dai medici del passato, non è il dato dell'esperienza a differire, bensì è il quadro teorico a essere mutato e con esso il concetto di pompa idraulica applicato al cuore, tutto ciò ha reso visibile il fenomeno della circolazione sanguigna[35].

---

[31] G. Canguilhem, *Œuvres complètes, Tome I,* cit., p.504.

[32] M. Foucault, *op. cit.,* p.282. Si veda anche S. Talcott, *Georges Canguilhem and the Problem of Error*, Palgrave Macmillan, London 2019.

[33] G. Canguilhem, *Scritti filosofici…*, cit., p. 29.

[34] Cfr. M. Fichant, *Georges Canguilhem et l'Idée de la philosophie*, in E. Balibar *et al.* (a cura di), *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences. Actes du Colloque (6-7-8 Décembre 1990)*, Albin Michel, Paris 1993.

[35] Cfr. G. Canguilhem, *La constitution de la physiologie comme science*, in Id., *Œuvres complètes. Tome III: Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*, Vrin, Paris 2019, pp. 538-539.

Tale dinamica è tutta interna alla razionalità scientifica, poiché è tramite essa che si rinegoziano limiti e concetti teorici con cui possiamo costruire la verità su cui si fonda la conoscenza, un compito che non spetta alla filosofia, piuttosto «la filosofia si interessa di mettere in prospettiva i valori di verità inerenti alle affermazioni scientifiche»[36], fornendo un principio di giudizio necessario a distinguere le conoscenze ancora attuali da quelle che non lo sono più[37]. Di contro a certo logicismo interprete della pratica scientifica, Canguilhem ribadisce che la costituzione della verità sia l'effetto di una scelta di valore, tale scelta è esterna alla logica, in quanto i principi logici enunciano solo una risoluzione possibile del giudizio tra il vero e il falso, ma non ci impongono di decidere per l'uno o l'altro[38].

Posto, quindi, che una teoria scientifica sia una sofisticata costruzione del proprio oggetto di studio, che definisce i limiti e le leggi entro cui un concetto esibisce coerenza e validità[39], ne consegue che la realtà della scienza sia il risultato di una produzione concettuale che rettifica l'indeterminazione dell'esperienza sensibile, ma non procede da essa anzi le va incontro avendo alle spalle già un certo assetto teorico. Si pensi a quando Einstein formulò le equazioni di campo della relatività generale, nel 1915, vi era implicitamente contenuta la descrizione di un qualcosa di inedito, ovvero la curvatura dello spazio-tempo fino al collasso gravitazionale ad opera della materia e dell'energia. In questo caso la teoria non era legata ad alcun fenomeno osservato, ma ne contemplava la possibilità dal punto di vista teorico-matematico. Solo nel 1971 queste equazioni trovarono un correlato empirico in Cygnus X-1, il primo buco nero mai scoperto e fu possibile comprendere i dati registrati di un fenomeno sconosciuto grazie al quadro teorico messo a disposizione da

[36] G. Le Blanc, *op. cit.*, p.16.

[37] G. Bachelard, *L'attività razionalista della fisica contemporanea* (1952), tr. it. Jaca Book, Milano 1987, p. 29.

[38] G. Canguilhem, *Sulla scienza e la contro-scienza…*, cit., p. 31.

[39] Cfr. Id., *L'oggetto della storia delle scienze*, in Id., *Scritti filosofici…*, cit., p. 63 ss.

Einstein[40]. In questa prospettiva, la teoria non si limita a ratificare i dati immediati, ma grazie alla sua coerenza interna li subordina a un giudizio di valore in grado di conferire ordine al reale, sottraendo il dato alla sua bruta necessità per proiettarvi un'esigenza di unità che costituisce la verità della scienza[41]. Questo iter complesso e stratificato ci mostra cosa caratterizza il discorso scientifico, distinguendolo da altre pratiche discorsive e saperi, e ci introduce a un assunto fondamentale per Canguilhem, che potremmo definire l'affermazione della piena identità tra scienza e verità. Secondo il filosofo francese, infatti, espressioni come "conoscenza vera" e "conoscenza scientifica" risultano pleonastiche[42] in funzione della procedura di *verificazione* (intesa letteralmente come *fare il vero*) presente solo nella pratica scientifica.

Se allora non si dà verità al di fuori della scienza, la conoscenza comune, o "volgare", trova il suo senso in quanto forma divulgata della tradizione, offrendosi come un insieme indistinto di conoscenze pregresse che attingono alle scienze del passato, senza però usufruire del rigore della revisione e della verifica necessari a riaffermare il valore di verità. Delineare una simile demarcazione non esclude che anche altre dimensioni del sapere, come la stessa filosofia, abbiano un loro senso che concorre alla realizzazione della forma di vita umana

> ma significa che non si può chiamare conoscenza ciò che non lo è, e non si può conferire questo nome ad alcunché che non abbia nulla a che fare con la verità, vale a dire con il rigore. Vi è o la verità in senso formale, o la verità nel senso di coerenza interpretativa dei fenomeni. Non ce ne sono altre[43].

[40] B. Webster, P. Murdin, *Cygnus X-1 a spectroscopic binary with a heavy companion?*, in «Nature», 235, 1972, pp. 37-38.

[41] Cfr. E. Castelli Gattinara, *George Canguilhem e Gaston Bachelard: quale storia per quale epistemologia?,* in F. Lupi e S. Pilotto (a cura di), *Infrangere le norme…*, cit., p. 34.

[42] G. Canguilhem, *Œuvres complètes, Tome I*, cit., p. 1100.

[43] *Ibid*.

4. *Dagli errori ultimi alla loro storia*

Abbiamo proposto di leggere l'epistemologia di Canguilhem nel segno di Nietzsche non solo per i continui riferimenti – impliciti o espliciti – che si possono trovare nei suoi scritti[44], ma soprattutto per la convergenza filosofica con il pensatore tedesco, tanto nella sua attenzione ai valori quanto nell'uso polemico della storia, che diviene strumento critico in grado di svelare l'andatura discontinua e conflittuale nella formazione del sapere. L'affinità di questo approccio con l'epistemologia bachelardiana, e l'incarico che ha visto Canguilhem successore alla cattedra che fu proprio di Gaston Bachelard, ha sancito di fatto una sorta di continuità sotto forma di scuola[45], tanto che nella storiografia filosofica del Novecento possiamo trovare sotto il medesimo riguardo autori prossimi tra loro ma differenti, come lo sono Bachelard, Canguilhem e Foucault. Tuttavia, abbiamo voluto richiamare il debito nei confronti della filosofia nietzscheana, anche per segnalare l'applicazione del metodo genealogico alla storia delle scienze. Tale "contro-storia" procede attraverso la decostruzione della cronologia delle scoperte e delle teorie scientifiche, tracciando genealogie logiche che permettono di individuare la persistenza e la filiazione dei concetti nel tempo. Essa rinuncia all'ambizione di proporsi come storia della verità[46] per configurarsi, piuttosto, come una storia dell'errore e delle sue trasformazioni produttive. Ne consegue che l'epistemologo debba storicizzare i discorsi scientifici, seguendo la traiettoria dei problemi anche là dove essi non risultino formulati nei medesimi termini in cui compaiono nel presente, oltrepassando, ove necessario, i confini delle partizioni disciplinari. Come afferma Canguilhem «i diritti della logica non

[44] B. Stiegler, *De Canguilhem à Nietzsche: la normativité du vivant*, in G. Le Blanc (a cura di), *Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique*, ENS éditions, Lyon 2000, pp. 85-101.
[45] D. Lecourt, *Georges Canguilhem, le philosophe*, in J.-F. Braunstein, *Canguilhem : histoire des sciences et politique du vivant*, Puf, Paris 2007, p. 30.
[46] Cfr. E. Marra, *Canguilhem, filosofo radicalmente errante*, in G. Canguilhem, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2025, p.15

devono essere cancellati davanti ai diritti della logica della storia»[47]. L'epistemologo è dunque chiamato a rintracciare le funzioni di un concetto attraverso l'analisi delle sue tappe di sviluppo – che vanno intese come tappe logiche e non come storiche – una volta rinvenute e composte queste parti si domanda cosa debba contenere una teoria affinché una nozione trovi un senso di verità, vale a dire un senso di coerenza logica con un insieme di altri concetti[48].

L'altro aspetto di vicinanza è inerente all'orizzonte di senso rappresentato dalla vita quale radice di ogni valore, compreso il valore della conoscenza, che al contrario il filosofo di Röcken oppone alla vita come volontà di potenza[49]; mentre per Canguilhem, al contrario, l'opposizione si produce tra uomo e mondo, come dinamica ecologica in cui «la conoscenza consiste concretamente nella ricerca di sicurezza attraverso la riduzione di ostacoli, […] un metodo generale per la risoluzione diretta o indiretta delle tensioni tra l'uomo e l'ambiente»[50]. Si tratta perciò di una conoscenza che non implica il soggetto astratto della tradizione filosofica, ma riguarda molto da vicino l'organismo vivente come soggetto concreto, quale centro di valore e significato rispetto al suo *milieu*.

In questa posizione, che è insieme prossimità e presa di distanza, rispetto a Nietzsche e Bachelard abbiamo ritenuto di collocare l'originalità del pensiero di Canguilhem, che ha mostrato come una filosofia del concetto sia in grado di radicarsi nel mondo. Se il bravo storico, come

---

[47] G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe…*, cit., p. 5.

[48] Cfr. A. Cutro, *Il valore dei concetti. Filosofia e critica*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 38.

[49] Questa opposizione si ritrova frequentemente nelle opere del filosofo tedesco, a titolo di esempio si vedano i seguenti passi: F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873), in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr. it. Adelphi, Milano 1992, pp. 228 e ss.; Id., *La gaia scienza e Idilli di Messina* (1882), tr. it. Adelphi, Milano 1993, §110, p. 150; Id., *Al di là del bene e del male* (1886), tr. it. Adelphi, Milano 1986, cap. VII, §230, p. 140.

[50] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita…*, cit., p. 12.

l'orco della fiaba, sa che la sua preda è là dove fiuta carne umana[51], l'epistemologo sa che, invece, deve seguire le tracce incorporee ma consistenti della logica, nascoste nelle teorie e nelle sperimentazioni, consapevole che tale cammino procede «dal concetto al fenomeno attraverso la mediazione della sperimentazione e della teoria»[52]. In fondo, è solo possedendo un concetto di patologia che Claude Bernard ha potuto effettuare le sue scoperte sul diabete, e tale concetto preesisteva ai suoi esperimenti, i quali retroattivamente hanno contribuito a chiarire e a ridefinire il concetto stesso di patologia, aggiornandolo rispetto a come venne ereditato dalla fisiologia precedente.

Benché, come abbiamo visto, la dimensione teorica sia decisiva, nella misura in cui un esperimento trova il suo significato grazie all'organizzazione della teoria, tale filosofia afferma una ricorsività tra prassi e teoria, poiché non sono gerarchizzabili. Non è un caso che tale modello sia analogo alla medicina, disciplina studiata e praticata negli anni della guerra. Da una parte si ha la pratica clinica che, come la tecnica, va incontro a dei problemi, intercetta degli ostacoli, dall'altra parte abbiamo la fisiologia e la patologia che, in quanto teorie, cercano di organizzare la comprensione mediante i concetti che trasformano l'esperienza e la prassi clinica, la quale a sua volta tornerà a interrogare la teoria mettendo in discussione i dati raccolti e modulando la sua azione in funzione della realtà che andrà modificata ai fini della cura.

Forse è proprio per questo assetto di pensiero che una cospicua parte del marxismo francese, da Althusser ai suoi allievi, ha tenuto in grande considerazione gli studi di un epistemologo e storico delle scienze, perché malgrado l'undicesima tesi su Feuerbach, Canguilhem ha mostrato che la comprensione autentica del mondo passa attraverso la trasformazione della realtà.

---

[51] M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico* (1949), tr. it. Einaudi, Torino 1998, p. 22.

[52] A. Cutro, *Il valore dei concetti…*, cit., p. 38.



GEORGES CANGUILHEM: MARXISMO E FILOSOFIA DEI BISOGNI

Filippo Domenicali
dmnfpp@unife.it

1. ***Canguilhem politico: dal pacifismo alla Resistenza*** **2.** ***Un marxismo vitalista?***
3. ***Psico-sociologia dei bisogni*** **4.** ***L'analisi filosofica del bisogno***
5. ***Una filosofia dei valori negativi***

ABSTRACT: ***GEORGES CANGUILHEM: MARXISM AND THE PHILOSOPHY OF NEEDS***
*Canguilhem is unanimously regarded as the philosopher of vitalism, of creative life, of pure affirmation, of the positivity of the living. However—as Pierre Macherey has effectively observed—negative vital values have equal, or perhaps greater, importance in his thought. Therefore, more correctly, this author should not be understood only as (to reprise the title of one of his collections) the philosopher of tendencies, of vital normativity, but also (and perhaps above all) as a thinker of needs, and of all the "negative" elements they presuppose. This characteristic makes his "biological philosophy" one of the most influential positions of the 20th century (let us think of a legacy extending from Deleuze to Foucault, Dagognet, Derrida, Bourdieu, and Macherey himself, etc.). In this contribution we will focus our attention on Canguilhem's texts from 1952 (*Knowledge of Life, Besoins & tendances*) and on several contemporary articles indispensable for discussing a topic little addressed in the secondary literature, namely the presence in Canguilhem of an original philosophy of needs, comparable to the major expressions of European thought of his time. Canguilhem's analysis of need, restored to its context and sources, may finally be usefully compared with certain classical readings developed within "Western Marxism"—particularly some authors of the Frankfurt School (Marcuse, Fromm) and the Budapest School (Lukács, Heller)—with the aim of identifying the original features of a philosophy of needs such as Canguilhem's, grounded psycho-biologically.*

KEYWORDS: Canguilhem, Marxism, Vitalism, Needs, Negative values.

* Docente di Filosofia e Storia presso il Liceo scientifico "A. Roiti" di Ferrara.

1. *Canguilhem politico: dal pacifismo alla Resistenza*

Nel panorama della filosofia francese del dopoguerra la fisionomia intellettuale di Georges Canguilhem si è distinta per la sua esaltazione del vitalismo, dello slancio creatore, della normatività del vivente, del bergsonismo, dell'affermazione pura e della positività. Eppure – come hanno osservato efficacemente, tra i commentatori, Michel Foucault, Pierre Macherey, e più recentemente Michele Cammelli[1] – si dovrebbe anche considerare che nella riflessione *filosofica* di questo singolare storico delle scienze votato ai saperi della vita, abbiano pari, e forse maggiore, importanza i *valori vitali negativi*. Nella riflessione canguilhemiana, in effetti, non sono esclusivamente le *tendenze* (polo positivo dell'attività del vivente) ad essere al centro dell'attenzione dello storico e del filosofo, ma è invece il rapporto *dialettico* che queste ultime istituiscono con i *bisogni* (polo negativo) e con tutto ciò che concerne la *negatività* della concreta condizione umana: malattia, anomalia, anormalità, mostruosità, errore o morte…

Alla luce di queste considerazioni preliminari, nel presente contributo ci proponiamo di concentrare la nostra attenzione su alcuni testi canguilhemiani risalenti al primo "momento" della sua riflessione – gli anni 1930-1940 – che ci paiono indispensabili per discutere un tema effettivamente poco attraversato dalla letteratura secondaria: l'elaborazione, da parte dell'autore, di una *filosofia dei bisogni* originale, paragonabile alle maggiori espressioni del pensiero europeo del suo tempo e della sua generazione.

Ma andiamo con ordine, cominciando da qualche osservazione di carattere biografico. L'emergenza di una riflessione filosofica, fisiologica e psico-sociologica sui bisogni, in Canguilhem, potrebbe essere fatta risalire alla metà degli anni 1930, all'epoca del suo allontanamento dalle iniziali

[1] Cfr. M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza* (1985), in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1998, pp. 317-329; P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (2009), tr. it. ETS, Pisa 2011; M. Cammelli, *Canguilhem philosophe. Le sujet et l'erreur*, PUF, Paris 2022.

posizioni pacifiste ispirate ad Alain. Come sappiamo, egli si era legato a questo autore (Émile Chartier) fin dall'epoca degli studi liceali, all'inizio degli anni 1920, divenendone immediatamente uno dei discepoli privilegiati[2]. Fin dal 1927 inaugura la sua collaborazione alla rivista «Libres propos», firmando articoli di taglio politico, filosofico, letterario, pedagogico, ma soprattutto polemico. In questo periodo le sue posizioni politiche sono strettamente aderenti al pensiero del maestro, e orientate verso un pacifismo integrale[3]. Dopo avere ottenuto l'*agrégation*, nel 1929, Canguilhem inizia una carriera da docente liceale che nel 1936 lo condurrà a Tolosa, dove resterà fino al 1940. Gli anni 1936-1940 saranno fondamentali, non solo per l'acquisizione di una professionalità di docente, ma anche per la maturazione di una nuova coscienza politica. Fin dal 1934 Canguilhem era entrato a far parte del "Comitato di vigilanza degli intellettuali antifascisti", assieme ad Alain e Georges Friedmann, mentre nel 1935 pubblicherà anonimo l'opuscolo: *Il fascismo e i contadini*, un'inchiesta di taglio sociologico sulla penetrazione del fascismo nelle campagne francesi, italiane e tedesche[4]. Influenzato dall'amico e collega Camille Planet, a Tolosa, Canguilhem comincia ad assumere posizioni più attive, tanto che verso la fine del 1936 si distacca definitivamente dal pacifismo di Alain[5] entrando nella cerchia di Silvio Trentin, esule italiano antifascista, sostenitore dei repubblicani spagnoli[6].

---

[2] Sulla scuola di Alain, cfr. G. Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris, PUF 2015, pp. 51-79.

[3] Cfr. G. Canguilhem, *La paix sans réserve? Oui*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques 1926-1939. Œuvres complètes*, vol. I, Vrin, Paris 2011, pp. 400-411 (da ora in avanti OC I).

[4] Id., *Il fascismo e i contadini* (1935), tr. it. il Mulino, Bologna 2006.

[5] Cfr. G. Bianco, *Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem*, in M. Murat, F. Worms (éds.), *Alain, littérature et philosophie mêlées*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2012, pp. 129-150.

[6] Cfr. G. Canguilhem, *Témoignage sur Silvio Trentin* (1991), in Id., *Histoire des sciences, épistemologie, commémorations 1966-1995. Œuvres complètes*, vol. V, Vrin, Paris 2018, pp. 1033-1037. Sul pensiero giuridico di Trentin, cfr. N. Bobbio, *Il pensiero federalista di Trentin*, in *Silvio Trentin e la Francia. Saggi e testimonianze*, Marsilio, Venezia 1991, pp. 147-171.

Contestualmente a questa svolta politica, nel 1936-1937 Canguilhem decide di intraprendere gli studi di medicina, frequentando i corsi prima a Tolosa e poi a Clermont-Ferrand (1941-1943), dove l'università di Strasburgo si era trasferita in seguito all'occupazione tedesca. Qui giunge come assistente universitario in sostituzione dell'amico Jean Cavaillès, entrato in clandestinità nelle file della Resistenza, e qui discuterà, il 12 luglio 1943, la sua celebre tesi di dottorato: *l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. Fin dal 1940-1941, con il nome di battaglia di "Lafont", ancora sollecitato da Cavaillès, Canguilhem sarà tra i fondatori del movimento "Libération-Sud", aderendo in seguito ai "Mouvements unis de la Résistence", mentre Cavaillès perirà tragicamente nel 1944. Da questi rapidi cenni biografici appare chiaro ed evidente come le ricerche del "primo" Canguilhem – che pure si situano in un campo specialistico come è quello della storia dei saperi bio-medici – non potessero non avere anche un significato intrinsecamente etico-politico[7].

2. *Un marxismo vitalista?*

D'altra parte, non si dovrebbe dimenticare che il dibattito filosofico-politico degli anni Trenta era dominato dal marxismo, ed era stato recentemente alimentato dalla pubblicazione di alcuni importanti inediti, come i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1932)[8]. Gli avvenimenti filosofici dell'epoca sembrano dunque essere all'origine, nel giovane Canguilhem, di uno spiccato interesse per temi come la condizione operaia, la

[7] Limoges ha sostenuto che «Quando ci si interessa alla filosofia di Canguilhem nei suoi diversi aspetti, ed eminentemente alla sua filosofia biologica, è in fondo perché tutta la sua filosofia trova le proprie giustificazioni ultime nell'ambito di alcune scelte assiologiche di fondo, cosicché si è sempre rimandati, in qualche modo, a una dimensione politica». C. Limoges, *Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940-1965*, in Id., *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940-1965. Œuvres complètes*, vol. IV (da ora in avanti OC IV), Vrin, Paris 2015, p. 46.

[8] Cfr. K. Marx, *Morceaux choisis* (par H. Lefebvre, H. Gutermann), Gallimard, Paris 1934. I *Manoscritti economico-filosofici del 1844* furono tradotti in francese da Jules Molitor nel 1937, *L'ideologia tedesca* nel 1938.

psicologia del lavoratore e delle classi subalterne, che senza dubbio doveva anche alla sua provenienza contadina. Si trattava di temi che nel contesto francese erano stati affrontati dal sociologo Maurice Halbwachs già agli inizi del secolo, ed erano stati recentemente riproposti, in un'ottica liberamente marxista, da Georges Friedmann – a nostro avviso l'*intercessore* fondamentale del Canguilhem di questo periodo. Nato a Parigi nel 1902, *normalien*, agrégé in Filosofia, a partire dal 1932 Friedmann entra a far parte del Centre de Documentation Sociale dell'ENS, in sostituzione di Céléstin Bouglé. Intellettuale impegnato, non nasconde le sue simpatie per il marxismo, contribuendo alla diffusione di questo pensiero in Francia [9]. Fa parte del "Comité contre la guerre et le fascisme", mentre nel 1934 (come si diceva) è tra i fondatori del "Comité de vigilance des intellectuels antifascistes". Vicino al circolo "Russie neuve", nel corso degli anni 1930 Friedmann compie tre viaggi in URSS (1932, 1933, 1936) che gli consentono di approfondire le problematiche del "macchinismo" all'interno del socialismo reale. Deluso dallo stalinismo, e dalla *Realpolitik* del patto Molotov-Ribbentrop, alla fine del decennio prende sempre più le distanze dalla precedente apologia del marxismo sovietico, entrando finalmente a Tolosa, nel 1940, nelle file della Resistenza. Dopo la guerra svolgerà un ruolo di primo piano all'interno del dibattito sociologico, in particolare nel campo della sociologia del lavoro[10].

[9] Per una contestualizzazione, cfr. I. Guarné, *L'introduction du marxisme en France. Philosoviétisme et sciences humaines 1920-1939*, PUR, Rennes 2013.

[10] Cfr. A. Bruno, *Georges Friedmann: vie, œuvres, concepts*, Ellipses, Paris 2011, pp. 7-9. Secondo François Vatin si potrebbero individuare due momenti nella riflessione dell'autore, prima e dopo la guerra, un Friedmann marxista e un Friedmann umanista, anche se il «primo Friedmann "marxista" è stato largamente occultato dal secondo, "umanista"». F. Vatin, *Machinisme, marxisme, humanisme: Georges Friedmann avant et après guerre*, in «Sociologie du Travail», 46, 2004, p. 211. Nel "secondo" Friedmann «La coppia "ambiente naturale / ambiente tecnico" sembra sostituirsi alla coppia "macchinismo / umanismo"» (*Ibid*., p. 212). L'opera di Friedmann è «alimentata di riferimenti alle opere del "giovane Marx"», in particolare «di estratti dai *Manoscritti del 1844*, dall'*Ideologia tedesca* e dalle *Tesi su Feuerbach*» (*ibid*., p. 215).

Il "marxismo" di Canguilhem sembra seguire l'evoluzione di Friedmann. Come osserva Simone Mazauric, certamente «Canguilhem non è mai passato per marxista [...] E ancor meno per comunista», eppure fin dai suoi primi contributi egli sembra manifestare un sincero «interesse per il pensiero di Marx», se non addirittura una certa «empatia». L'autrice perciò sottolinea giustamente «l'importanza del riferimento al pensiero di Marx» nell'opera giovanile di Canguilhem, così come l'uso di un linguaggio spesso marxisteggiante, con citazioni variamente tratte da opere come *Miseria della filosofia*, il *Manifesto del partito comunista*, *Il Capitale*, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, i *Morceaux choisis* (in cui sono contenuti estratti dai *Manoscritti economico-filosofici* e *L'ideologia tedesca*), *Il 18 Brumaio*, *La sacra famiglia* e altri. D'altra parte – sottolinea ancora Mazauric – nei due testi più importanti pubblicati in questo periodo – *Il fascismo e i contadini* (1935) e il *Traité de logique et de morale* (1939) – si possono intravedere alcune «analisi di ispirazione marxista», anche se l'autrice nota prudentemente che si tratta di «un marxismo in parte rielaborato»[11]. Il "marxismo" in effetti sembra essere considerato da Canguilhem – d'accordo con Friedmann – più come un metodo di lavoro (il "materialismo storico") che come una teoria o un corpo dottrinale sistematico[12].

[11] S. Mazauric, *Canguilhem et le marxisme*, in «La Pensée», 399, 3, 2019, pp. 94-95. Sul tema cfr. anche B. Prinz, H. Schmidgen, *Vital Marxism: Georges Canguilhem and the Resistance of Life*, in «Theory, Culture & Society», XLI, 4, 2024.

[12] Canguilhem nel 1931 scrive: «Approvo interamente la chiaroveggenza che vede nel materialismo il solo vero metodo; tuttavia non penso che il materialismo possa proporre un fine, perché il materialismo non è una dottrina». G. Canguilhem, *Humanités et marxisme – Prolétariat, marxisme et culture* (1931), in OC I, p. 335. Nel 1935, recensendo una raccolta di contributi dei marxisti francesi, egli osserva che «i giovani filosofi (Friedmann, Maublanc) o scienziati (Prenant, Wallon) di tendenza marxista, negli scritti di Marx cercano un metodo piuttosto che una dottrina, il che spiega perché nelle loro esposizioni l'accento cada sulla nozione di "materialismo dialettico"». Id., *Chronique marxiste – Actualité du marxisme* (1935), in OC I, p. 481.

Anch'egli, del resto, dopo la guerra si mostrerà molto critico nei confronti del marxismo, e soprattutto della scienza sovietica[13].

Canguilhem, come sappiamo, nel 1947 recensisce entusiasticamente per i «Cahiers internationaux de Sociologie» diretti da Georges Gurvitch l'opera fondamentale di Friedmann: *Problemi umani del macchinismo industriale* (1946). In essa intravede le grandi linee di un umanesimo del lavoro di ispirazione liberamente marxista. In particolare, egli loda il fatto che Friedmann, basandosi sulle più recenti ricerche psico-sociologiche condotte nelle grandi fabbriche americane, abbia sottolineato l'attuale rivalutazione del «fattore umano» – e quindi dei bisogni dell'uomo al lavoro – e come questa prospettiva possa condurre a un rovesciamento del tradizionale rapporto istituito tra macchina e organismo. Secondo Friedmann, infatti, la società industriale ha edificato un nuovo ambiente, l'ambiente tecnico, che certo richiede nuove forme di adattamento[14], ma d'altro canto consente anche lo sviluppo di inedite potenzialità. Canguilhem sottolinea che l'uomo, grazie alla sua capacità normativa, è proprio «quel vivente capace di esistenza, resistenza, attività tecnica e culturale, in tutti gli ambienti»[15]. Egli perciò si compiace del fatto che Friedmann abbia analizzato lo sviluppo industriale dell'Occidente «da un punto di vista etnografico», evidenziando la possibilità rivoluzionaria di un rovesciamento dell'abituale sottomissione dell'uomo alla macchina. Per la prima volta, fondandosi su precise considerazioni organologiche, egli è in grado di indicare gli elementi indispensabili alla «costituzione di una tecnica per l'adattamento delle macchine all'organismo umano»[16]. Nella sua recensione, Canguilhem perciò enfatizza le preoccupazioni etiche sottese

[13] Nei saggi contenuti nella *Conoscenza della vita* Canguilhem è molto severo nei confronti della biologia sovietica. Cfr. in particolare Id., *La teoria cellulare*, in *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2024, pp. 78-79.

[14] Cfr. G. Friedmann, *Problemi umani del macchinismo industriale* (1946), tr. it. Einaudi, Torino 1949; G. Canguilhem, *Milieu et normes de l'homme au travail* (1947), in OC IV, pp. 291-306.

[15] Id., *Il normale e il patologico*, in *La conoscenza della vita*…, cit., p. 164.

[16] Id., *Macchina e organismo*, in *La conoscenza della vita*…, cit., p. 128.

all'umanesimo marxista dell'autore, il quale, in una prospettiva di antropologia sintetica, e con l'aiuto degli strumenti della psicosociologia dell'impresa, giunge correttamente a individuare nei lavoratori la resistenza di un dato vitale, poi psicologico e infine sociologico che ne impedisce la completa sottomissione[17]. Friedmann individua perciò, nell'attuale livello delle forze produttive, gli elementi per una «rivoluzione nei rapporti tra l'uomo e l'ambiente tecnologico attraverso la costituzione di una tecnica, ancora embrionale, di adattamento delle macchine all'uomo [...] contro ogni subordinazione esclusiva del biologico al meccanico»[18].

Si tratta di una lezione che Canguilhem mostra di avere appreso. Fin dalle prime battute della tesi di dottorato, egli afferma che lo studio della medicina (e dei saperi bio-medici in generale: fisiologia, biologia ecc.) costituisce un'indispensabile introduzione ai «problemi umani concreti»[19], cioè i problemi posti dalla vita dell'uomo in una società ormai industriale, e dai «nuovi ambienti» con cui è costretto a confrontarsi. Tra questi problemi, il giovane Marx aveva enfatizzato soprattutto la questione del bisogno. In un celebre frammento tratto dal terzo dei *Manoscritti economico-filosofici* (dedicato al rapporto tra bisogno, produzione e divisione del lavoro), Marx scrive che, mentre sotto il regime della proprietà privata, «ogni uomo mira a creare nell'altro un nuovo bisogno» da cui poter trarre un vantaggio economico, solo sotto il socialismo sarà possibile valorizzare la vera «ricchezza dei bisogni umani»[20]. Il regime di produzione capitalistico infatti disumanizza l'uomo, inculcandogli bisogni falsi e rozzi (pseudo-bisogni) che generano estraniazione, mentre solo il comunismo realizzato potrà inaugurare l'era della soddisfazione di bisogni veramente

[17] Id., *Milieu et normes de l'homme au travail...*, cit., pp. 300ss.

[18] *Ibid*., p. 301. Come sottolinea Vatin, la particolarità della ricerca di Friedmann risiede nella sua fiducia nell'intervento delle «scienze biologiche, psicologiche e sociali» in vista di una ri-umanizzazione del lavoro, anche se la sua prospettiva si fa via via più pessimista negli scritti del dopoguerra (F. Vatin, *Machinisme, marxisme, humanisme*..., cit., p. 220).

[19] Cfr. Id., *Il normale e il patologico* (1943), tr. it. Einaudi, Torino 1998, p. 9.

[20] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 205-206.

umani. Ma quali fossero questi bisogni superiori, «propriamente umani», restava un mistero. Come ha osservato paradigmaticamente Agnes Heller, se da un lato, nel pensiero di Marx, «il concetto di bisogno gioca uno dei ruoli principali, quando non addirittura il ruolo principale», è un po' paradossale osservare che in tutti i suoi testi egli «non definisce mai il concetto di bisogno, anzi non descrive nemmeno cosa si debba intendere con tale termine»[21]. L'antologia *Bisogni e tendenze*, pubblicata nel 1952 ma preparata probabilmente negli anni 1940, sembrerebbe voler dare corso a una certa ispirazione marxiana di Canguilhem, apportando una documentazione di prim'ordine capace di supplire alla persistente vaghezza della teoria originaria.

3. *Psico-sociologia dei bisogni*

L'antologia *Bisogni e tendenze* costituisce quindi l'esempio di una ricerca possibile, in prospettiva *bio-psico-sociologica*, rispetto alla teoria dei bisogni. Seguendo il piano predisposto da Canguilhem attraverso la selezione e il montaggio dei testi, emergono alcune considerazioni fondamentali. Se vivere, come sostiene paradigmaticamente Bichat[22], significa continuamente *resistere* alla morte (a processi plurali di "mortificazione"), bisogna ammettere che l'essere vivente non è inerte, ma manifesta determinati *bisogni* fondamentali, di cui Lamarck[23] ha il merito di aver sottolineato l'importanza ai fini dello sviluppo dell'individuo. Il bisogno, pertanto, si presenta come una vera e propria «categoria del pensiero fisiologico», che del resto sarebbe già «di uso corrente nella fisiologia più materialista». Come sottolinea Louis Bounoure[24], in effetti:

[21] A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx* (1968), tr. it. Feltrinelli, Milano 1974, pp. 24-25.
[22] Cfr. G. Canguilhem, *Bisogni e tendenze* (1952), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2024 (da ora in avanti BT), p. 15.
[23] Cfr. *ibid*., pp. 16-17.
[24] Cfr. *ibid*., p. 18.

> sarebbe impossibile fare della fisiologia, studiare una funzione qualsiasi, senza servirsi inconsciamente della nozione di bisogno [dato che] ogni funzione […] ogni andamento vitale, implica una direzione, una tendenza verso qualcosa che in quanto tale è qualificata da parte dell'essere vivente come utile e desiderabile per la sua vita; significa affermare che ogni funzionamento corrisponde, in una maniera che può essere più o meno precisa, a un bisogno che ha il compito di soddisfare. [Perciò] il bisogno non è altro che la tendenza a una regolazione determinata ed è originato da uno stato fisiologico che richiede questa regolazione [cosicché] il comportamento esterno non fa che completare il ruolo del funzionamento interno rispetto al bisogno[25].

Il bisogno è quindi essenzialmente generatore di valore. Ponendo il problema della tecnica in relazione ai valori e ai bisogni dell'essere vivente, Canguilhem affida ancora a Bounoure[26] l'onere di introdurre il concetto di valore in biologia: appetito o repulsione, «l'animale si muove in rapporto a ciò che nell'ambiente ha per lui un valore» positivo o negativo – posto che «Il termine valore esprime la maniera in cui si stabilisce il contatto tra l'essere vivente e le circostanze del mondo esterno». Perciò l'autore può prendere in considerazione i valori propriamente vitali al fine di sostenere che è la vita stessa, nel suo sviluppo, a presentarsi come «un continuo giudizio di valore». Riprendendo la terminologia di von Uexküll, Bounoure sostiene che «la natura costitutiva e fisiologica della specie le ritaglia nell'ambiente esterno un universo limitato e sufficiente – una *Umwelt* specifica – che è fonte di stimolo e campo di azione, più o meno limitati e adattati ai suoi bisogni». In questo processo non vige un rigoroso determinismo, «ma è invece la vita a scegliere per i suoi rappresentanti un mondo tagliato a misura della loro organizzazione e dei loro bisogni specifici». Si instaura così una dialettica (o un "dibattito") tra il vivente e l'ambiente, cosicché «l'ambiente, lungi dall'essere in grado di spiegare vita,

[25] *Ibid*., p. 18.
[26] Cfr. *ibid*.

forma e finalità dell'organismo, deve essere compreso soltanto in rapporto all'organismo: infatti è l'organismo a definirlo attraverso le sue tendenze, le sue condizioni ottimali di attività e la scelta dei suoi valori»[27].

Canguilhem mette a confronto differenti gerarchie dei bisogni, prendendo in esame diversi punti di vista. La filosofia dei bisogni è una filosofia relazionale in cui non esiste nessuna "normalità", ma i differenti bisogni sono sempre relativi a determinati generi o livelli di vita. I cinque bisogni fondamentali sono la fame, la sete, il sonno, la generazione, e il bisogno di società. In tutti i casi gli autori selezionati insistono sulla saggezza del corpo nella ricerca di una soddisfazione. Da un lato Cannon[28] osserva che la fame e la sete sono «meccanismi automatici» attraverso i quali «il corpo può assicurarsi la soddisfazione delle proprie necessità» vitali, vere e proprie regolazioni biologiche che hanno il compito di «liberarci da stimoli spiacevoli»; Turró[29], sulla stessa linea, approfondisce il «problema psico-fisiologico della fame» (globale e specifica), osservando che l'organismo è in grado di determinare spontaneamente le proprie razioni alimentari attraverso una sorta di «intelligenza interiore» che presiede ai meccanismi dell'autoregolazione, denominata esperienza trofica. Lo stesso vale per il sonno (generale o parziale) rispetto alla fatica (generale o specifica). Claparède in particolare, nella sua teoria biologica del sonno[30], considera il fenomeno come una «reazione di difesa contro la minaccia di esaurimento» da parte del corpo. Del resto, secondo la legge della presa di coscienza, noi «non prendiamo coscienza delle reazioni che compiamo in maniera automatica», perciò il bisogno di sonno (come gli altri bisogni) è avvertito solo quando la reazione spontanea è impedita o ostacolata. I diversi bisogni subiscono inoltre un condizionamento da

[27] *Ibid.*, pp. 91-92 (corsivo mio). Si tratta della tesi sviluppata da G. Canguilhem nel saggio *Il vivente e il suo ambiente*, in Id., *La conoscenza della vita…*, cit., pp. 131-156.
[28] Cfr. BT, p. 19.
[29] Cfr. *ibid*., pp. 20-22.
[30] Cfr. *ibid*., p. 28.

parte della società. Ne fa fede il bisogno sessuale. Bounoure[31] sottolinea che la conoscenza delle condizioni materiali (fisico-chimiche) che ne governano le manifestazioni non bastano a spiegare questo «fenomeno qualitativo e teleologico». Infine, anche la società è il prodotto di un bisogno, il bisogno sociale, la «sociabilità» concepita come una sottile forza di «inter-attrazione», o come «una tendenza all'avvicinamento tra esseri viventi della stessa specie», cosicché «in tutte le società, anche le più complicate, l'inter-attrazione [...] costituisce il fattore determinante e originale senza il quale non potrebbe esserci vita sociale»[32].

Canguilhem esamina i rapporti tra fisiologia e società approfondendo le modalità attraverso le quali «i bisogni umani [sono] legati, quanto alla loro manifestazione e soddisfazione, alle diverse forme della vita sociale e della cultura», come accade per la fame nella scelta tra diverse soddisfazioni possibili. Il contributo della Geografia umana (P. Vidal de la Blache, Max Sorre) ha evidenziato come la maniera di alimentarsi differisca da un luogo all'altro esplicandosi in differenti regimi alimentari in relazione con specifici generi di vita. Infatti – nota Sorre – «le considerazioni biologiche da sole non bastano a giustificare la loro composizione. Altre influenze intervengono, oltre ai bisogni fisiologici, ai gusti, o alla disponibilità di nutrimento. Si tratta essenzialmente di prescrizioni o divieti di natura religiosa o sociale» che vanno oltre le mere ragioni di igiene o di utilità[33]. Perciò «le consuetudini alimentari non appaiono più solo come figlie del bisogno e della necessità, ma anche come il riflesso di una struttura mentale collettiva e l'eredità di una storia molto antica: una manifestazione essenziale di un genere di vita totale»[34]. Ma è soprattutto Maurice

[31] Cfr. *ibid*., p. 32.

[32] *Ibid*., p. 33.

[33] *Ibid*., p. 39.

[34] Sul punto si vedano le considerazioni svolte in Id., *Il normale e il patologico*..., cit., pp. 126-145; così come il puntuale commento di G. Le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, PUF, Paris 2002, pp. 176-190.

Halbwachs[35] ad aver rilevato che l'alimentazione ha una specifica funzione sociale in quanto indicatore di un determinato livello di vita, a seconda delle diverse classi. Per l'operaio il momento del pasto familiare è «la via d'accesso preferenziale alla società» poiché in questo frangente «dimentica per qualche tempo il lavoro e la fabbrica». Infatti, la funzione sociale della famiglia non è tanto la produzione quanto il consumo, e il livello del consumo è indicatore privilegiato del rango. Halbwachs conclude: «Si mangia per alimentarsi, ma anche perché si prova il piacere di mangiare. Si lascia un certo margine di gioco alla fantasia, ed eventualmente anche al desiderio di apparire. La spesa alimentare risponde a bisogni molto diversi, molti dei quali possono rimanere insoddisfatti senza che l'organismo ne soffra»[36].

L'opera da cui è tratto il testo selezionato da Canguilhem è *Come vive la classe operaia* (1912), nella quale Halbwachs ha definito un'originale teoria sociologica dei bisogni. L'autore sottolinea che «l'azione della società induc[e] le persone a prevedere in modo sempre più preciso le soddisfazioni dei propri bisogni e a considerarli nel loro complesso, perve-

[35] Cfr. BT, pp. 40-41.

[36] I lavori di Halbwachs sono stati un riferimento anche per Georges Friedmann, il quale ha sottolineato come l'opera sulla gerarchia dei bisogni nella classe operaia, introducendo ad uno dei temi fondamentali dell'autore – «lo studio, fondato su ampie inchieste, dei *bisogni* nella nostra civiltà industriale» – ne abbia rivelato l'impareggiabile «senso del concreto» attraverso l'uso di statistiche e approfondite inchieste di psicologia sociale. Alla base della sua ricerca c'è la teoria durkheimiana delle rappresentazioni collettive, secondo la quale «L'individuo sa di non dover cedere semplicemente ai bisogni del momento: bisogna che preveda i bisogni futuri e limiti quelli presenti. In questa previsione s'ispira agli atti compiuti dagli altri membri del gruppo [cosicché] La distinzione dei bisogni in quattro grandi categorie (vitto, vestiario, alloggio, spese varie) dipende essa stessa dall'ambiente sociale». G. Friedmann, *Maurice Halbwachs* (1945), in M. Halbwachs (ed.), *Psicologia delle classi sociali*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1966, p. 12. Su Canguilhem e Halbwachs, cfr. A. Canesso, *Il governo del normale. Canguilhem e il pensiero sociologico francese*, Meltemi, Milano 2025.

nendo a raggruppare in pochi insiemi fondamentali la pluralità delle proprie inclinazioni»[37]. Così facendo essa organizza queste inclinazioni in tenori di vita: «La differenziazione dei bisogni essenziali nasce da una specifica organizzazione economica, cioè su influenza della società: solo così ciascun bisogno può presentarsi alla coscienza individuale sotto un aspetto unitario, al di là dell'estrema varietà degli oggetti e delle forme che lo caratterizzano»[38]. Ora, per quanto concerne la forma dei bisogni (frequenza e rilevanza economica) l'influenza sociale è manifesta, e «la classificazione dei bisogni che ci troviamo davanti non può che essere […] opera della società». Ma lo stesso dicasi per la materia dei bisogni (i «principi o i motivi di un bisogno»), dato che «la società non solo obbliga gli individui a essere previdenti nel soddisfare i propri bisogni, ma determina in anticipo la tipologia e la quantità degli oggetti tra cui potranno scegliere». Attraverso il mercato essa mette in atto un'efficacissima standardizzazione, a cui è molto difficile sottrarsi: «solo chi si diverte a farlo, e vi è particolarmente portato, riesce a conservare gusti originali e a soddisfarli. La massa invece cede, modifica i propri bisogni e li adatta alle nuove condizioni […] si rassegna a girare in tondo nell'orizzonte di bisogni socialmente determinati […] modificando abbondantemente le proprie disposizioni fisiologiche in base alle variazioni della moda e dell'industria»[39]. L'azione della società alla fine si imprime sul corpo stesso degli individui, che modificano le loro «disposizioni fisiologiche». Ed è appunto questa *plasticità* ad essere riaffermata da Halbwachs nelle conclusioni, concepita non solo in forma regressiva come fenomeno di uniformazione, ma anche in riferimento a un possibile potenziale emancipatorio: infatti «la società ha il potere di deformare e modellare a piacimento la sensibilità fisica degli individui»;

[37] M. Halbwachs, *Come vive la classe operaia. La gerarchia dei bisogni nelle società industriali contemporanee* (1912), tr. it. Carocci, Roma 2014, p. 326.
[38] *Ibid*., p. 292.
[39] *Ibid*., pp. 295-297.

così facendo «essa è in grado di creare, pressoché dal nulla, pulsioni e soddisfazioni organiche nuove»[40].

4. *L'analisi filosofica del bisogno*

Canguilhem dedica un'intera sezione all'analisi filosofica del desiderio, e quindi dello stato di bisogno. L'idea-guida emerge già con Platone[41], il quale ha sottolineato come il desiderio abbia sempre un *oggetto complementare* che è automaticamente qualificato in positivo, dato che «Tutti […] desiderano le cose buone». Lo stesso accade in Spinoza: «noi non tendiamo a una cosa, vogliamo, appetiamo, desideriamo una cosa per il fatto che la riteniamo buona, ma […] al contrario, giudichiamo che una cosa sia buona, perché tendiamo ad essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo»[42]. Le considerazioni dei classici sono ribadite dal contemporaneo Jean Nogué, il quale sottolinea appunto che «Ogni bisogno (…) è riferito a un oggetto» ed è quindi «bisogno di qualcosa»; lo stato di bisogno può essere definito come «la coscienza di questa assenza […] la constatazione che una determinata cosa *non* ci è data, la prova di una mancanza». Il bisogno tuttavia non si configura come uno stato puramente soggettivo, o psicologico, bensì come la coscienza di un'insufficienza, di una dipendenza radicale da qualcos'altro, perciò è definito «potenza indigente». La negatività del bisogno precede l'oggetto della sua soddisfazione, cosicché «l'idolo sensibile per il desiderio non è che il pretesto del suo oggetto».

[40] *Ibid*., p. 300. Canguilhem ritiene che l'importanza di Halbwachs, con la sua opera, sia l'aver mostrato «che non esiste classe senza coscienza di classe, senza coscienza di un livello di vita in una gerarchia, il che implica la coscienza dei valori sociali e del grado di accesso a questi valori». Halbwachs, nei suoi studi, ha saputo porre il problema «della ripresa, in gran parte inconscia, da parte dell'uomo delle proprie determinazioni biologiche» nell'ambito dell'odierna società industriale, che si configura come un "nuovo ambiente" nel quale «La società e non più soltanto la natura presiede alla determinazione di quegli avvenimenti estremi in cui si inscrive per il suo compimento e il suo significato il destino dell'individuo» (G. Canguilhem, *Maurice Halbwachs, 1877-1945*, in OC IV, pp. 280-281).

[41] Cfr. BT, p. 60.

[42] *Ibid*., p. 61.

Leibniz ha definito *inquietudine* questa negatività, «un'inquietudine dello spirito, generata dall'assenza di qualche bene, oltre al desiderio stesso d'esser liberati dal dolore»[43]. Ma è senza dubbio Hegel[44] ad aver sottolineato nella maniera più radicale la *negatività* del desiderio. Nella *Fenomenologia dello spirito* scrive che «L'oggetto individuale dell'appetire […] non è un soggetto posto nella sua indipendenza; si può anzi dire che in quanto oggetto dell'appetito, esso è e non è; *è* ma presto non sarà più; la sua verità è di essere consumato, negato, perché attraverso questa negazione dell'altro l'autocoscienza si renda una con se stessa». Proprio il tema del *desiderio come mancanza e superamento della mancanza* è affrontato da Sartre[45], a cui Canguilhem affida idealmente il compito di trarre le conclusioni. E Sartre fornisce una connotazione prettamente *ontologica* dello stato di bisogno in quanto, appunto, mancanza *d'essere*. Sartre scrive che «Il desiderio è mancanza di essere, è sollecitato nel suo più intimo essere dall'essere di cui è desiderio. Così testimonia l'esistenza di una mancanza nell'essere della realtà umana». A compensare questa mancanza, come sappiamo, interviene la tecnica. Il mito platonico di Prometeo[46] ricorda infine che l'uomo, pur essendo – come affermava l'antropologia filosofica coeva – un essere *carente*, è tuttavia in grado di colmare i propri *deficit* fisiologici attraverso la fabbricazione tecnica[47].

Canguilhem analizza anche il valore economico, facendo riferimento a due passi fondamentali di Marx presenti nel *Capitale* e nell'*Introduzione a "Per la critica dell'economia politica"*. Nel primo[48] egli prende in

[43] *Ibid*., pp. 65-66.
[44] Cfr. *ibid.*, pp. 66-68.
[45] Cfr. *ibid*., p. 69.
[46] Cfr. *ibid*., pp. 101-103.
[47] Michele Cammelli ha osservato che il mito di Protagora descrivendo «l'uomo come un essere vivente al quale, a differenza delle altre specie viventi, si è dimenticato di fornire uno specifico equipaggiamento tecnico, è l'illustrazione mitica del problema a cui cercano di rispondere le tesi contemporanee della neotenia umana o dell'essere umano come animale privo di istinti specifici» (M. Cammelli, *Canguilhem philosophe*…, cit., p. 243).
[48] Cfr. BT, pp. 94-95.

esame la classica distinzione tra valore d'uso e valore di scambio. La merce, come sappiamo, «soddisfa bisogni umani» indipendentemente dalla modalità e dalla loro natura. Il valore d'uso è legato essenzialmente all'utilità di una merce, essendo il risultato delle sue qualità intrinseche, perciò, secondo Marx, esso costituisce l'autentico «contenuto materiale della ricchezza». Nel secondo passo selezionato da Canguilhem[49] invece Marx introduce la tesi secondo cui «La produzione fornisce non solo un materiale al bisogno, ma anche un bisogno al materiale», cosicché la merce (l'oggetto, la cosa) crea continuamente nuovi bisogni estraniati: infatti secondo Marx se è vero che «L'oggetto […] crea un pubblico», allora ciò significa che «la produzione produce […] non soltanto un oggetto per il soggetto, ma anche un soggetto per l'oggetto» modificando le disposizioni umane e instillando continuamente nuovi bisogni (falsi) estraniati e disumanizzanti[50]. Eppure, come si diceva, Marx sconta una profonda ambiguità terminologica. Come ha notato A. Heller, non è mai chiaro, in definitiva, a quali bisogni si riferisca, e su quale definizione generale di bisogno si fondi. Canguilhem da parte sua sembra essere deciso ad abbandonare il concetto "volgare" di bisogno, utilizzato da Marx e dai marxisti, per pervenire a una definizione finalmente scientifica, sviluppata nel quadro di una *filosofia dei valori vitali*[51]. Perciò riteniamo che, se si può parlare di

[49] Cfr. *ibid*., pp. 96-97.

[50] Come nota A. Heller, nella teoria marxiana del bisogno «Non esiste alcun valore (valore di scambio) senza valore d'uso (soddisfazione di bisogni), ma possono ben esistere valori d'uso (*beni*) senza valore (valore di scambio)». A. Heller, *op. cit.*,, p. 23.

[51] In Lalande, per esempio, il bisogno è definito come lo «Stato di un essere in rapporto a ciò che gli è necessario in vista di qualsivoglia fine, sia interno, sia esterno» e anche (tenendo conto soprattutto della finalità interna) lo «stato di un essere in rapporto ai mezzi indispensabili alla sua esistenza, la sua conservazione o il suo sviluppo». In *Psicologia ed Etica*, in particolare, il bisogno designa uno «stato penoso», e la sua presa di coscienza «presuppone in generale, ma non necessariamente, la conoscenza dello scopo perseguito e dei mezzi che permetteranno di conseguirlo». D'altra parte «Si dicono soprattutto bisogni (in opposizione ai desideri) quelli tra i bisogni che si considerano necessari o legittimi». A. Lalande (a cura di), *Dizionario critico di Filosofia* (1926), tr. it. ISEDI, Milano 1971, p. 103.

un "marxismo" del giovane Canguilhem, questo pensiero non si fondi né sull'analisi marxiana del "macchinismo" (come hanno sostenuto Prinz e Schmidgen) e nemmeno sulla ripresa del concetto di "ideologia" (come ha sostenuto Mazauric), bensì appunto su un radicale ripensamento della problematizzazione della teoria dei bisogni, in una prospettiva coerentemente umanista, alla luce dei contributi delle scienze della vita e di precise osservazioni psico-sociologiche[52].

Come Limoges ha sottolineato, il bisogno «appare a Canguilhem come una modalità di riferimento e di discernimento», da parte del vivente, nei confronti dell'ambiente. Nell'inedito *La valeur et la polarité du jugement* (1941), citato dall'autore, Canguilhem sostiene espressamente che «Nell'attività pragmatica del vivente, ogni operazione tecnica (riferimento positivo dell'ambiente all'essere) implica un bisogno (riferimento negativo dell'ambiente all'essere)». Ed è proprio «l'esigenza vitale insoddisfatta nel bisogno, ma soddisfatta dalla tecnica, a costituire il polo positivo di riferimento». La polarità dinamica del vivente traduce perciò un inconscio giudizio di valore emesso della vita immanente al vivente, che infine coincide con la sua stessa normatività. Canguilhem scrive che «Ovunque ci sia vita […] c'è discernimento e scelta, e dunque giudizio». Il concetto bisogno, in definitiva, aiuta a chiarire quelle che sono le più concrete «esigenze del vivente» (i «problemi umani concreti») nel quadro di una filosofia dei valori, al punto che Canguilhem può affermare perentoriamente che «il bisogno fa il valore». Per esempio, «La fame non è un bisogno che assuma come alimenti determinati oggetti. La fame fa di determinati oggetti degli alimenti». Per questo motivo «Il bisogno è chiaramente intenzionale e selettivo […]. Il bisogno è creatore nel senso che in ogni bisogno è già implicita una polarità». Per tutte queste ragioni, «Un bisogno non è un semplice fatto suscettibile di essere spiegato tramite delle leggi naturali» poiché «La polarità, carattere essenziale del valore,

[52] A proposito del «macchinismo», come Vatin ha dimostrato, i marxisti francesi degli anni 1930 (tra cui Friedmann) traggono questo concetto non dall'opera Marx, ma da quella di Jules Michelet. Si veda F. Vatin, *Machinisme, marxisme, humanisme*…, cit., pp. 206-210.

non è posteriore ed esterna al bisogno, ma interna»[53]. Come Canguilhem scriverà nel Normale e il patologico, «Un bisogno colloca in relazione a un'attrazione e a una repulsione gli oggetti di soddisfazione che gli si presentano»[54].

5. *Una filosofia dei valori negativi*

La questione dell'ambiente è fondamentale. D'altra parte, proprio il rapporto tra il vivente, il bisogno e l'ambiente, è al centro di uno dei saggi più significativi contenuti nella raccolta *La conoscenza della vita* (1952). Qui Canguilhem sottolinea – rispetto alla concezione lamarckiana che continua ad avere il valore di punto di riferimento – il fatto che «L'ambiente domina e guida l'evoluzione dei viventi grazie alla mediazione del bisogno, nozione soggettiva che implica il riferimento a un polo positivo nell'ambito dei valori vitali. I cambiamenti di circostanze comportano cambiamenti nei bisogni, e i cambiamenti nei bisogni comportano cambiamenti nelle azioni»[55]. Perciò l'essenziale delle idee di Lamarck (a differenza di Darwin) «consiste nell'attribuire l'adattamento all'ambiente all'iniziativa dei bisogni, degli sforzi e delle reazioni continuate dell'organismo». Il che significa, in definitiva, che «La risposta biologica prevale, e di molto, sullo

[53] C. Limoges, *op. cit.*, pp. 35-37. In riferimento alla tesi del *bisogno creatore di valore*, Cammelli nota che «Il bisogno, così come lo considera il pensiero canguilhemiano del vivente, non è affatto un'essenza, ma una produzione, e questa produzione è in sé significante poiché la genesi del significato (l'oggetto che vale come oggetto di soddisfazione) le è immanente» (M. Cammelli, *Canguilhem philosophe*..., cit., p. 231).

[54] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*..., cit., p. 105. In tale prospettiva, il «bisogno umano di terapeutica», che orienta la pratica e l'arte medica, si configura nell'uomo come «un bisogno vitale permanente ed essenziale», cioè un bisogno capace di suscitare «reazioni di valore» (*ibid.*, pp. 96-97) da parte di un vivente polarizzato. Non si tratta di un assoluto: «Un bisogno colloca in relazione a un'attrazione e a una repulsione gli oggetti di soddisfazione che gli si presentano», cosicché si può parlare di un «giusto adattamento dei bisogni dell'individuo all'ambiente circostante» (*ibid*., p. 135).

[55] G. Canguilhem, *Il vivente e il suo ambiente*..., cit., p. 137.

stimolo fisico». Canguilhem scrive che «Radicando i fenomeni di adattamento nel bisogno – che è dolore e impazienza – Lamarck centrava la totalità indivisibile dell'organismo e dell'ambiente sul punto in cui la vita coincide con il proprio senso, in cui, attraverso la sensibilità, il vivente si situa assolutamente, positivamente e negativamente, nell'esistenza»[56]. A partire da queste considerazioni generali si comprende come

> L'uomo [possa] apportare diverse soluzioni allo stesso problema posto dall'ambiente. L'ambiente propone, senza mai imporre una soluzione. Ma il fatto di considerare, in un certo momento, come un ostacolo ciò che più tardi forse si presenterà come un mezzo di azione, concerne in definitiva l'idea, la rappresentazione che l'uomo (l'uomo collettivo, beninteso) si fa delle sue possibilità, dei suoi bisogni, e (per dirla tutta) concerne quello che si rappresenta come desiderabile, e che è indistinguibile dall'insieme dei valori.[57]

Assistiamo così al rovesciamento dell'idea che il senso comune si fa del rapporto tra l'uomo e l'ambiente. L'uomo si fa un ambiente in funzione dei suoi valori – e quindi dei suoi bisogni – soprattutto sociali (abitudini, norme collettive di vita). Del resto, è noto, in seguito ai lavori della Psicologia della *Gestalt* (Koffka), che le reazioni animali si manifestino come un tutto e siano dirette dai bisogni vitali. Ancora Claparède ha sottolineato che il «bisogno momentaneo» è la causa interna che dirige le reazioni dell'organismo nei confronti degli stimoli ambientali, posto che l'animale «è un centro in rapporto alle forze esterne che non sono più, in rapporto ad essa, che degli stimolanti ossia dei segnali»[58]. In conclusione, e sulla base di tutte queste testimonianze, Canguilhem può procedere alla critica di una biologia che intenda fondarsi riduttivamente sulle scienze fisico-chimiche, tralasciando ogni considerazione di valore e riferimento

[56] *Ibid*., p. 151.
[57] *Ibid*., p. 143.
[58] *Ibid*., p. 154.

all'esperienza vissuta del vivente. L'analisi del bisogno consente finalmente di introdurre considerazioni di senso in biologia: «Dal punto di vista biologico e psicologico, il senso è un apprezzamento di valori in relazione a un bisogno. E un bisogno, per chi lo prova e lo vive, è un sistema di riferimento irriducibile, e per questo assoluto»[59].

In ragione delle nostre considerazioni pensiamo che la filosofia del "primo" Canguilhem potrebbe essere definita, a rigore, come una filosofia dei valori vitali negativi, o una filosofia dei contro-valori vitali[60]. Per dare un fondamento a questa classificazione potremmo fare riferimento – in guisa di conclusione – alle parole di uno degli allievi indubbiamente più brillanti di Canguilhem, Gilles Deleuze. Nel corso di una celebre intervista egli ha descritto il panorama e gli orientamenti della filosofia francese degli anni Quaranta, l'epoca della sua formazione, come un panorama dominato dalla filosofia dei valori. Deleuze ricorda che dopo la guerra «sono fiorite le filosofie del valore: si parlava molto di valori, si voleva che l'"assiologia" prendesse il posto sia dell'ontologia sia della teoria della conoscenza…», eppure – nota criticamente – «Si faceva del "valore" il luogo di una resurrezione, per lo spiritualismo più astratto e più tradizionale: si faceva appello ai valori per ispirare un nuovo conformismo che si riteneva più adatto al mondo moderno». Così facendo il contenuto potenzialmente eversivo del riferimento al valore è stato «neutralizzato completamente, lo si è deprivato di tutto il suo senso critico o creatore. Lo si è fatto diventare lo strumento dei valori stabiliti»[61]. Eppure le filosofie dei valori a cui Deleuze si riferisce, quelle elaborate da autori come Louis Lavelle e René Le Senne, di matrice spiritualista e cattolica, non occupavano completamente il campo dell'assiologia. Nella recensione che Deleuze nel 1955 de-

[59] *Ibid*., p. 156.

[60] Per questa espressione, cfr. Id., *La mostruosità e il mostruoso* (1963), in *La conoscenza della vita*..., cit., p. 174.

[61] G. Deleuze, *Nietzsche e l'immagine del pensiero* (1968), in Id., *L'isola deserta e altri testi. Testi e interviste 1953-1974*, tr. it. Einaudi, Torino 2007, p. 168.

dica a questi autori sottolinea che recentemente si erano sviluppate, diversamente dalle filosofie totali e dall'ambizione onnicomprensiva degli spiritualisti, anche alcune interessanti concezioni critiche. Durante e dopo la guerra, nelle ricerche di autori come Raymond Polin, Georges Friedmann – e, appunto, Canguilhem – «i valori ci vengono sempre presentati in funzione di norme corrispondenti, norme biologiche o norme sociali, esse stesse oggetto di uno studio positivo». E così «la critica si è fatta critica della stessa filosofia dei valori»[62].

[62] Id., *Tre letture: Bréhier, Lavelle, Le Senne* (1955), in Id., *Lettere e altri testi*, tr. it. Giometti & Antonello, Macerata 2021, p. 124. Sull'influenza della filosofia tedesca dei valori sul primo Canguilhem, cfr. H. Schmidgen, *Georges Canguilhem et "les discours allemands"*, in A. Fagot-Largeault, C. Debru, M. Morange (éds.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Vrin, Paris 2008, pp. 49-62; X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir 1926-1939*, Vrin, Paris 2013. Macherey ha osservato che «Il concetto di valore negativo fonda una prospettiva filosofica basata sulla dialettica, o meglio, sul rapporto dinamico della potenza e dei suoi limiti». Che si tratti di anomalia, anormalità, errore, dolore, mostruosità, malattia oppure *bisogno*, nei valori vitali negativi «la vita si afferma, nella figura di una negazione affermativa, come l'impulso fondamentale, presente in ogni vivente, a perseverare nel proprio essere – impulso che si manifesta nelle forme della protesta e del rifiuto» (P. Macherey, *Norme vitali e norme sociali nel* Saggio su alcuni problemi concernenti il normale e il patologico [1993], in *La forza delle norme…*, cit., p. 120).



LIRE CANGUILHEM EN VITALOMARXISTE

Charles Wolfe, Atiogbé Jacques Koudjodji
charles.wolfe@univ-tlse2.fr, jacquek2006@yahoo.fr

1. *Introduction* 2. *Les traces du marxisme*
3. *Valeur, machinisme et organologie* 4. *Vitalisme et/ou marxisme?*
5. *Le social et le vital chez Canguilhem* 6. *Conclusion*

ABSTRACT: *READING CANGUILHEM THROUGH THE LENS OF VITAL MARXISM*
In this paper, we focus on several aspects of Canguilhem's work—his philosophy of values, his philosophy of life, and his historical epistemology—by exploring the political dimension of these aspects, both individually and collectively. This question intersects with that of Canguilhem's relationship to Marxism, which we also revisit.

KEYWORDS: Marxism, Normativity, Vitalism, Organology, Ideology.

> C'est en vue de l'organisme que je me permets quelques incursions dans la société
>
> G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*

1. *Introduction*

Est-ce que Georges Canguilhem a une pensée politique ? Ou pour poser la question un peu autrement, sa philosophie a-t-elle une portée politique ? Pour y répondre il faudrait déjà savoir de quelle partie de sa philosophie l'on parle. Car l'œuvre de Canguilhem comprend au minimum trois parties

* Charles Wolfe, *Professeur* de *Philosophie moderne et contemporaine* (Université de Toulouse 2 Jean Jaurès) et directeur du département de philosophie. Atiogbé Jacques Koudjodji, *Docteur* en *Philosophie* (Université Toulouse Jean-Jaurès).

distinctes selon nous (sans préjuger de leurs articulations possibles entre elles)[1]:

- Une philosophie des valeurs (ou axiologie), présente à la fois dans le *Traité de Logique et de Morale* rédigé avec Camille Planet et dans des manuscrits inédits de cours donnés durant les années 1930 jusqu'à 1943, qui semblent correspondre un projet de thèse de philosophie qui n'a pas abouti[2]. Cette philosophie des valeurs comporte une dimension de critique civilisationnelle forte, qui évite toutefois de se positionner de manière politique spécifique (et le jeune Canguilhem, quand il propose de tenir une «Chronique Marxiste » dans les années 30, insiste là aussi qu'il ne se positionnera pas comme «marxiste ou antimarxiste»: «La Chronique marxiste qui paraîtra de temps en temps dans ces cahiers ne procédera d'aucun parti-pris méthodologique ou politique, ne sera ni marxiste ni antimarxiste»[3])
- Une philosophie de la médecine à forte dimension éthique, même s'il semble prudent, voire justifié de la tenir éloignée de nos discours contemporains sur le «care» et le soin[4], et qui peut

[1] Cfr. C. Wolfe, G. Gandolfi, *The case of Life in the historiography of science: Canguilhem's 'biophilosophy'*, in M. Condé, M. Salomon (eds.), *Handbook for the Historiography of Science*, Springer, Cham 2023.

[2] Sa thèse de médecine était initialement vue comme préparatoire à une thèse de philosophie. Comme l'écrit Canguilhem dans la préface à la deuxième édition de son œuvre sur le normal et le pathologique, «J'avais voulu faire un travail d'approche pour une future thèse de philosophie» (G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966, p. 5). Valentine Prouvez étudie longuement le manuscrit d'un cours sur «Les normes et le normal» de 1942-1943 (à Strasbourg repliée à Clermont-Ferrand) qui serait la base, selon elle, de cette thèse de philosophie qui est demeurée virtuelle (cfr. V. Prouvez, *Canguilhem lecteur de Freud. D'une philosophie de l'erreur, au fondement d'une théorie des valeurs et des normes*, Presses universitaires du Midi, Toulouse 2026, p. 40).

[3] G. Canguilhem, *Chronique marxiste – Actualité du marxisme*, in Id., *Œuvres complètes vol. 1 : Écrits philosophiques et politiques : 1926*-1939, Vrin, Paris 2011.

[4] Nous rejoignons sur ce point J.-F. Braunstein, *Bioéthique ou philosophie de la médecine?*, in «Revue de métaphysique et de morale», 82(2), 2014, pp. 239-256.

prendre la forme d'une philosophie du vivant (ou dans le vocabulaire utilisé par Canguilhem au moins pendant quelques années, une philosophie biologique (Canguilhem, 1947a). Mais comme on le verra, même cette philosophie de la médecine, telle qu'elle est présentée notamment dans *Le Normal et le Pathologique* (1943, 1966), comporte une dimension de «résistance» assez indéniable.

- Une épistémologie, c'est-à-dire le projet d'une histoire contextualiste de la vérité : «tout historien des sciences est nécessairement un historiographe de la vérité» et «l'histoire des sciences concerne bien une activité axiologique, la recherche de la vérité»[5].

Bien sûr, différents découpages de l'œuvre de Canguilhem sont possibles. Dans une analyse remarquable, Jean Gayon distingue trois «voies possibles» dans la philosophie biologique de Canguilhem : «La première est axiologique et traite des concepts ; la deuxième est ontologique et traite de l'individualité et cette dernière comme une relation ; et enfin la troisième est gnoséologique et pose le problème de la connaissance de la vie»[6]. On ne relèvera qu'aucune de ces trois voies n'est même tendanciellement politique. Il demeure qu'on a l'impression, y compris dans le contraste entre trois dimensions que nous avons proposé plus haut, d'une différence entre un projet plus normatif (donc éthicopolitique) et une épistémologie rigoureuse et donc non-normative.

Mais nous ne suggérons pas qu'il y ait chez cet auteur une quelconque tension entre une épistémologie neutre et une philosophie du vivant plus incarnée et engagée, puisque son épistémologie a quelque chose de politique, que ce soit dans un sens marxiste ou dans un sens plus

[5] G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris 1977, p. 21; Cfr. Id., *Objet de l'histoire des sciences*, in Id., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences,* Vrin, Paris 1968, p. 19.

[6] J. Gayon, *Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem*, in G. Le Blanc (ed.), *Lectures de Canguilhem*, ENS Editions, Lyon 2000, p. 43.

humaniste, comme on le voit par exemple dans ses critiques du machinisme et donc de la société industrielle ; et que sa philosophie du vivant traque sans cesse les formes illégitimes de captation de la vie par les mécanismes de contrôle. Cela dit Canguilhem n'est pas Agamben[7] – même si sa philosophie du vivant est explicitement, non pas un appel à la résistance mais une sorte d'invocation au niveau de l'expérience même, d'une résistance au «dressage» et au contrôle, développée, de plus, en réaction à un eugénisme ambiant[8]. L'épistémologie du vivant chez Canguilhem n'est pas un projet «neutre» vis-à-vis de quelque chose de plus politique : il dit assez clairement que «la vie n'est pas seulement un objet trouble, c'est un objet troublant, ce n'est pas seulement un objet ambigu, c'est un objet scandaleux»[9]. Cela tient à la dimension de la reproduction et de la sexualité, mais pas seulement : à son rapport à la normativité dans son ensemble.

2. *Les traces du marxisme*

La question du rapport entre Canguilhem et Marx est plus complexe qu'il n'y paraît. À première vue, Marx et le marxisme ne constituent pas des références ou des points centraux dans l'œuvre de Canguilhem dont le point culminant reste la publication de sa thèse de médecine en 1943 sous le titre *Le normal et le pathologique* (augmentée de plusieurs textes nouveaux en 1966); sa thèse d'État sur l'action réflexe et ses essais brillants sur l'histoire et la philosophie des sciences de la vie rassemblés

[7] Pour une lecture de Canguilhem «biopolitique» mais allant à l'encontre des biopolitiques irrationalistes et messianiques du type Agamben, voir G. Gandolfi, G. Ienna, C. Wolfe (eds.), *Canguilhem face à la biopolitique. Propositions d'épistémologie politique*, ed. Matériologiques, Paris 2024.

[8] Voir plus loin notre résumé de la contribution de P.-F. Daled, *Le Concept d'anomalie chez Georges Canguilhem. Médicine et Résistance (1904-1945)*, Classiques Garnier, Paris 2021.

[9] G. Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 52 (3-4), 1947, pp. 322-332, ici p. 329 (repris dans Id., *Œuvres complètes vol. 4: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940-1965*, Vrin, Paris 2015).

dans *La Connaissance de la vie*, prolongent de manière originale l'intensité problématique déjà présente dans la thèse de 1943. Mais surtout, son article polémique important mais négligé sur la «philosophie biologique» (1947), qui présente celle-ci comme une ligne de pensée quelque peu occultée, voire réprimée en France, accuse le marxisme (ainsi que le rationalisme et le cartésianisme) d'être responsable de cette cécité : «nous ne sommes pas inconscients qu'il existe également un rationalisme dialectique, celui des matérialistes marxistes», et cette «philosophie dialectique » est, à ses yeux, «insuffisante pour expliquer la vie»[10]. Canguilhem ajoute cette critique assez alambiquée: «En greffant le rationalisme sur la dialectique marxiste, et par conséquent en souscrivant à la primauté historique et logique de la technologie et de l'économie sur toutes les autres fonctions humaines, nous assurons la continuité, sous le nom de succession, des normes fondamentales de la conception bourgeoise de la vie»[11].

Malgré une certaine proximité intellectuelle avec le marxisme, il faut reconnaitre que Canguilhem n'a jamais été membre du Parti, bien qu'il ait rejoint en 1934 le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes (dont faisait partie le biologiste marxiste Marcel Prenant) et y ait joué un rôle actif, parfois même en tant qu'organisateur local. Mais si l'on inclut son recueil d'essais de 1977 sur *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (il avait alors 72 ans), la situation commence à apparaître sous un autre jour, à commencer par la présence du concept d'idéologie dans l'essai magistral «Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?» (1970). À peine un an auparavant, Althusser avait publié son ouvrage phare *Pour Marx* et ainsi que *Lire le Capital*, écrit collectivement. Canguilhem lui-même reconnaît d'ailleurs l'influence d'Althusser dans cet ouvrage; c'était une période d'influence et d'appréciation mutuelles entre les deux hommes, comme l'ont décrit à

[10] G. Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, cit., pp. 327, 330.

[11] *Ibid*., pp. 330-331.

maintes reprises des penseurs qui étaient alors les protégés de Canguilhem et d'Althusser, notamment Macherey et Lecourt[12]. Pour approfondir la question de la relation entre Canguilhem et Marx, il faudrait examiner le concept d'idéologie scientifique de manière plus détaillée que ce qui peut être fait ici; il ne s'agit pas littéralement d'un concept marxiste en soi.

Voilà pour les publications bien connues et souvent citées de Canguilhem. Si nous nous tournons maintenant vers ses premières publications sur le sujet, dont presque aucune n'a été incluse dans les ouvrages susmentionnés, notre perception de la relation de Canguilhem d'avec Marx et le marxisme change à nouveau. Comme l'a montré la publication de ses *Œuvres complètes* à partir de 2011, plusieurs de ses premières publications, datant de 1926 à 1939, traitent de Marx et des thèmes connexes tels que le travail, et passent en revue de manière approfondie les travaux marxistes francophones de l'époque : par exemple, P*rolétariat, marxisme et culture* (1930), *Humanités et Marxisme. Prolétariat, marxisme et culture* (1931) et *Chronique marxiste – Actualité*

[12] Macherey publia la première étude systématique sur la pensée de Canguilhem dans la revue communiste *La Pensée* en 1964, avec une préface d'Althusser. Lecourt a publié son essai sur Bachelard, Canguilhem et Foucault, autour du thème de l'épistémologie en 1972, dans une collection dirigée par Althusser. Canguilhem avait rencontré Althusser en 1948 par l'intermédiaire de Georges Gusdorf. Malgré leurs divergences (l'engagement de Canguilhem dans la Résistance et son pacifisme antérieur impliquaient un accord tacite avec les communistes, mais pas avec le communisme, et Althusser ne s'intéressait pas particulièrement à l'histoire des sciences), Canguilhem déclara, à propos de cette rencontre: «je ne lui ai pas paru trop réactionnaire et que lui ne m'a pas paru non plus trop borné, trop étroit. Alors, nous nous sommes quand même à peu près bien entendus» (Canguilhem, entretien de 1995, in ed. par Bing et Braunstein, *Actualité de Georges Canguilhem. Actes du Xe Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, p. 127). Les documents conservés aux archives Canguilhem (CAPHES, ENS, Paris) font état d'un nombre important d'ouvrages d'Althusser dans la bibliothèque de Canguilhem, dont beaucoup comportent des dédicaces de l'auteur ; nous remercions Nathalie Queyroux, responsable des archives, pour ses informations à ce sujet.

du marxisme (1935)[13]. En découvrant ces textes, on est frappé par l'importance des références à l'œuvre de Marx et par l'utilisation fréquente du langage marxiste chez Canguilhem. Et surtout, une fois qu'on en a pris connaissance, on lit des textes mieux connus tels que «Machine et organisme» autrement.

Sans prétendre à l'exhaustivité, Canguilhem cite notamment La misère de la philosophie, Le Manifeste communiste, Le Capital, La critique de la philosophie du droit de Hegel et Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte. Et dans les deux textes principaux qui marquent la fin de cette période, l'essai sur *Le fascisme et les paysans* (1935)[14] et le *Traité de logique et de morale* (1939, coécrit avec son ami Camille Planet)[15], apparaissent, de manière centrale, des thèmes marxistes implicites (ou explicites) de

[13] Tous repris dans OC I. Canguilhem possédait un certain nombre d'ouvrages de Marx, dont les 14 volumes des œuvres complètes dans la traduction de Molitor, et plusieurs de ces volumes contiennent des annotations et des fiches. Les documents des archives Canguilhem au CAPHES indiquent qu'il possédait des livres de Marx au moins dès 1931 et encore en 1971. Sur la proximité de Canguilhem aux thèses marxistes, au moins dans cette première période puis autour du concept d'«idéologie scientifique» à la fin des années soixante (in G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité…*, cit.) voir S. Mazauric, *Canguilhem et le marxisme*, dans «La Pensée», 399 (3), 2019, pp. 93-108, et B. Prinz, H. Schmidgen, *Vitalist Marxism. Georges Canguilhem and the Resistance of Life*, dans «Theory, Culture & Society», 41, 4, 2024, pp. 3–21.

[14] G. Canguilhem, *Le fascisme et les paysans* (texte publié anonymement en 1935 par le Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes à Cahors, qui ne fut jamais réédité de son vivant). Comme l'observe son éditeur dans les *Œuvres complètes*, M. Cammelli, c'est le seul texte politique d'ampleur qu'il ait publié de son vivant. Cela marque aussi son éloignement progressif du pacifisme, et de fait, peu de temps après, Canguilhem s'engagera dans le réseau antifasciste animé notamment par Silvio Trentin; et il débutera ses études de médecine. Sur l'influence de Trentin sur Canguilhem voir J.-F. Braunstein, *Introduction : A la découverte d'un "Canguilhem perdu"*, in OC I, cit., p. 112 ss.

[15] Après que sa thèse de doctorat (sur la théorie des valeurs) eut été rejetée à la Sorbonne, en partie en raison de son format non conventionnel, Planet n'a pas poursuivi de carrière universitaire, mais a enseigné la philosophie au lycée pendant quelques années, avant de mourir en 1963. Canguilhem lui a rendu hommage bien des années plus tard, vers la fin de sa vie.

justice sociale (dans le premier cas), et la discussion explicite des idées de Marx (dans le second cas). Quoiqu'il en soit, malgré cette proximité, on constate une certaine méfiance du philosophe envers les modèles soviétiques de collectivisation agricole, tout comme plus tard, il n'avait aucune patience envers le lyssenkisme. Le *Traité* de 1939, en particulier la discussion sur l'éthique et l'économie dans la partie II, est imprégné d'idées et de vocabulaire marxistes. Dans *Le fascisme et les paysans*, Canguilhem parle explicitement d'oligarchie économique[16]. Cet essai se distingue des analyses marxistes traditionnelles du fascisme, comme le note Michele Cammelli[17], en ne présentant plus le fascisme comme une simple réaction aux crises du capitalisme, mais en le considérant davantage comme une forme (une nouvelle forme) de totalitarisme, et en prenant à bras le corps le problème du fascisme agraire[18].

Au cours de ces années, Canguilhem écrit également en faveur de l'internationalisme contre l'alliance du capitalisme et de l'industrie de l'armement: l'internationalisme prolétarien est, selon lui, une véritable quête de justice, ce qu'il renforce dans un autre de ses courts essais publiés dans la revue d'Alain, un an plus tard, en 1932: «Marx ne serait pas aussi puissant s'il n'exigeait pas la justice»[19]. Il appelait, non à une soviétisation des paysans français, mais à une intégration de leur condition et de leur lutte à une conscience prolétaire plus large, étant donné que pour lui, «La fin dernière du marxisme ce n'est pas tant la socialisation des moyens de production, que la réintégration du travailleur dans la condition humaine»[20]. Il affirme nettement que son souhait (certes anonyme et écrit à la première personne du pluriel) est l'«abolition *réelle* de l'esclavage humain»[21].

---

[16] OC I, cit., p. 562.
[17] M. Cammelli, *Préface au texte de Canguilhem*, cit.., pp. 515-533.
[18] G. Canguilhem, *Le fascisme et les paysans*, cit.., p. 527.
[19] *Ibid.*, pp. 363, 405 respectivement.
[20] *Ibid.*, p. 547.
[21] *Ibid.*, p. 572.

Après cette période initiale, et jusqu'à ce qu'il reprend à nouveaux frais sa discussion et même *Auseinandersetzung* avec les idées marxistes dans ses essais sur les idéologies scientifiques une trentaine d'années plus tard, il semble y avoir un silence radio sur les thèmes marxistes dans l'œuvre de Canguilhem; ce sont après tous ses «années fastes», lorsqu'il reprend la chaire de Bachelard à la Sorbonne et établit l'épistémologie historique des sciences de la vie comme une discipline à part entière. Et pourtant, si l'on y regarde de plus près, les essais rassemblés dans *La connaissance de la vie,* comme *Machine et organisme*, mais aussi l'essai sur le vitalisme, constituent un dialogue sur des questions techniquement précises d'avec des chercheurs marxistes en histoire des sciences (Borkenau, Grossman), mais aussi d'avec des biologistes marxistes (Haldane). Canguilhem reconnait par exemple que «La détermination de la longitude en mer était au XVIIIe siècle une question théorique faisant appel à la technique de l'horlogerie pour une fin commerciale»[22]. Et comme nous l'évoquerons en conclusion, même l'essai sur le vitalisme revient de manière récurrente au contexte proprement sociopolitique, notamment pour expliquer la défiance possible envers le vitalisme. Et toujours dans ce contexte – donc non plus la paysannerie et l'agriculture, ou l'histoire des techniques, ou les questions de dignité, d'égalité et de justice qui lui tenaient tant à cœur dans sa jeunesse –, il reconnaît «néanmoins […] qu'il n'est ni sans intérêt ni tout à fait faux de considérer les retours offensifs – ou défensifs – du vitalisme comme liés aux crises de confiance de la société bourgeoise dans l'efficacité des institutions

[22] G. Canguilhem, *Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ?*, in Id., *Idéologie et rationalité…*, cit., p. 37. Mais pour bien montrer qu'il ne fait pas du déterminisme économique à la Hessen, il ajoute que pourtant, «la mécanique céleste newtonienne n'est-elle pas en train de trouver aujourd'hui, dans les techniques de satellisation artificielle et dans l'astronautique, une gigantesque vérification expérimentale, par la convergence d'efforts que soutiennent des techniques et des économies fort différentes quant à l'idéologie concomitante ?» (*ibid.*).

capitalistes»[23]. Ce n'est pas quelque chose que l'on trouve chez d'autres «philosophes de la vie» comme Jonas ou Plessner.

Canguilhem n'est pas un marxiste. Mais il discute de très près des études d'inspiration marxiste (y compris les travaux de Hessen et Grossman, mais aussi une série de travaux sur la technique, le machinisme, et le travail). Et même quand il est critique à l'égard du marxisme, il faut préciser que Canguilhem évacue les positions anti-marxistes de base : «le marxisme n'est pas un recueil de formules pour agitateurs politiques; ce n'est pas davantage une philosophie fataliste de l'histoire (matérialisme historique); ce n'est pas un dogme ou une prophétie»[24].

La sympathie que Canguilhem éprouvait dans ses écrits de jeunesse (précisément, des années 30) pour une certaine forme de marxisme humaniste ne s'est pas complètement dissipée dans ses écrits de maturité intellectuelle. Mais cela ne signifiait pas pour autant qu'il partageait le même sentiment à l'égard de cette créature idéologique connue sous le nom de matérialisme dialectique dans un contexte plus ou moins stalinien, pour laquelle il n'éprouvait aucune sympathie. Si l'on prend des figures intellectuelles comparables qui ont soutenu le matérialisme dialectique en biologie, comme Haldane ou Needham, chez eux, le Diamat signifiait le moyen de surmonter l'opposition entre mécanisme et vitalisme en mettant l'accent sur les niveaux d'organisation. À l'instar de Prenant en France, ils font systématiquement référence au matérialisme dialectique comme la loi de la transformation de la quantité en qualité, et (proche en effet de l'organicisme) à l'idée que la nature est construite comme une hiérarchie de systèmes, chacun intégrant un certain nombre de systèmes à un niveau inférieur, mais présentant de nouvelles qualités

[23] G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, in Id., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965, p. 99.

[24] Id., *La philosophie du marxisme et l'enseignement officiel, par René Maublanc (1935)*, dans OC I, cit., p. 482.

«émergentes» qui lui sont propres[25]. Haldane souligne dans son ouvrage *What is Life?* publié en 1947, que «penser scientifiquement» signifie «adopter le marxisme comme hypothèse de travail sur le comportement des hommes et sur la manière dont les changements, tant dans la nature que dans la société, se produisent»[26]. En revanche, Canguilhem critique cette intuition, non seulement en biologie, mais aussi dans son application à des philosophes tels que Hegel (comme dans la lecture alors influente de Trần Đức Thảo)[27]. Si et quand Canguilhem se rapproche du marxisme, ce n'est certainement pas par cette voie de prétentions naïves à la vérité avancées par les marxistes organicistes. C'est plus en tant que critique sociale, *mais* cela ne signifie pas que Canguilhem a une vision naïvement objectiviste de la biologie (ou la biomédecine) non plus.

Par ailleurs, lorsqu'il aborde des cas comme celui de Spencer, Canguilhem tient des propos qui rappellent beaucoup ceux d'un marxiste: le système de Spencer s'inscrivait pleinement dans le cadre de l'ingénierie sociale de la société industrielle anglaise du XIXe siècle, dont l'objectif était de «légitimer la libre entreprise, l'individualisme politique et la concurrence qui y sont associés»[28]. L'idéologie de l'évolution sert à justifier les intérêts d'une société spécifique, la société industrielle[29]. Ceci est en contradiction à la fois avec les formes sociales traditionnelles et avec les revendications de changement social, c'est-à-dire à la fois avec la religion et le socialisme. Ce qui permet tout naturellement à Canguilhem de penser que le «concept marxiste d'idéologie», compris comme la

[25] Haldane a déclaré lors d'une conférence publique en 1938 que si des ouvrages tels que la *Dialectique de la nature* d'Engels avaient été connus de ses contemporains, «les biologistes auraient compris que le dilemme entre mécanisme et vitalisme est un faux dilemme» (J.B.S. Haldane, *The Marxist Philosophy,* cit. in H. Sheen, *Marxism and the Philosophy of Science*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ 1993, p. 319).

[26] Id., *What is Life?*, Boni and Gaer, New York 1947, pp. v-vi.

[27] G. Canguilhem, *Hegel en France* (1948), in OC IV, cit., pp. 330, 334-335. Canguilhem préfère le Hegel de Kojève à celui du matérialisme dialectique.

[28] Id., *Idéologie et rationalité…*, cit., p. 42.

[29] *Ibid.*, p. 43.

représentation de la réalité naturelle ou sociale, «dont la vérité ne réside pas dans ce qu'il dit, mais dans ce qu'il était», s'applique très bien ici[30].

3. *Valeur, machinisme et organologie : Canguilhem critique de la civilisation industrielle*

Commentant les écrits de Canguilhem de jeunesse, avant la publication de sa thèse de médecine donc, Braunstein constate que ces écrits politiques et philosophiques traduisent un refus fondamental: Canguilhem «n'accepte pas que le réel puisse être considéré comme un donné non susceptible d'être transformé»[31]. Notons que Canguilhem réitère cette affirmation dans son œuvre dite de maturité, notamment dans sa thèse de médecine où il affirmera de la même façon que «C'est un fait. Mais un fait à interpréter»[32] (le fait en question étant la maladie non ressentie par le patient, mais mesurée en clinique ou en laboratoire). Jusqu'ici, on pourrait croire à une version de la distinction entre faits et valeurs qu'on associe plus souvent à la pensée allemande (Dilthey, Weber, etc.). Mais ce serait méconnaître la dimension de *crise* qu'y voit Canguilhem, de manière plus enflammée pendant la guerre et avec un ton plus dérobé, plus discret quand il se réclamera quelques années plus tard du projet d'une «organologie générale», comme on le verra plus loin.

Dans son *Cours de philosophie générale et de logique* (1942-1943), Canguilhem affirme qu' «Il y a crise de l'homme moderne, en ce sens que la domination et la maîtrise du milieu lui échappent»[33]. Dans son texte brillant sur le milieu et le normes de l'homme au travail (qui prend appui sur le travail de Georges Friedmann), Canguilhem dénonce l'imposition aux travailleurs de normes venues d'en haut, et en moquant les psychologues mandatés ici, qui n'auraient pas compris que «les ouvriers

---

[30] *Ivi.*

[31] J.-F., Braunstein, *Canguilhem avant Canguilhem*, dans «Revue d'histoire des sciences», 53, 1, 2000, pp. 9-26, p. 12.

[32] Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, cit., p. 53.

[33] Extrait dans G. Canguilhem, OC IV, cit., pp. 81-109, ici p. 96.

ne tiendraient pour authentiquement normales que des conditions de travail qu'ils auraient d'eux-mêmes instituées en référence à des valeurs propres et non pas empruntées, c'est que le milieu de travail qu'ils tiendraient pour normal serait celui qu'ils se seraient fait eux-mêmes, à eux-mêmes, pour eux-mêmes»[34]. C'est exactement dans ce sens que «Tout homme veut être sujet de ses normes»[35]. Et cette «crise de l'homme moderne», Canguilhem l'évoque parfois avec un terme qui sonne très «foucaldien», la rationalisation: «Les mobiles de la résistance ouvrière à la rationalisation sont qualifiés d'irrationnels, c'est-à-dire finalement d'anormaux»[36]. Quarante ans plus tard, dans une de ses dernières publications, il revient là-dessus, en évoquant les inventions et élaborations successives de la machine à vapeur après Watt, et les découvertes en thermodynamique … pour les juger sévèrement en termes humains et sociétaux : «Machine qui, permettant et appelant le machinisme, allait donner au Progrès le visage d'enfants travaillant quinze heures par jour dans les filatures ou dans les mines»[37]. On retrouve sa critique du taylorisme publiée en 1947 (mais également reprise dans plusieurs des textes rassemblés dans *La connaissance de la vie* en 1952) : «La rationalisation, telle que la conçut d'abord Taylor, ce serait finalement l'homme asservi par la raison et non le règne de la raison en l'homme»[38].

Comme l'a récemment souligné Valentine Prouvez[39], Canguilhem a quelque chose ici du diagnosticien des malaises de la civilisation, les symptômes de ce malaise étant traités dans «La décadence de l'idée de progrès» (1987), où Canguilhem établit le constat qu'à l'enthousiasme et à l'espoir placé en un bonheur à venir, que les hommes ont éprouvé à l'ère

[34] Id., *Milieu et Normes de l'homme au travail (À propos d'un livre récent de Georges Friedmann)*, dans «Les Cahiers internationaux de sociologie», 2, 3, 1947, pp. 120-136 ; in OC IV, cit., pp. 291-306, pp. 305-306.

[35] *Ibid*.

[36] *Ibid*.

[37] Id., *La décadence de l'idée de progrès* (1987), in OC IV, cit., p. 1074.

[38] Canguilhem, *Milieu et Normes de l'homme au travail*, cit., p. 293.

[39] Cf. V. Prouvez, *Canguilhem lecteur de Freud…*, cit.

des grandes inventions techniques et de l'avènement de la science moderne, a très rapidement succédé une assimilation du progrès à l'épuisement des ressources et à un cheminement assuré vers la mort. Le progrès, écrit-il, a alors pris le visage «d'enfants travaillant 15h par jour dans les filatures et dans les mines»[40], s'est associé à l'image des grandes catastrophes – sanitaires, écologiques, économiques, humaines.

L'accent civilisationnel, qui disparaît du reste de l'œuvre de Canguilhem au cours des décennies suivantes, bien que la critique du mécanisme et de la technique ait été initialement un motif important, emprunte une expression bergsonienne, lorsqu'il appelle à une «organologie générale» : il reconnaît à Bergson le mérite d'avoir compris «le rapport exact de l'organisme et du mécanisme» et appelle de ses vœux «une philosophie biologique du machinisme, traitant les machines comme des organes de la vie, et jetant les bases d'une organologie générale»[41]. Ce dernier terme apparait une seule autre fois dans son œuvre (dans l'article *Machine et organisme*, où il loue Bergson comme étant «l'un des rares philosophes français, sinon le seul, qui ait considéré l'invention mécanique comme une fonction biologique, un aspect de l'organisation de la matière par la vie»[42]), mais on peut l'expliciter *a minima*, à la suite de la phrase qui la précède immédiatement («une philosophie biologique du machinisme»[43]), comme une tentative d'inverser l'ordre des priorités qui caractérise selon Canguilhem tant le cartésianisme en particulier que la civilisation technologique en général. Cette inversion inscrirait le mécanisme dans une organologie (ontologiquement) plus fondamentale. Cette critique du mécanisme et, par extension, de la «technoscience»

[40] Canguilhem, *La décadence de l'idée de progrès*, in OC IV, cit., p. 1074.

[41] *Ivi*. Pour un commentaire sur la place de l'organologie bergsonienne chez Canguilhem, cf. G. le Blanc, *La culture technique*, dans Id., *Canguilhem et la vie humaine*, PUF, Paris 2002, pp. 188-205.

[42] Et il ajoute : «L'*Evolution créatrice* est, en quelque sorte, un traité d'organologie générale» (G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, cit., p. 125 n. 58).

[43] *Ibid*.

revient sous différentes formes chez Canguilhem, par exemple lorsqu'il critique la psychologie ou l'extension illégitime des explications neuroscientifiques dans la vie humaine.

Même si nous ne voyons pas immédiatement comment pratiquer ou théoriser une «organologie générale» aujourd'hui (bien qu'avec quelques ajustements ça pourrait produire un positionnement écologique, dont la pertinence serait difficile à nier); même si nous estimons que l'opposition entre la Vie et la Raison est un peu datée (ou du moins située historiquement), l'article de Canguilhem de 1947 est surprenant et pertinent, y compris parce qu'il appelle explicitement à un changement disciplinaire qui aurait pu modifier profondément le visage de ce qu'on pourrait nommer la philosophie continentale de la biologie[44]. De plus, comme l'ont récemment remarqué Prinz et Schmidgen (2024), cette organologie générale, toute programmatique qu'elle soit, ressemble moins à un organicisme d'inspiration spiritualiste (malgré la référence explicite à Bergson, mais Canguilhem aime brouiller les pistes), qu'à un rappel marxisant du rapport entre organe et machine.

C'est-à-dire qu'on pourrait croire à une tension chez Canguilhem – pas une contradiction mais néanmoins une tension – entre un argument sur le primat du vivant, et un argument plus politique. Mais d'une part, la normativité du vivant est explicitement posée en termes de résistance : «la résistance d'un donné vital, puis psychologique et enfin sociologique»[45], et d'autre part, l'organologie elle-même, comme le soulignent Prinz et Schmidgen, a une dimension proprement marxiste, Marx parlant lui-même des inventions techniques comme faisant partie des organes humains, et évoquant «les organes productifs de l'homme social» comme étant «la base matérielle de toute organisation particulière

[44] Pour les contributions possibles de Canguilhem à une telle «philosophie continentale de la biologie», voir G. Bianco, C. Wolfe, G. Van de Vijver (eds.), *Canguilhem and Continental Philosophy of Biology*, Springer, Cham 2023.

[45] G. Canguilhem, *Milieu et Normes de l'homme au travail*, cit., p. 294.

de la société»[46]. La vision proprement biophilosophique de la technique chez Canguilhem «s'appuie donc sur une interprétation particulière du matérialisme historique. Contrairement au marxisme vulgaire, il défend les fondements biologiques des sociétés contre toute réduction à la seule dimension économique»[47]. On assisterait alors à la naissance, sous la plume de Canguilhem, d'un étrange hybride vitalomarxiste, ou marxovitaliste.

4. *Vitalisme et/ou marxisme?*

Le marxisme orthodoxe voyait d'un très, très mauvais œil la *Lebensphilosophie*, le vitalisme et tout discours fondé sur le vivant : un locus classicus dans la littérature philosophique française des années de jeunesse (intellectuelle) de Canguilhem étant le pamphlet de Georges Politzer, *Une parade philosophique, le bergsonisme* (1929)[48]. On a là d'authentiques ennemis héréditaires, «haïssables» selon les termes de Politzer:

> Le concret est aujourd'hui la tarte à la crème. Tout le monde en parle. Des gens dont non seulement la pensée, mais l'être tout entier et même physique, est une savante organisation de tout ce qu'il y a de haïssable, simulent l'émotion devant le concret et la vie. Il faut alors savoir si le concret est assez dégoûtant pour

[46] K. Marx, *Le Capital, Livre I* (1867), trad. PUF, Paris 1993, p. 418n.

[47] B. Prinz, H. Schmidgen, *Vitalist Marxism. Georges Canguilhem and the Resistance of Life*, cit., p. 9.

[48] Canguilhem est initialement élogieux sur ce texte – et fort méprisant sur Bergson : «Contre le spiritualisme bergsonien c'est le matérialisme qu'il avance, parce que seul le matérialisme honore et sauve l'homme, au lieu que le spiritualisme qui devrait le sauver, le tue» (compte-rendu de *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, 1929, in OC I, cit., p. 222) – puis s'éloignera de Politzer. Une étude sur le triangle Bergson-Politzer-Canguilhem reste à écrire.

> sortir de la bouche de ces gens, ou bien alors s'il n'y a pas là un pharisaïsme qu'il faut exterminer.[49]

Le même type de jugement, en termes légèrement moins brutaux mais toujours aussi polémiques, est longuement présenté dans une autre production représentative de la pensée marxiste, cette-fois ci d'après-guerre, comme *La destruction de la raison* de Lukács (1953)[50], qui contient des chapitres entiers dénonçant les élans vitalistes irrationnels de la pensée européenne comme conduisant, entre autres, au fascisme.

Inversement, l'appel de Canguilhem en faveur d'une «philosophie biologique» vitaliste, publié dans en 1947 (donc fraichement après-guerre) visait explicitement le rationalisme marxiste: «la philosophie de l'élan vital est souvent présentée comme un irrationalisme mystique révélant la décomposition, la perte de confiance en soi et la chute de tension constructive du capitalisme français à la fin du XIX° siècle, en un mot son impuissance à surmonter ses contradictions internes»[51]. Et quand Canguilhem passe au registre positif de cette philosophie biologique, on pourrait croire en plissant les yeux que c'est un de ces jeunes nietzschéens qui méprisent la démocratie trop raisonnable: «la vie est un objet de pensée peu rassurant pour la raison. Raison, c'est lucidité et rectitude. Au regard de la raison, la vie est trouble, au cordeau de la raison, la vie est fuyante. La raison est régulière comme un comptable ; la vie, anarchique comme un artiste»[52].

Quand Canguilhem évoque le projet d'une philosophie biologique, c'est clairement en termes programmatiques: il l'appelle de ses vœux, que

---

[49] G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme (1929)*, in Id., *Contre Bergson et quelques autres, Écrits philosophiques 1924-1939*, éd. R. Bruyeron, Paris 2013, p. 131.

[50] Il n'existe malheureusement pas de traduction complète en français de ce livre, qui est parfois un sommet de mauvaise foi mais a son importance y compris justement pour saisir la tension entre marxisme et philosophie de la vie (image miroir en cela de la «Note sur la situation de la philosophie biologique» de Canguilhem, paru en 1947).

[51] G. Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, cit., p. 330.

[52] *Ibid.*, p. 326.

l'on considère sa carrière comme la réalisation de ce programme de manière linéaire ou non (il nous semble que non, notamment parce que son œuvre montre une capacité impressionnante et inhabituelle à s'adapter et à se générer à partir de circonstances contingentes changeantes, professionnelles et autres) – ce projet donc, ne se limite pas à une sorte d'enquête conceptuelle sur les propriétés des entités biologiques. Comme Goldstein, et avec des ambitions civilisationnelles plus vastes, Canguilhem cherche à comprendre la capacité humaine à survivre et à s'adapter en termes de normativité vitale, à «instituer des rapports normatifs dans l'expérience de la vie»; et cette capacité n'est pas un élan ou une force vitale irrationnelle; c'est en fait une sorte de rationalité, insiste-t-il: «Si l'on entend par raison moins un pouvoir d'aperception de rapports essentiels inclus dans la réalité des choses ou de l'esprit qu'un pouvoir d'institution de rapports normatifs dans l'expérience de la vie, alors en ce sens nous voulons nous dire aussi rationaliste»[53].

Cette approche proprement philosophique chez Canguilhem débouche, à certains moments, sur ce que l'un de nous a proposé de nommer un vitalisme «existentiel», un vitalisme de construction et d'attitudes plutôt qu'un vitalisme de forces vitales et d'entéléchies. Dans ce vitalisme (qui n'est pas esquissé dans *Note sur la situation…*, plutôt dans *Aspects du vitalisme*), l'histoire de la biologie joue un rôle clé, mais le souci principal est de réfléchir aux modes d'existence des entités et des processus biologiques, sans les réduire à des processus physico-chimiques, avec – par moments – des allusions assez rapides à un humanisme vital. Dans ce sens, certains des travaux les plus importants de Canguilhem, comme ses réflexions sur la normativité vitale, apparaissent sous un jour nouveau si nous les considérons dans les termes de la philosophie biologique qu'il appelait de ses vœux en 1947.

[53] *Ibid.*, p. 332.

Il donne ainsi des éléments, des pistes, pour un «vitalomarxisme». Certes, l'idée d'un marxisme vitaliste ou un vitalisme marxiste semble être une contradiction dans les termes mêmes (on imagine à peine la réaction d'un Lukács ou d'un Politzer!). Pourtant Marx lui-même écrivait dans les *Manuscrits de 1844* que l'idée que la vie aurait un fondement et la science une autre, est un mensonge[54]. Et quand Canguilhem écrit qu' «un savant qui éprouve à l'égard de la nature un sentiment filial, un sentiment de sympathie, ne considère pas les phénomènes naturels comme étranges et étrangers, mais tout naturellement, il y trouve vie, âme et sens. Un tel homme est fondamentalement un vitaliste»[55], on pourrait facilement croire qu'on lit le Marx du refus de la «rupture métabolique»[56].

Le Canguilhem des réflexions orientées sur l'équilibre de l'agriculture dans *Le fascisme et les paysans* (1935), même s'il y refuse quand même de «prêcher aux paysans français d'aujourd'hui les soviets et les kolkhozes»[57]), et s'il est plus prudent dans *La question de l'écologie* quarante ans plus tard (1974), n'est pas si éloigné de ce qu'un auteur contemporain, Paul Guillibert, présente comme un «communisme du vivant»: une perspective communiste enfin désanthropocentrée qui envisage la lutte contre le capitalisme comme étant nécessairement une lutte interspécifique, une lutte du vivant humain et non humain pour la santé des écosystèmes que le mode de production capitaliste érode toujours[58]. Et n'oublions pas que Canguilhem déclara, dans un entretien

---

[54] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. Éditions sociales, Paris 1972, partie sur «Propriété privée et communisme», p. 96.

[55] G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, cit., p. 88.

[56] Il s'agit de passages dans la troisième partie du *Capital* (cf. K. Marx, *Le capital. Critique de l'économie politique*, livres II et III, Les éditions sociales, Paris 1976, p. 735), rendus célèbres par des auteurs contemporains comme John Bellamy Foster et Kohei Saito, et plus récemment Paul Guillibert.

[57] Id., *Le fascisme et les paysans*, cit., p. 571.

[58] P. Guillibert, *Terre et capital. Pour un communisme du vivant,* Éditions Amsterdam, Paris 2021 ; A. Paris, «L'hypothèse vitalomarxiste», *Contretemps*, 2026 https://www.contretemps.eu/lhypothese-vitalo-marxiste/

de 1995, que s'il n'avait pas fait d'études de médecine, «il est possible [qu'il se serait] orienté vers la géographie agricole, ce qui finalement s'appelle maintenant l'écologie»[59].

5. *Le social et le vital chez Canguilhem*

La question d'apparence naïve du rapport entre le social et le vital traverse l'histoire des sociétés ainsi que l'histoire de la connaissance sous la forme d'une tension permanente. Si chaque philosophie apparait comme la fille de son temps alors la question de la relation entre société et vie apparait dans l'œuvre de Canguilhem sous la forme d'un débat d'avec le marxisme. Epistémologiquement on peut situer la question de ce rapport dans deux perspectives bien distinctes. Dans un premier temps celui-ci se conçoit dans une certaine dimension gnoséologique et touche le rapport de la connaissance de la vie. Enfin ce problème déborde le simple cadre de la connaissance et trouve son champ d'application dans les normes d'organisation sociale. Commentant les transformations sociétales en Europe, Canguilhem circonscrit la double facette de cette difficulté en ces termes: «reformes hospitalière comme reforme pédagogique expriment une exigence de rationalisation qui apparait aussi en politique, comme elle apparait dans l'économie sous l'effet du machinisme industriel naissant, et qui aboutit enfin à ce qu'on a appelé depuis la normalisation»[60]. C'est donc à travers le prisme de la transformation ou du dynamisme social que Canguilhem va traiter à nouveau frais la relation entre la vie et la société en tant que cadre dans lequel celle-ci se déploie.

Si nous convenons avec certitude que l'œuvre de Canguilhem est foncièrement centrée sur la connaissance de la vie, les conditions d'émergence de cette philosophie restent indubitablement sociales. Tout

[59] G. Canguilhem, «Entretien avec Georges Canguilhem» (juin 1995), réalisé par F. Bing et J.-F. Braunstein. In Bing, F., Braunstein, J.-F. & Roudinesco, E. (eds.) *Actualité de Georges Canguilhem. Actes du Xe Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 121-135, ici p. 133.
[60] Id., *Le normal et le pathologique*, cit., p. 175.

porte à penser qu'il y a deux tendances dans cette philosophie. La dimension sociale elle-même puise sa force dans la perspective historique, tandis que l'autre versant porte une charge irréfutable de l'épistémologie de la biologie. Il faut juste souligner que les écrits de Canguilhem portant sur le social ne cherchent pas à fonder un système politique. Il est plutôt question de comprendre la dynamique inhérente à l'organisation sociale et qui fait de cette dernière une réalité authentique. Pour se faire le philosophe des sciences va conjuguer le marxisme comme la philosophie sociale la mieux aboutie de son temps. Disons-le d'une manière précise, si le marxisme intéresse le philosophe des sciences, c'est justement parce qu'il concentre en lui la critique la plus aigüe contre la société moderne naissante. A certains égards Canguilhem perçoit précisément ce qui se joue dans l'opposition entre l'ancien et le nouvel ordre social. Comme on le verra la perspective sociale en vogue dans la philosophie canguilhemienne est d'ordre conceptuelle et non d'ordre politique stricto sensu.

La dimension de crise que nous avons relevé plus haut, chez un Canguilhem marxisant et/ou proche d'une théorie critique, revient quand il observe les allers et retours organicistes autour du concept de régulation : «À observer les sociétés de l'âge industriel, on peut se demander, si leur état de fait permanent ne serait pas la crise, et si ce ne serait pas là un symptôme franc de l'absence en elle un pouvoir d'autorégulation»[61]. L'idée que les sociétés ne sont pas «organiques» signifie qu'elles ne comprennent en elle-même aucun ordre ni aucune finalité, et ne sont donc pas dotées d'une capacité intrinsèque de régulation; ce point a été développé par Canguilhem au chapitre «Du social au vital» de ses «Nouveaux compléments sur le normal et le pathologique», et dans ses textes sur la notion de régulation. Autant Canguilhem prône (ou prôna un temps) une «organologie générale», autant il n'est certainement pas *organiciste* dans le sens le plus courant de

[61] *Ibid.*, p. 195.

ce terme, en tout cas dans le contexte de la philosophie sociale et politique. L'organicisme dans ce contexte signifie l'idée que la société fonctionne comme un être vivant[62].

Si la dimension épistémologique fait consensus chez la plupart des commentateurs de l'œuvre canguilhemienne, un tel consensus n'épuise pas la question des enjeux socio-politiques de cette œuvre qui d'ailleurs, il faut le reconnaitre, prend corps dans des conditions historiques troubles.

Comme l'a bien montré Pierre-Frédéric Daled, il faut rappeler que Canguilhem rédigea tout ou une partie de sa thèse de médecine alors qu'il était activement engagé dans la lutte contre l'idéologie fasciste et l'occupation nazie, dans un contexte donc d'idées très fortement eugénistes : «Un eugénisme et son lot d'idéologies racistes d'exclusion, voire d'extermination des «anormaux » auxquelles Canguilhem a pu être confronté dès ses années de formation à l'École Normale Supérieure dans les années 1920 jusqu'aux années 1940»[63]. Autrement dit, les idées centrales de l'ouvrage de 1943, qui ont l'apparence d'une «philosophie de la médecine» pure (un holisme anti-réductionniste doublé d'un humanisme), sont clairement à entendre dans le contexte des notions de normal et d'anormal, centrales dans le discours «éliminationniste» de cette période. Daled présente donc ce discours comme l'«antithèse» (implicite), à la fois théorique et politique, de la thèse de 1943 de Canguilhem, et bien sûr de son engagement dans la Résistance. Et Valentine Prouvez ajoute, allant dans le sens de Daled, que «la médecine et la science psychologique (ou la psychiatrie) ont effectivement apporté

[62] C'est une idée fasciste par excellence, qui en appelle à une conception organiciste de la «communauté» que ces mouvements souhaitent constituer, «(qu'elle soit fondée sur l'ethnicité, la nationalité ou la race), ou qu'ils disaient vouloir reconstituer. Cet organicisme impliquait le rejet de toute forme d'universalisme, au profit de l'autophilie (la valorisation du «nous») et de l'alterophobie» (J.-Y. Camus, N. Lebourg, *Far-Right Politics in Europe*, trans. J.M. Todd, Belknap Press, Cambridge, Mass. 2017, p. 21).

[63] P. F. Daled, *Le Concept d'anomalie chez Georges Canguilhem…*, cit., pp. 29, 142.

une contribution active dans la mise en œuvre des idéologies nazies, et plus particulièrement en ce qui concerne les politiques d'eugénisme, d'expérimentations médicales sur les populations, de stérilisation forcée et d'extermination», avec le développement des «tribunaux de santé héréditaire», les lois de stérilisation forcée, tout cela s'appliquant particulièrement à des sujets «jugés inférieurs, particulièrement ceux qui étaient reconnus porteurs de 'monstruosités' ou de 'déficiences' physiques ou mentales»[64].

La philosophie médicale de Canguilhem émerge, non seulement dans un contexte historique particulier (il serait étrange de le nier), mais dans un contexte où sa philosophie des valeurs développée dans les années 30, et ses engagements politiques concrets, ne sont ni refoulés ni mis entre parenthèses. Cela n'en fait pas un marxiste orthodoxe, s'il est besoin de le signaler.

Au demeurant, le rapport de la philosophie de Canguilhem au marxisme ne peut et ne doit se comprendre que dans un jeu paradoxal de rapprochement conceptuel et de distance critique. Si le philosophe des sciences se nourrit volontiers à la source du marxisme, il en connait aussi le risque d'en faire une totalité théorique. C'est dire que ce premier rapport est d'ordre méthodologique. Disons que le rapprochement méthodologique qui se fait par le truchement du concept d'idéologie n'est pas anodin. Si Canguilhem admet le rôle opératoire du concept d'idéologie dans le processus historique, voir sociétal, il se méfie également de la transformation d'une idéologie, en une idéologie dogmatique qui ne laisserait occupe possibilité à la critique et la perspective scientifique. D'une certaine manière, la perspective historique en filigrane dans le traitement de la question de l'idéologie permet à Canguilhem d'opérer sa propre distance conceptuelle d'avec le marxisme. Tout problème d'épistémologie, donc de connaissance, est un problème social, pour paraphraser Shapin et Shaffer qui semblent (malgré eux ?) paraphraser

[64] V. Prouvez, *Canguilhem lecteur de Freud…*, cit., pp. 200-201.

Canguilhem[65]. Comme il l'écrit, «Puisque la production des savoirs est un fait de pratique sociale, le jugement de ces savoirs quant à leur rapport avec leurs conditions de production relève en fait et en droit de la théorie de la pratique politique, c'est-à-dire du matérialisme marxiste repensé par Louis Althusser et son école»[66].

6. *Conclusion*

Canguilhem n'est pas un *Lebensphilosoph*, notamment si, comme l'a noté Lukács, «le rapport de la *Lebensphilosophie* à la biologie était très vague, un rapport métaphysique plutôt que concret, et ne constituait jamais une évaluation philosophique des problèmes concrets de la science biologique»[67]. Il ne cherche pas à produire une métaphysique du vivant, par exemple finaliste, dirigée contre une soi-disante doxa scientifique contemporaine. Différent en cela d'un Raymond Ruyer, dont l'antiréductionnisme prend une forme et une tonalité bien différente: «Si on est choqué par une 'théorie de l'organisme' généralisée […] il faut bien voir clairement que l'on a le choix entre cette théorie et celle de la 'molécule généralisée'»[68]. Mais, même si Canguilhem produit une critique constante et soutenue du scientisme (très explicitement dans *Qu'est-ce que la psychologie?* et *Le cerveau et la pensée*, mais de manière plus latérale, plus discrète dans *Le Normal et le pathologique* également), il ne se départit pas d'un rapport fort à la science, en tant que production de vérité.

[65] «Les solutions au problème de la connaissance sont des solutions au problème de l'ordre social» (S. Shapin, S. Schaffer, *Leviathan et la pompe à air : Hobbes et Boyle entre science et politique,* Éditions la Découverte, Paris 1993, p. 331).

[66] G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité*, cit., p. 28. Il faut préciser que Canguilhem discute ici le travail de Dominique Lecourt.

[67] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1ère éd. 1953), in *Lukács Werke*, vol. 9, Luchterhand, Berlin 1960, p. 359.

[68] R. Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, Paris 1952, p. 166.

Pourtant, Canguilhem est un vitaliste. Au moins en 1947, il appelait à une «philosophie biologique», qui est en fait assez proche d'un certain vitalisme; il est l'auteur d'un ouvrage majeur, *Le Normal et le Pathologique*, qui correspond à certains égards au programme d'une philosophie biologique qu'il appelait de ses vœux dans l'article de 1947; la normativité telle qu'elle est décrite dans cet ouvrage est très similaire à une propriété vitale[69]. Et de fait, on peut donner une lecture plus 'bergsonienne', ou bergsono-compatible, de cet aspect de l'œuvre canguilhemienne, qui verrait la vie comme centre productif d'une certaine hétérogénéité matérielle. Canguilhem, reprenant Bergson, écrit que dans la formule «La vie travaille comme si», le terme de travail «est aussi important, lui-même, que les termes 'comme si'», car «Le travail c'est l'organisation de la matière par la vie, l'application de la vie à l'obstacle de la matière. Le travail de la vie c'est sans doute un travail anté-technologique»[70]. Cela marque une distance de Canguilhem d'avec le marxisme. Pour Marx le travail, c'est à dire les conditions matérielles, structure la perspective sociale. Cela revient à surdéterminer la perspective matérielle dans le processus historique. Or comme le souligne Canguilhem, le travail de la vie est anté-technique, c'est-à-dire que le travail de la vie se fait indépendamment des conditions matérielles[71]. Cela ne veut pas dire que les conditions matérielles pour Canguilhem n'influent pas sur l'histoire. Pour l'épistémologue, ce qui est en jeu est plutôt le principe de producteur actif. Le travail de la vie comme le fait remarquer Canguilhem ne s'inscrit pas dans une finalité, ni dans un rapport de change. Il faut tout simplement reconnaitre que la vie pour Canguilhem travaille sans intention de

[69] M. Penoncelli, C. Wolfe, A. Wong, *Is The Normal and the Pathological Vitalist?*, in P.-O. Méthot (ed.), *Vital Norms. Canguilhem's* The Normal and the Pathological *in the Twenty-First Century*, Editions Hermann, Paris 2020, pp. 219-250.

[70] G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, cit., pp. 352-353.

[71] Et cette lecture de Canguilhem passera nécessairement sous silence le *Traité de Logique et de Morale*, que Canguilhem n'a certes pas voulu rééditer, ce texte comprenant de longs développements sur le travail par rapport à Marx.

produire. Cela sous-entend que le produit de ce processus est sans valeur. Justement, si la vie fait sans valeur, c'est qu'elle est le centre à partir duquel les autres valeurs sont déterminées. Même quand il se préoccupe de la question de l'aliénation, celle-ci n'est pas simplement celle du prolétariat, car il y a une aliénation «vitale» que le marxisme ne prend pas en charge et ne résout pas[72].

Mais à cette métaphysique légèrement ou fortement bergsonienne de la vie chez Canguilhem (qui conviendrait aux tenants contemporains d'une «philosophie du vivant»), nous opposerions les éléments présentés jusqu'à présent, allant des textes du jeune Canguilhem sur les paysans, le travail et le machinisme aux textes sur l'idéologie scientifique. De plus, la philosophie du vivant que l'on trouve notamment dans *Le Normal et le Pathologique* n'est nullement exempte d'une dimension de *résistance*. Le thème de ce livre, son œuvre la plus connue, n'est pas juste «la normativité ne se réduit pas à la norme» (une sorte de vitalo-humanisme mou, en fait) mais bien le refus d'un certain modèle, non seulement scientifique (ou médical) mais social, d'une assimilation du normal à la moyenne, thème que Canguilhem construit à partir d'un examen long et rigoureux de motifs proprement sociologiques[73]. Il apparaît ainsi clairement que les réflexions de Canguilhem sur le normal et le pathologique «vont bien au-delà d'un simple plaidoyer en faveur d'une médecine holiste»[74].

Et outre cela, comme l'a remarqué Simone Mazauric, Canguilhem ne néglige pas la dimension sociale des sciences ; par exemple, il y fait explicitement référence quand il s'interroge sur les raisons pour lesquelles le vitalisme est discrédité par ses adversaires (et nous avons cité plus haut un passage où Canguilhem reconnaît la pertinence des dimensions sociales et même idéologiques dans l'intelligence des débats

[72] Nous remercions G. Gandolfi de cette remarque.

[73] Là ou Daled fournit, de manière assez impressionnante, un contexte proprement psychiatrique pour *Le Normal et le pathologique*, Prouvez explicite un contexte plutôt sociologique, les deux se rejoignant sur le fond politique de la chose.

[74] B. Prinz, H. Schmidgen, *Vitalist Marxism…*, cit., p. 13.

sur le vitalisme)[75]. Ces points vont à l'encontre de la vision commune selon laquelle la période d'épistémologie des sciences de la vie marque chez Canguilhem une dépolitisation.

Sous guise d'une épistémologie, la philosophie de Canguilhem est un constant projet de dépassement : elle invite à dépasser toutes les formes de dogmatisme. C'est précisément ce jeu de dépassement qui permet à cette pensée en mouvement de produire un matérialisme authentique. Ce matérialisme novateur se précise dans le traitement de la question du rapport entre le concept et la vie. Dès le début de ce qu'il nomme *La Nouvelle connaissance de la vie*, au début de l'article *Le concept et la vie*, Canguilhem procède un double jeu de ce qui constitue le soubassement de ce qu'on pourrait nommer son matérialisme. Dans le premier temps, on assiste à une affirmation de principe, qui apparait également comme un projet programmatique en vue d'un projet plus vaste. Dans tous les cas, il est question de la recherche d'un fond théorique qui puisse tenir dans un même mouvement l'ensemble du processus historique de la vie. Dans cette optique il écrit justement ceci:

> S'interroger sur les rapports du concept et de la vie, c'est, si l'on ne spécifie pas d'avantage, s'engager à traiter au moins deux questions, selon que par vie on entend l'organisation universelle de la matière, ce que Brachet appelait «la création des formes » ou bien l'expérience d'un vivant singulier, l'homme, conscience de la vie. Par vie, on peut entendre le participe présent ou le participe passée du verbe vivre, le vivant et le vécu. La deuxième acception est selon moi, commandé par la première, qui est plus fondamentale.[76]

[75] G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, cit., p. 72 ; S. Mazauric, *Canguilhem et le marxisme*, cit., p. 100.

[76] Id., *Le concept et la vie*, in Id., *Etudes…*, cit., p. 335.

Il y a ici un plan métaphysique, qui a été sans doute le plus étudié[77]. Mais il y aussi un plan proprement social: certes au nom du vivant («L'opposition Mécanisme et Vitalisme, préformation et épigenèse est transcendée par la vie elle-même»[78]), sa critique de la psychologie en particulier et des normes en général, les assimile aux techniques de «dressage», de conditionnement ou de redressement de la pensée et des comportements humains.

Si Canguilhem était l'homme de trois grands projets (au moins), comme nous l'avons suggérée d'entrée – donc, une philosophie de la valeur, une philosophie du vivant, et une épistémologie historique – nous avons cherché à montrer que ces trois sont (i) compatibles en bonne partie et (ii) ne sont ni neutres ni apolitiques. C'est sans doute assez explicite pour les deux premières, mais même l'épistémologie chez Canguilhem prend des allures d'«épistémologie politique»[79]: l'histoire des sciences est pour lui bien plus «qu'un problème de technique ou de méthode historique concernant le passé des connaissances scientifiques. Tel qu'il peut être reconstitué à partir de document ou d'archives ; c'est en réalité un problème épistémologique concernant le mode permanent de constitution des connaissances scientifiques dans l'histoire»[80].

Canguilhem ne s'est pas déclaré «marxiste sans carte»[81] mais «nietzschéen sans carte», jouant sur l'idée d'avoir ou justement, ne pas

---

[77] C. Wolfe, A. Wong, *The Return of Vitalism: Canguilhem, Bergson and the Project of Biophilosophy*, in G. Bianco, M. de Beistegui, M. Gracieuse (eds.), *The Care of Life: Transdisciplinary Perspectives in Bioethics and Biopolitics*, Rowman & Littlefield International, Lanham, MD 2014, pp. 63-75 ; cf. C. Wolfe, *Humanisme ou philosophie de la vie ? Les paradoxes du vitalisme chez Georges Canguilhem*, in C. Lefève, F. Worms, F. (eds.), *Autour de Canguilhem*, PUF, Paris 2024, pp. 255-269.

[78] G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, cit., p. 85.

[79] Voir l'introduction à Gandolfi, Ienna et Wolfe (eds.), *Canguilhem face à la biopolitique*, cit.

[80] Id., *Idéologie et rationalité…*, cit., p. 34.

[81] Il l'aurait déclaré à Michel Fichant : cf. M. Fichant, *Georges Canguilhem et l'idée de philosophie*, dans E. Balibar, D. Lecourt et al., (eds.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Paris 1993, pp. 37-48, 1993, p. 48. Une autre anecdote

avoir sa carte du Parti. On peut s'interroger sur le contenu de ce mystérieux nietzschéisme, qu'il évoque rarement, sauf dans des textes assez confidentiels comme *De la science et de la contre-science* (1971). Cela n'étant pas notre sujet ici, contentons-nous de souligner la thèse centrale de son livre le plus connu : que la normativité est d'abord normativité vitale, les normes morales, sociales, politiques étant donc des émanations de cette vitalité première. Si l'on ajoute à cela qu'il y a une histoire de la vérité, et que la rationalité se fait donc, et fait partie elle-même du matériau historique, on a trois thèses nietzschéennes assez familières. Cependant, derrière ses proclamations vitalistes parfois provocatrices, il y a chez Canguilhem un rapport curieux à Marx, ou plutôt à une constellation marxiste, pas tant sous une forme téléologique ou de déterminisme économique, mais concernant le travail, et surtout le travail vivant: «Selon le mot de Marx, 'le travail vivant saisit les choses, les ressuscite d'entre les morts'. Ainsi le travail suppose l'homme tout entier, l'homme comme sensibilité, intelligence et activité»[82].

complémentaire vient d'Althusser : Canguilhem lui aurait dit que c'est la lecture de Nietzsche qui l'a introduit à ses recherches sur l'histoire de la biologie et de la médecine (L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Stock-IMEC, Paris 1992, p. 395).

[82] G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de Logique et de Morale*, in Id., OC I, cit., p. 884, citant Marx, *Le Capital* (1867), t. II, livre I, section III, VII.



REDUCING THE PATHOLOGICAL
Types of Reduction in Georges Canguilhem's *The Normal and the Pathological*

Giulia Gandolfi
giulia.gandolfi31@hotmail.it

1. ***Introduction*** **2.** ***Reducing, Quantifying, Mathematising, Numerising: A Preliminary Disambiguation*** **3.** ***Canguilhem and the Problem of Reduction: Why Life Cannot Be Reduced*** **4.** ***Epistemic Reduction: Broussais and Comte*** **5.** ***Statistical Reduction: Quetelet and the Numerical School*** **6.** ***Conclusion***

ABSTRACT: ***REDUCING THE PATHOLOGICAL: TYPES OF REDUCTION IN GEORGES CANGUILHEM'S*** **THE NORMAL AND THE PATHOLOGICAL**

Canguilhem's The Normal and the Pathological is widely read as a critique of the reduction of the pathological to the normal. Yet 'reduction' is an umbrella term that conceals a family of heterogeneous operations. This article disentangles them. It first disambiguates reduction from cognate operations — mathematisation, quantification, and numerisation — drawing on the neglected work of Jacques Piquemal. It then identifies two grounds for Canguilhem's anti-reductionism: his vitalism that recognises in life an irreducible normativity, and an axiological argument whereby quantity is quality denied but not suppressed. On this basis, the article distinguishes two macro-types of reduction at work. Epistemic reduction (Broussais and Comte) operates by exclusion: the qualitative difference of the pathological is declared epistemically insignificant without being translated into metric operations — yet it resurfaces, intact, in the normative definition of health. Statistical reduction (Quetelet and Louis) operates by translation and homogeneization: the qualitative is converted into quantity through the calculation of means, generating new ontological objects — the average man, the patient as a case — that replace the qualitative with its own quantitative simulacrum. Recognising this diversity is the condition for understanding how Canguilhem's critique is still useful today.

KEYWORDS: Canguilhem, Comte, Statistics, Normal, Pathological.

* Postdoctoral researcher at Ca' Foscari University of Venice.

1. *Introduction*

The reception of Canguilhem in Italy remains largely shaped by his most celebrated work, *The Normal and the Pathological*[1]. Philosophers of science, historians of medicine, sociologists, and anthropologists draw on it above all for the critique Canguilhem levels at the reduction of the pathological to the normal. 'Reduction,' however, is an umbrella term: it encompasses very different operations, applicable to distinct ontological, epistemic, or practical relations among the objects involved. It is also an opaque term, often used interchangeably to refer to a quantitative scaling-down, an ontological conflation, or an epistemic subsumption.

Canguilhem himself is no exception to this plural usage, and he seems well aware of it. It is no accident that in his work he warns the reader of a twofold possible relation between the normal and the pathological — one of continuity and one of alterity — specifying that, in both cases, the pathological can be traced back to the normal through the same epistemic move: its production as an excess or deficiency relative to the normal state.

The first part of *The Normal and the Pathological* can be read, from this vantage point, as a sustained survey of the different types of reduction of the pathological. In this article I shall attempt to disentangle them, identifying two macro-types: what I shall call epistemic reduction, carried out by Comte and Broussais (and, with certain differences, by Claude Bernard); and statistical reduction, carried out by Quetelet.

To find one's bearings in Canguilhem's critique, one must first recognise the architecture of the 1943 first part of *The Normal and the Pathological*: the *Essay on Some Problems Concerning the Normal and the Pathological*, which addresses two distinct problems. The first — is the pathological state merely a quantitative modification of the normal state? — directly targets the thesis, upheld by Comte and Bernard, that the physiological and the pathological share an identity of nature and differ

[1] G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological* (1966), Zone Books, New York 1991.

only in degree. Comte is concerned with the knowledge of the normal, so the pathological serves him merely as a means of establishing its laws; Bernard is concerned with the knowledge and mastery of the pathological, so physiology serves him as the foundation for rational therapeutic action. The second problem — do sciences of the normal and the pathological exist? — radicalises the first: the question is no longer simply whether the two states differ in degree or in kind, but whether a medical rationality capable of accounting for both is possible, and whether it can do so through the statistical concept of the norm as proposed by Quetelet.

The article is organised in four sections. Firstly, I address the opacity of the concept of reduction, distinguishing it from other operations — quantification, mathematisation, numerisation. Then, I set out the grounds of Canguilhem's critique of reductionism in general. After, I examine, respectively, epistemic reductionism (Broussais and Comte; — Bernard, whom I shall not discuss for reasons of space —): the attempt to exclude quality as epistemically insignificant and statistical reductionism (Quetelet and Pierre-Charles-Alexandre Louis): the conversion of quality into quantity.

2. *Reducing, Quantifying, Mathematising, Numerising: A Preliminary Disambiguation*

Anyone who reads *The Normal and the Pathological* with the intention of reconstructing Canguilhem's critique of his predecessors — Comte, Broussais, Bernard, Quetelet — soon encounters a conceptual difficulty: the "reduction" of the pathological to the normal covers very different intellectual operations. Sometimes it designates an ontological identification (the pathological *is* the normal, only varied in degree), sometimes an epistemic inclusion (the pathological is *explained* from the normal), sometimes a simple numerical treatment (the pathological is *measured* against the background of the normal). The critical literature has often inherited this ambiguity, treating "mathematisation," "quantification," "numerisation," and "reduction" as interchangeable

terms. Canguilhem's anti-reductionist effort can be properly appreciated only by disaggregating the bundle of operations that fall under this umbrella term. The first three — mathematisation, quantification, numerisation — form, I suggest, a hierarchy of decreasing formal rigour. Reduction requires separate treatment, because its logic is orthogonal to that of the preceding three: it occupies no place on the scale but cuts across it — and it is precisely here that a possible difficulty in reading *The Normal and the Pathological* arises.

To *mathematise* is to embed a phenomenon in formal structures — relations, orders, axioms — independently of any use of numerical magnitudes. A valuable contribution in this direction comes from a seldom-discussed text, one closely connected with the themes of *The Normal and the Pathological*: the paper entitled 'Quelques distinctions à propos de l'informe et à propos de sa mathématisation' which Jacques Piquemal[2] — Canguilhem's student and collaborator — presented in 1972 at the conference on the mathematisation of "informal" doctrines. Piquemal observes that the evolution of mathematics in the twentieth century — in particular the development of the formal theory of relations — has made it increasingly clear that to mathematise does not necessarily mean to quantify. There are perfectly mathematisable domains in which no measurements are taken and to which no real or rational numbers are assigned: mathematisation can consist in the identification of relational structures, orders, and symmetries, without any numerical magnitude entering the picture. The key insight is that a doctrine mathematised at one level may remain "informal" relative to a more demanding mathematisation: a hierarchy of levels thus emerges that cannot be collapsed into a simple quantitative gradation[3].

[2] J. Piquemal, *Quelques distinctions à propos de l'informe et à propos de sa mathématisation*, in G. Canguilhem, *La mathématisation des doctrines informes*, 24–26 Juin 1970, Hermann, Paris 1972, pp. 157–190.

[3] *Ibid.*, pp. 154-160.

To *quantify* is a less demanding operation: it consists in associating numerical values with observable phenomena in a systematic and repeatable way. Unlike mathematisation, which can dispense with numbers, quantification is by definition numerical; but unlike mere numerisation, it presupposes systematicity: measurements must be repeatable and comparable. It does not, however, require a complete theory of the measured phenomenon, only a coherent framework within which to situate it.

To *numerise* is the least demanding of the three operations: it consists in punctually assigning a number to a phenomenon, without systematicity and without that act being part of a series of comparable measurements. Following Canguilhem, we can easily grasp what is meant: to state that a blood-glucose level above 1.6 grams per litre is a sign of diabetes is not to quantify — still less to mathematise — it is simply to fix a numerical threshold. The example of the arithmetic of occupational disability — which Piquemal develops with explicit reference to Canguilhem's philosophy of the normal and the pathological — is equally instructive. To assign a percentage rate of incapacity to the loss of a thumb or to a reduction in visual acuity is an act of numerisation that, far from resolving the problem of measuring the pathological, reveals its irreducibility: the underlying biological concepts — functional compensation, the cooperation of synergistic organs — resist formalisation[4]. The number, in such cases, does not explain: it records, and sometimes conceals.

Finally, to *reduce* is an operation of an altogether different nature from the preceding three, and logically independent of each of them. Everett Mendelsohn, in the discussion following Piquemal's paper[5], formulated the definition most pertinent to our purposes: to reduce is to reconduct a set of complex statements to another science, deemed more formalised or more fundamental. One can quantify without reducing — as

[4] *Ibid.*, pp. 160-164.
[5] *Ibid.*, p. 178.

Canguilhem suggests — and one can reduce without quantifying — as Comtean reductionism does, which reconducts the pathological to the normal at the level of principles before ever reaching the level of measurement. One can mathematise without reducing — as Mendel does, whose combinatorial model formalises hereditary relations without claiming to reconduct biology to a more fundamental science — and one can reduce without mathematising. Reduction is neither more nor less demanding than mathematisation or quantification: it is simply something else.

These distinctions make it possible to re-read the first part of *The Normal and the Pathological* with greater precision. What Canguilhem criticises is not a single operation but a family of operations that share an orientation — reconducting the pathological to the normal — while diverging profoundly in the manner of its execution. The following sections aim to articulate this divergence, beginning with the underlying grounds that sustain Canguilhem's refusal of reduction.

3. *Canguilhem and the Problem of Reduction : Why Life Cannot Be Reduced*

As shown in Section 2, "reduction" is an umbrella term applicable to heterogeneous operations — from the reconduction of the pathological to quantitative variations of the normal, to the subsumption of medicine under the laws of physiology, to the statistical translation of biological individuality into an average type. We must now ask: what exactly disturbs Canguilhem about reductionist operations? Canguilhem does not reject quantification as such, nor does he oppose to scientific knowledge a "qualitative" knowledge that would be its rival. His critique targets, more precisely, every attempt to reduce the qualitative to the quantitative — that is, to treat the qualitative dimension of life as an eliminable appearance in favour of metric relations and physico-chemical laws. The target is not measurement, but the identification of measurement with the totality of biological reality.

Two theoretical cores sustain this position: on the one hand, what we may call, with due caution, Canguilhem's vitalism; on the other, an axiological thesis concerning the nature of the concept of the normal.

3.1 *Life and Reason: Vitalism as the Background of The Normal and the Pathological*

The first core emerges with particular clarity in a seldom-discussed text: the *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*[6], published in the *Revue de Métaphysique et de Morale* a few years after the drafting of the *Essay*. In these pages Canguilhem denounces the systematic hostility of the French philosophical tradition — from Cartesianism to the rationalism of Brunschvicg to Marxism — toward what he calls "biological philosophy." Since Descartes, life has not been recognised as possessing an originality of its own. The living being is treated as a physical and mechanical object whose determinism is not in question, even if its precise formula remains to be found.

The guiding idea of the *Note*, as C. T. Wolfe[7] has shown, is not a rehabilitation of Romantic *Naturphilosophie*, but the recognition that certain anti-reductionist demands — reconciling the fracture between subject and nature, acknowledging the autopoietic capacities of organisms — speak to contemporary biology. The positive content of "biological philosophy" is exemplified by works such as Kurt Goldstein's *The Organism*[8] and *The Normal and the Pathological* itself: studies that seek to account for the creative capacities of organisms, rather than treating them as passive and merely receptive mechanisms. Life, in this perspective, is defined all along *The Normal and the Pathological* as a form

[6] G. Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 52(3/4), 1947, pp. 322–332.
[7] C.T. Wolfe, *A Note on the Situation of Biological Philosophy*, in «Revue internationale de philosophie», 307, 1, 2024, pp. 95–110.
[8] K. Goldstein, *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, American Book Company, New York 1939.

of creation, a transformation and sublimation of risks and catastrophic reactions.

Canguilhem's vitalism, however, is often more fully developed in its critical dimension than in its positive one, here read as metaphysical. What he claims is not a vitalist irrationalism — Canguilhem rejects the "classical" and metaphysical vitalism that would make of the living being an exception to physical laws — but the recognition that life possesses properties found neither in stones nor in atoms or protons: a capacity for creation, for the transformation of risks, for the institution of norms in its relation with the environment.

This vitalist background is precisely what prevents Canguilhem from accepting the reductionist operation. Wolfe[9] has defined it, in a nice way, as an "attitudinal vitalism": not a postulation of metaphysical vital forces, but an attitude of the living and knowing subject toward life — a refusal to reduce the living being to an inert object, without for all that invoking occult entities. For Canguilhem, vitalism is a permanent demand of life itself within the living being in search of knowledge. As G. Van de Vijver and L. Haeck[10] have specified, this "attitudinal posture" shifts the question of biological organisation beyond ontological commitments regarding the nature of things in themselves, toward epistemological questions concerning the position of the knowing subject, refusing to ontologise the idea of the "vital" so as not to fall into a scientifically untenable ontological vitalism.

If life is this irreducible phenomenon, it is so because it is normative: a normativity that eludes exhaustive rationalisation. The reduction of the pathological to a quantitative variation of the normal is therefore not merely incomplete: it is a mystification of the very workings of life. Such a

[9] C. T. Wolfe, *From Substantival to Functional Vitalism and Beyond: Animas, Organisms and Attitudes*, in «Eidos», 14, 2011, pp. 212–235.

[10] G. Van de Vijver, L. Haeck, *Canguilhem's Divided Subject. A Kantian Perspective on the Intertwinement of Logic and Life*, in G. Bianco, C.T. Wolfe, and G. Van de Vijver (eds.), *Canguilhem and Continental Philosophy of Biology*, Springer, Cham 2023, pp. 123–146.

reduction purports to account for the totality of the vital phenomenon by treating it as a mechanism whose deviation is measured on a scale, with nothing left over.

3.2. *The Axiological Argument: Quantity Is Quality Denied but Not Suppressed*

The second core of Canguilhem's critique of reduction is axiological in nature and is stated with the greatest clarity in the chapter of the *Essai* devoted to Comte and Broussais. Here Canguilhem confronts head-on the determinist presupposition implicit in the identity of the physiological and the pathological: the "reduction"[11] of quality to quantity. To reduce the difference between a healthy person and a diabetic to a quantitative difference in glucose, to delegate to a renal threshold the task of tracing the boundary between the sick and the well, is to obey the spirit of the physical sciences, which can explain phenomena only by reducing them to a measure.

As E. Meyerson has shown, it is by identifying reality with quantity that the human mind has built its knowledge. But — and this is the crucial point — scientific knowledge, in invalidating qualities that it makes appear illusory, does not for all that annul them. «Quantity is quality denied, not quality suppressed»[12] writes Canguilhem. The example proposed by Canguilhem is illuminating: the qualitative variety of colours perceived by the eye is reduced by science to quantitative differences in wavelength, yet it is the qualitative variety that still persists, in the form of quantitative differences, within the very calculation of wavelengths. And Canguilhem invokes Hegel: quantity, increased or decreased, transforms into quality — which would be entirely inconceivable if a

[11] It is important to note that the reduction here is an epistemic one, not yet statistical. See part 4 and 5.

[12] G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, cit., p. 110.

relation to quality did not still persist within the denied quality that goes by the name of quantity[13] (*ibid.*).

From this standpoint, it is illegitimate to maintain that the pathological state is, really and simply, the plus-or-minus variation of the physiological state in a quantitative sense. Canguilhem's concern relies on the difference between organism and machine, underwritten by his vitalist conception: a sick organism is not a deviant mechanism. It is a living being that institutes other norms, often narrower, sometimes entirely novel. This axiological production cannot be dissociated from its measurement; although it can be quantified and enumerated, the quality inscribed in the living being's production of norms — whereby it prefers and excludes — is created together with the norm itself and for this reason cannot be subtracted from it. In this sense Canguilhem suggests in a provocative way that:

> to fail to admit that from a biological point of view, life differentiates between its states means condemning oneself to be even unable to distinguish food from excrement. What distinguishes the one from the other is not a physico-chemical reality but a biological value. Likewise, what distinguishes the physiological from the pathological is not a physicochemical objective reality but a biological value[14].

In the second place, if the physiological state is conceived as endowed with a quality and a value for the living being, then it is absurd to extend that value, identical to itself through its variations, all the way to a state whose value marks a contrast with the first. If, on the other hand, what is meant by the physiological state is a mere summary of quantities devoid of biological value, then it possesses no vital quality and cannot be called either healthy, normal, or physiological. Taking again the example of the vision, the normal and the pathological — Canguilhem concludes —

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 220.

have no meaning whatsoever on the scale at which the biological object is decomposed into colloidal equilibria and ionised solutions, without any grasp of what those equilibria are worth, holistically, for the vital activity of the living being[15].

The argument takes the form of a dilemma. Whoever asserts the quantitative identity of the normal and the pathological is forced to choose: either the starting term — the "normal" — is already a value-laden concept, in which case the reduction fails because it cannot account for the qualitative leap that leads to the pathological; or the starting term is a bare metric fact, in which case it can no longer be called "normal" except by an abuse of language, since the word "normal" is by definition value-laden and charge in preferences. In both cases the reduction fails to accomplish what it promises: the elimination of the qualitative. It can only deny it — that is, conceal it beneath the language of measurement. Every type of reduction of life — be it that of Comte, Broussais, or Quetelet — runs up against the same obstacle: the qualitative, driven out through the front door of scientific explanation, comes back in through the window of the concept of norm.

It is precisely this result that justifies the survey of the diverse forms of reduction attempted in the first part of *The Normal and the Pathological*. Canguilhem does not refute them all in the same way, because they do not all operate in the same way. But the specific form that reduction assumes in each case — and the specific way in which the qualitative makes its return — can emerge only from analysis. In the sections that follow we shall examine the two principal forms: that of Broussais and Comte, and that of Quetelet.

[15] *Ibid.*, p. 110.

4. *Epistemic Reduction: Broussais and Comte*

4.1. *The Broussais Principle*

With the framework in place, we can now turn to the reduction that Canguilhem targets most insistently: the so-called Broussais principle, as Comte inherited it, reformulated it, and elevated it to a dogma. According to this principle, the pathological state does not differ radically from the physiological state: it is merely a prolongation, an extension of the limits of variation — by excess or deficiency — proper to each phenomenon of the normal organism. No genuinely new phenomenon arises in disease; there is always and only a modification of intensity.

Broussais's pathological theory can be reconstructed from *De l'irritation et de la folie*[16] — the work that Comte knew best and from which he drew the principle that would bear the surgeon's name. For Broussais, excitation is the primordial vital fact: the human being exists solely by virtue of the excitation exerted upon its organs by the environments in which it is compelled to live. To apply the physiological doctrine to pathology is to investigate how such excitation can deviate from the normal state. All deviations are reducible to two poles: deficiency and excess. Irritation differs from excitation only in terms of quantity.

Now, as Canguilhem shows, this theory harbours a constitutive ambiguity. Broussais conflates cause and effect: a cause can vary quantitatively and continuously, yet produce qualitatively different effects — an increased excitation can bring about a pleasant state immediately followed by pain, two sensations that, as Canguilhem stresses, no one would wish to confuse[17]. Canguilhem further shows that Broussais's vocabulary is only apparently quantitative. The terms "excess" and "deficiency" retain an implicitly qualitative and normative character: it is in relation to a norm that excess or deficiency obtains. To define the

[16] F. J.V. Broussais, *De l'irritation et de la folie*, Chez Mlle Delaunay, Paris-Bruxelles 1828.
[17] G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, cit., p. 55.

abnormal by the too-much or the too-little is already to acknowledge the normative character of the so-called normal state. Broussais's "quantification" is not quantification in the strong sense. If we employ the distinctions proposed in Section 2, it amounts at most to an implicit numerisation: a quantitative intention that is never translated into metric operations.

It is instructive according to Canguilhem to compare this outcome with the doctrine of the Scottish physician John Brown, from whom Broussais draws the idea of excitation as the primordial fact. Brown had claimed to evaluate numerically the variable disposition of organs to be excited, and his pupil Lynch had constructed a veritable scale of degrees of incitation. As Canguilhem notes, one is entitled to smile at this «caricature of mathematisation of the pathological phenomenon»[18] yet the doctrine follows through on the demands of its postulates, with a conceptual consistency that is not found in Broussais. Brown had carried the quantitative identification of the normal and the pathological to its logical conclusion: if the difference is of degree and not of kind, then it must be measurable on a scale. The outcome is caricatural, but logically coherent.

Broussais, by contrast, inherits from Brown the quantitative intention but contaminates it with another legacy, that of X. Bichat. In the *Recherches sur la vie et la mort*[19] (1800), Bichat contrasts the object and methods of physiology with those of physics: instability and irregularity are essential characters of vital phenomena, and to force the latter into the rigid framework of metric relations is to denature them. The result is that Broussais's doctrine inhabits a no man's land between quantity and quality: it asserts the quantitative identity of the normal and the pathological, but lacks — and does not wish to possess — the instruments to translate that assertion into measurements. It is precisely this doctrine

[18] *Ibid.*, p. 60.

[19] X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Brosson, Paris 1800.

that Comte elevates to a universal principle — and this Bichatian legacy, as we shall see, will persist and grow stronger in the Comtean conception.

4.2. *The Comtean Reduction*

Auguste Comte not only adheres to the Broussais principle but never ceases to elevate it, extending its scope well beyond the field of pathology. As Canguilhem suggests[20], Comte broadens above all the horizon of application: the principle is destined to be extended to the intellectual and moral faculties, and ultimately to the collective organism, society. The principle of classification of the normal and the pathological is invested with universal authority: since the real interest in the theory of the normal and the pathological was for Comte anything but biological, the principle has for him the character of a dogma to apply to the social dimension.

But what exactly does Comte accomplish when he "reduces" the pathological to the normal? If we take up the grid of distinctions proposed in Section 2, we can specify that the Comtean reduction is neither a mathematisation, nor a quantification, nor a numerisation: Comte does not assign numbers to phenomena, does not construct scales, does not propose thresholds. He carries out neither experiments nor any of the observations he so prizes in principle. What he does is apply one and the same theory systematically across the domains of biology and sociology alike — and it is this very systematicity that reveals the nature of his operation. For what Comte accomplishes is, in the strict sense proposed by Mendelsohn, a reduction: a reconduction of one set of complex statements to another science deemed more fundamental. But the more fundamental science is not physics or chemistry — Comte, as we have seen, is actively hostile to the mathematisation of biology and grants it a genuine autonomy within his encyclopaedic hierarchy. The science to

[20] G. Canguilhem, *La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle*, in «Bulletin de la Société française de philosophie» in numéro spécial: Célébration du centenaire de la mort d'Auguste Comte, 1958, pp. 13–26.

which the pathological is ultimately reduced is sociology: the theory of order and progress. The identity of the normal and the pathological matters to Comte not because it illuminates disease, but because it guarantees that political crises are mere variations of a stable social order. The rare numerical figure that surfaces in his account — when it surfaces at all — is not the product of a systematic theory of disease; it is an echo of Broussais's vocabulary. What Comte accomplishes is a denial of the epistemic significance of the qualitative without measuring. The pathological is not to be measured as quantitatively identical to the normal; it is simply to be declared irrelevant as a distinct entity. The qualitative difference between health and disease is not translated into a quantitative difference — it is put out of play, excluded from the framework of what a positive science can and should take into account. It is a reduction by exclusion, not by translation.

Four elements converge in support of this characterisation.

The vaguely quantitative vocabulary. The pathological is defined by Comte according to Canguilhem, as a «simple prolongation, more or less extensive, of the limits of variation» of the normal. But the terms actually employed, as Canguilhem has shown, are only vaguely and mildly quantitative and retain a qualitative resonance that betrays their metric insufficiency[21]. As J-F. Braunstein has observed, the principle is formulated without medical examples to support it, without precise concepts to render it operational[22]. Canguilhem has insisted on this lacuna: Comte proposes no criterion that would make it possible to recognise that a phenomenon is normal, and uses the notions of normal state, physiological state, and natural state interchangeably[23]. He does not count, does not measure, does not propose scales. Better still: when called

[21] G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, cit., p. 52.

[22] J.-F. Braunstein, *Canguilhem, Comte et le positivisme*, in F. Bing, J.-F. Braunstein, and É. Roudinesco (eds.), *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 95–120.

[23] G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, cit., pp. 52-53.

upon to define the limits of pathological disturbances compatible with the existence of organisms, Comte identifies those limits with those of a harmony of various influences, both external and internal — so that the concept of the normal, at last clarified by means of the concept of harmony, «is traced back to a qualitative and polyvalent concept, still more aesthetic and moral than scientific»[24]. The normal that should serve as a quantitative benchmark is itself defined in qualitative terms. Comte does not translate the qualitative into the quantitative: he denies it in pathology and finds it again, intact, in the very definition of the normal.

The hostility to statistics and to the mathematisation of biology. Comte not only fails to quantify: he is positively hostile to every attempt to do so. Canguilhem recalls this in *The Normal and the Pathological*[25] by referring to lesson XL of the *Cours de philosophie positive*[26]. Here the Bichatian legacy is systematised into a principled position. Comte insists on the necessity of differentiating the study of living organisms from such disciplines as geometry, physics, and astronomy, concluding that no idea of fixed numbers, still less of numerical laws, and above all of mathematical investigation, can be considered compatible with the fundamental character of biological inquiry[27].

A Comtean vitalism? This anti-metric stance belongs to a broader conception of life. As Canguilhem has shown in *La philosophie biologique d'A. Comte*[28], Comte's admiration for Gall reveals a principled hostility to sensualism and mechanistic determinism: Comte found in Gall an argument in favour of the spontaneity of the organism against Cartesian automatism and mechanism. Canguilhem notes that Comte inherited from

[24] *Ibid.*, p. 53.

[25] *Ibid.*, p. 61.

[26] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Baillière et Fils, Paris 1869[3].

[27] *Ibid.*, pp. 291-292.

[28] G. Canguilhem, *La philosophie biologique d'A. Comte*, in *La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, numéro spécial: Célébration du centenaire de la mort d'Auguste Comte, 1958, pp. 13–26.

Bichat, through Blainville, a resolute hostility toward every mathematisation of biology, and that «however discreet, balances the profound logical requirements of the assertion of the identity between physiological and pathological mechanisms»[29].

The paradox of Comtean moral medicine. Finally, the Comtean conception of medicine confirms that the reduction carried out by Comte does not consist in making the pathological numerically tractable, but in denying it significance as an autonomous entity. As F. Dupin has shown (2010), for Comte biology is anti-reductionist in principle and synthetic in method. Medicine is not the application of physiological truths but an "*art social*." The Comtean conception of life is built around the concept of milieu and of harmony — the very concept that, as Canguilhem has shown, is intrinsically normative and axiological. Harmony is not observed: it is evaluated. Hence the paradox. Comte denies the pathological any qualitative status of its own — pathologies result solely from deficiencies or excesses — but the entire edifice of his medicine rests on irreducibly qualitative concepts. By defining health as an essentially moral phenomenon, Comte makes the brain the central object of medical theory and subjects cerebral life to a triple determination — physical, physiological, and social. The physician must not separate disease from morality, nor therapeutics from education. The qualitative, declared irrelevant in pathology, thus re-enters from every side: in the definition of the normal as harmony, in the conception of health as moral hygiene, in therapeutics as education. Comte's "enemy" is not the qualitative as such — indeed, the qualitative is the very instrument of the cure — but the qualitative as the epistemic significance of the pathological: the claim that disease is a qualitatively other entity relative to health, endowed with laws of its own and irreducible to a variation of the normal. And the qualitative, driven out through the front door of pathology, comes back in through the window of therapeutics.

[29] Id., *The Normal and the Pathological*, cit., p. 64.

5. *Statistical Reduction: Quetelet and the Numerical School*

5.1. *Quetelet and the Ontological Production of the Average Man*

The reduction carried out by A. Quetelet is profoundly different in nature from the Comtean one. Where Comte denied the pathological any epistemic significance — declaring it a mere variation of the normal without translating that declaration into metric operations — Quetelet performs an inverse and complementary operation: he constructs the normal as a statistical reality and produces, through calculation, a new entity — the average man (*l'homme moyen*) — that functions simultaneously as an arithmetic mean, a representative type, and a norm. Here the reduction is not by exclusion but by construction: from already quantitative data — measurements of stature, of chest circumference, of bodily proportions — Quetelet produces an object that claims ontological consistency. Crucially, Quetelet does not translate qualitative characteristics into numbers. His starting point is already numerical. What he does, rather, is confuse the norm with the mean: he takes a statistical regularity — a quantitative fact — and mistakes it for a normative one, treating the most frequent value as though it expressed a law of nature rather than the outcome of a qualitative normativity operating beneath the numbers.

As Canguilhem reconstructs, Quetelet — an astronomer and mathematician of considerable talent — had discovered around 1843 that many measurable human characters are distributed according to the Gaussian error curve. Studying variations of stature within a homogeneous population, he had established the existence of a frequency polygon with a vertex at the maximum ordinate and a symmetry about it. The "bell curve" became for Quetelet proof of the existence of a type of the human species, of which individual differences would be nothing but accidental fluctuations[30].

[30] *Ibid.,* pp. 157-158.

This is, as Piquemal has noted[31], a composite notion that amalgamates without the slightest critical scrutiny three distinct concepts: the arithmetic average man (likened to the centre of gravity in mechanics), the average man as the typical being of a population, and the average man as the individual in the "right measure." Quetelet will never call this fusion into question: the discovery of the Gaussian distribution will not become for him the starting point of a rigorous mathematisation, but the crowning achievement of what appears to us today as an initial confusion. Quetelet reads the mean as if it were itself a norm, when in fact it is the statistical shadow of a normativity — vital, social, historical — that is irreducibly qualitative in character.

The interest of Quetelet's conception, Canguilhem writes, lies in the fact that he identifies within his notion of the true mean the notions of statistical frequency and of norm[32]. But the direction of inference is reversed with respect to what one would expect. Quetelet does not present the mean as the empirical foundation of the norm: he explicitly presents an ontological regularity as expressing itself through the mean. The average man is not just a proper statistical abstraction: for Quetelet, he is a real entity, and the regularity that the mean reveals is a law of nature[33]. The existence of the mean is the sign of the existence of a regularity — and for Quetelet this regularity has an ultimately divine foundation.

[31] J. Piquemal, *Quelques distinctions à propos de l'informe et à propos de sa mathématisation*, in «La mathématisation des doctrines informes», 24–26 Juin 1970, Hermann, Paris 1972, pp. 157–190.

[32] G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, cit., p. 158.

[33] A. Quetelet, *Anthropométrie ou mesure des différentes facultés de l'homme*, C. Muquardt, Bruxelles 1871.

5.2. *Canguilhem's Reversal: The Normative Precedes the Normal*

The critical analysis that Canguilhem conducts of Quetelet's position, drawing on the examination by Halbwachs[34], is not limited to denouncing the metaphysical *naïveté* of this construction. It targets the very logic of the reductive operation.

Halbwachs had shown that Quetelet errs when he treats the distribution of human statures as a phenomenon to which the laws of chance can be applied. The principal condition for such application is that the realisations be mutually independent. Now, this is untenable in the human domain, where social norms interfere with biological laws: the human individual is the product of a coupling that obeys customary and legislative prescriptions. Heredity and tradition, habit and custom constitute so many obstacles to an adequate use of the calculus of probabilities[35].

But Canguilhem goes beyond Halbwachs's critique. Even conceding that Quetelet was mistaken in attributing to the mean the value of a divine norm, this happened only insofar as he specified the norm, not insofar as he interpreted the mean as the sign of a norm. If the human body is in a certain sense a product of social activity, it is not absurd to suppose that the constancy of certain traits depends on conscious or unconscious fidelity to certain norms of life. Consequently, in the human species, statistical frequency expresses not only a vital normativity but also a social one. And it is here that Canguilhem delivers the formula that overturns the entire Queteletian construction: «a human trait would not be normal because frequent but frequent because normal, that is, normative in one given kind of life»[36].

---

[34] M. Halbwachs, *La théorie de l'homme moyen : essai sur Quetelet et la statistique morale*, Félix Alcan, Paris 1913.

[35] G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, cit., p. 161.

[36] *Ibid.*, p. 160.

The reversal is radical. Where Quetelet made the mean the source of the norm, Canguilhem shows that it is vital and social normativity that produces statistical regularity. The mean does not found the norm: it reflects it. If a given stature is the most frequent in a given population, this is not because nature has produced an ideal type around which individuals distribute themselves by chance, but because a certain way of life — with its dietary norms, its marriage customs, its working conditions — has selected and favoured certain traits at the expense of others. Statistical regularity is the effect of a normativity, not its cause.

The Queteletian reduction thus reveals itself, in Canguilhem's reading, as a reduction that produces an ontological reality — the average man — from a statistical operation, but in so doing inverts the relation between norm and mean. The error is not in calculating means: it is in conflating the mean with the norm, frequency with value, statistical regularity with the law of life. Which amounts, to return to the Hegelian formula of Section 3.2, to a particularly effective form of denial of the qualitative: no longer a declaration of irrelevance, as in Comte, but a substitution by means of statistics — biological value is replaced by frequency, the norm is absorbed into the mean, and the qualitative difference between the healthy and the sick becomes a numerical deviation from an ontological type.

5.3. *Louis's Numerical School: Statistical Reduction in Clinical Practice*

If Quetelet had constructed the average man as the type of the species on the basis of the Gaussian distribution of anatomical characters, the numerical method of Pierre-Charles-Alexandre Louis, a physician trained under A.-F. Chomel in Paris, carries the reductive operation into the heart of clinical practice. Louis does not derive from Quetelet: his numerical school arises in parallel, as a response to the same lacuna that we identified in Broussais — the absence of a genuine quantitative rationality in physiological medicine. But where Broussais and Comte had evaded the problem by declaring the qualitative irrelevant, Louis proposes to

translate the qualitative into the quantitative systematically, rendering the former homogeneous with the latter and thus calculable. It marks a further step toward ontological reduction: the reality of disease is transformed into a numerical reality by conversion.

The principle of the numerical method is simple: to integrate anatomo-pathological studies with a systematic collection of data. Statistics, for Louis, is not an ornament of clinical practice but its foundation — a systematic form of data collection capable of placing medicine on the same scientific footing as chemistry.

Now, statistics demands homogeneity of data — and here lies the crux of the matter. For clinical data to be comparable, everything the physician observes must receive numerical expression. Louis intended to replace the qualitative adverbs then current in medicine — "often," "rarely," "occasionally" — with precise numerical ratios[37]. The presupposition is that qualitative phenomena can be rendered homogeneous with quantitative data by transforming the former into the latter. This is not a mere methodological expedient: it is an ontological assumption — the conviction that the conversion of the qualitative into the quantitative loses nothing essential, that the number can take the place of quality without remainder[38].

From this presupposition there follows a consequence that Canguilhem will not fail to note: the loss of the individuality of the patient — the very individuality that he will define as the patient's own normativity. In the numerical method, patients cease to represent distinct individuals capable of unique adaptive responses to disease; they become

[37] P.-C.-A. Louis, *De l'examen des malades et de la recherche des faits généraux*, in «Mémoires de la Société Médicale d'Observation», 1, pp. 1–63.

[38] Id., *Généralités sur l'enseignement de la médecine clinique, ou idée succincte de la méthode à suivre dans l'examen des malades et dans la recherche des faits généraux*, Lachevardière, Paris 1831.

anonymous cases within larger groups, identified with their pathologies [39]. The collection of individual data and their subsequent quantification and depersonalisation transform the single patient into a case belonging to a pathological category — thereby completing the process of abstraction that Quetelet had inaugurated at the anthropometric level.

The difference between the two forms of reduction analysed in this article now emerges in full clarity. In Comte, the qualitative is denied: declared irrelevant as an explanatory category in pathology, excluded from the framework of positive science, yet not replaced by any metric operation — so that it returns, intact, through the window of therapeutics, in the definition of the normal as harmony, in the conception of health as moral hygiene. In statistics, the qualitative is transformed. From this transformation new objects arise that claim to occupy the place of the eliminated qualitative. Where Comte drove the qualitative out through the front door of pathology and found it again at the window of therapeutics, Louis absorbs it into the mean and into frequency: what returns, this time, is not the qualitative itself but its quantitative simulacrum — the norm disguised as a mean, biological value disguised as a statistical datum. Both reductions run up against the same obstacle identified by Canguilhem: the qualitative, driven out through the front door of scientific explanation, comes back in through the window of the concept of norm. But it does so in different ways, and recognising this diversity — such is the thesis this article has sought to argue — is the condition for appreciating the scope and precision of Canguilhem's critique.

6. *Conclusion*

This article has sought to show that Canguilhem's critique of the reduction of the pathological to the normal does not target a single operation but a

[39] G. Canguilhem, *La statistique médicale en France dans la première moitié du XIXe siècle*, in Centre d'archive en philosophie, histoire et éditions des sciences – Paris 1963 - CAPHES, GC 24.9.10, p. 7.

family of heterogeneous operations that the term "reduction" tends to conflate. The disambiguation proposed in Section 2 offered the conceptual grid for re-reading with greater precision the cases examined by Canguilhem; Section 3 made explicit the underlying grounds of Canguilhem's refusal: an attitudinal vitalism that recognises in life an irreducible normativity, and an axiological argument from which it follows that quantity is quality denied but not abolished. On this basis, Sections 4 and 5 argued the central thesis. The Comtean reduction is a reduction by exclusion: the qualitative is not translated into quantity; it is declared devoid of epistemic significance — but, driven out through the front door of pathology, it comes back in through the window of therapeutics. The Queteletian reduction and the numerism of Louis is, by contrast, an ontological reduction by translation: the qualitative is converted into quantity through the calculation of means, and from this conversion new objects arise — the average man, the patient as a case within a pathological category — that claim to replace it, yet restore it as their own quantitative simulacrum. In both cases the qualitative cannot be wholly eliminated: it can be denied or transformed, but it cannot vanish, because the concept of norm itself is irreducibly qualitative and axiological. Distinguishing the different modalities through which reduction attempts this suppression is not an exercise in terminological hair-splitting: it is the condition for understanding why *The Normal and the Pathological* remains, more than eighty years after its drafting, a text whose critique has lost none of its pertinence.



DALLE NORME SOCIALI ALLE NORME BIOLOGICHE
Il normale e il patologico oggi

Luigi Grisolia
lgrisolia@unisa.it

1. ***Introduzione*** **2.** ***Norme biologiche e norme sociali secondo Canguilhem e Macherey*** **3.** ***La normatività biologica come normatività sociale*** **4.** ***Adattamento biologico e adattamento simbolico: la Vita-in-sé e la vita-che-vale*** **5.** ***L'imperativo assiologico della Vita e la patologia dell'uomo normale*** **6.** ***Conclusioni***

ABSTRACT: ***FROM SOCIAL NORMS TO BIOLOGICAL NORMS. THE NORMAL AND THE PATHOLOGICAL TODAY***
This contribution examines the relationship between social norms and biological norms in the biomedical era. The first section analyzes the reflections of Georges Canguilhem and Pierre Macherey on the relationship between biological and social norms. While for Canguilhem the two forms of norm appear to be clearly distinct, for Macherey the biological norms of human living beings are intrinsically connected to social norms, insofar as they are always already inscribed within historical situations that structure each individual's lived experience. In both cases, however, biological norms seem to enjoy a different ontological status, insofar as they are regarded as emanations of Life itself, understood as a pre-human normative activity. The second section proposes an alternative perspective. Biological normativity will be interpreted as a specific form of social normativity, articulated through the statements of the biomedical sciences. From this perspective, the concept of Life is not assumed as a metaphysical reality capable of unfolding a pre-human normativity, but rather as an axiological indicator, historically circumscribable, that orients a specific form of normativity characteristic of the biomedical era. The third section outlines the characteristics of biological normativity by comparing the reflections of Canguilhem and Macherey with the perspectives on the concept of norm developed by Hans Kelsen, Émile Durkheim, and Ernesto De Martino. Through this comparison, the paper seeks to describe a new risk of social homogenization, distinct from the one feared by Canguilhem and deriving from a surreptitious assimilation between adaptation and normality. Biological normativity, through which the individual is conceived as a dynamic organism immersed in an unfaithful environment, appears capable of reconciling individual biological norms with the social imperative of maximizing adaptive capacities. Finally, the last section analyzes the transformations in the relationship between normality and pathology in light of the biological normativity of the biomedical era, drawing on Canguilhem's reflections on the "pathology of the normal man." In this way, six peculiar characteristics of biological normativity can be identified: the immediate immanence of norms; man as an antisocial organism; the

* Dottorando in Educational and Social Research, Università degli Studi di Salerno.

axiological neutrality of the environment; the moral imperative of Life; the continuum of normality; and the pathology of the normal man.

KEYWORDS: Georges Canguilhem, Norm, Life, Normality, Pathology.

1. *Introduzione*

Una delle tesi centrali de *Il normale e il patologico* è che «si possono descrivere oggettivamente delle strutture o dei comportamenti, ma non si può dirli "patologici" sulla base di un criterio puramente oggettivo» [1], giacché in questo giudizio è sempre implicito il conferimento di un valore negativo. Secondo Canguilhem, il patologico non è un fatto sensibile ma un disvalore. Il problema della distinzione fra normale e patologico non può quindi essere esaurito da considerazioni di ordine empirico o epistemologico, in quanto possiede un carattere intrinsecamente etico. Normalità e patologia sono infatti inscindibili dall'istituzione di una norma che qualifica certi fatti come preferibili rispetto ad altri[2]. Diciamo che è buona norma non poggiare i gomiti sul tavolo quando si mangia o indossare abiti appropriati nei contesti formali. In questo modo stabiliamo che un certo comportamento è idoneo rispetto a un altro giudicato inopportuno. Ciò che eccede la norma, l'anormale, rimanda a qualcosa di detestabile, di non preferibile rispetto a qualcos'altro, la cui auspicabilità dipende dal fatto che un processo normativo abbia conferito un determinato valore a un dato esistente. La norma informa assiologicamente la realtà, suscitando ostilità per tutto ciò che le sfugge, in quanto non desiderabile.

Nella prima edizione del 1943, Canguilhem si occupa principalmente delle norme vitali. Solo vent'anni più tardi, stimolato dal

[1] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1988, p. 188.
[2] *Ibid.*, pp. 201-202.

lavoro archeologico di Foucault[3] sulla clinica moderna, Canguilhem tornerà sul proprio lavoro.

Nelle *Nuove riflessioni sul normale e il patologico,* uno dei principali interrogativi riguarderà la distinzione fra norme vitali e sociali e il ruolo della normatività biologica nel vivente umano. Esistono infatti norme di condotta, norme giuridiche, norme di sicurezza, norme morali, norme deontologiche ecc. Possiamo raggruppare queste norme sotto l'etichetta di norme sociali per indicare un tipo di norma che qualifica e conferisce un determinato valore a certi atti o fatti, in riferimento all'orizzonte assiologico di uno specifico gruppo o società umana. Come spiega Canguilhem, le norme sociali rimandano «a un'idea della società e della sua gerarchia di valori»[4]. Ma in che rapporto si trovano le norme sociali con le nozioni di normalità e patologia?

Partendo dalle conclusioni di Canguilhem e dalle riflessioni di Pierre Macherey, proveremo a rispondere a questa domanda, proponendo una terza interpretazione rispetto a quella dei due autori.

2. *Norme biologiche e norme sociali secondo Canguilhem e Macherey*

Quando Canguilhem parla di norme si riferisce eminentemente alle norme biologiche. La tesi di Canguilhem è che la vita stessa, con le sue tendenze propulsive e repulsive, stabilisca determinate norme positive e negative in base al rapporto fra gli organismi e il loro contesto ambientale. «La vita è quell'attività polarizzata di contrasto con l'ambiente che si sente o non si sente normale, a seconda che essa si senta o non si senta in posizione normativa»[5].

[3] M. Foucault, *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico* (1963), tr. it. Einaudi, Torino 1998.
[4] *Ibid.*, p. 210.
[5] *Ibid.*, p. 188.

La vita coincide, quindi, con un'attività normativa[6]; un'attività che istituisce delle norme in relazione alle quali giudica certi fatti come positivi o negativi[7]. Le norme vitali, scrive Canguilhem, non hanno contenuto umano, ma sono alla base di pratiche e discorsi umani, come la medicina, che ne rappresentano il prolungamento[8]. Questa normatività preumana è intrinsecamente polare e agisce per attrazione e repulsione. La vita persegue ciò che le permette di espandersi e rifugge ciò che la ostacola.

Per determinare se una norma sia sana o patologica bisogna considerare il vivente nella variazione dinamica del proprio organismo e dell'ambiente in cui è inserito. «Una norma di vita è superiore a un'altra quando rende possibile ciò che quest'ultima consente e ciò che essa impedisce. Ma in situazioni differenti vi sono norme differenti che, in quanto differenti, si equivalgono. Così sono tutte normali»[9]. Anche la patologia ha quindi una propria normatività, ma dispiega norme di vita inferiori «nel senso che essa non tollera alcun allontanamento dalle condizioni in cui vale, incapace com'è di trasformarsi in un'altra norma»[10]. Il vivente patologico non è in grado di istituire nuove norme che gli consentirebbero di adattarsi a diverse condizioni ambientali[11].

Da un punto di vista biologico, dunque, sanità e normalità non sono equivalenti[12]: la salute implica la normalità in una data situazione, ma anche la capacità di essere normativi in quella situazione e in altre situazioni eventuali. Secondo Canguilhem, «ciò che caratterizza la salute è la possibilità di oltrepassare la norma che definisce il normale momentaneo, la possibilità di tollerare infrazioni alla norma abituale e di

[6] *Ibid.*, p. 96
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p. 97
[9] *Ibid.*, p. 147.
[10] *Ibid.*, p. 148.
[11] *Ibid*, p. 150.
[12] *Ibid*, p. 160.

istituire norme nuove in situazioni nuove»[13]. Un uomo con un solo rene è malato rispetto a chi ne ha due perché non può trovarsi nella situazione di perderne un altro: la sua patologia risiede nel fatto di essere meno normativo di chi ha entrambi i reni. Rispetto al secondo uomo, il primo è meno in grado di tollerare variazioni; in questo senso «la salute è un margine di tolleranza nei confronti dell'infedeltà dell'ambiente»[14].

Le norme sono sane o patologiche solo in relazione a un ambiente specifico: se si conformano funzionalmente e morfologicamente alle caratteristiche ambientali e alle loro variazioni potranno essere sane[15]. Seguendo la prospettiva evoluzionista, Canguilhem sostiene che l'organismo anomalo non è in sé patologico, in quanto in determinate condizioni esso potrà rivelarsi normativo: «il normale, in campo biologico, non è tanto la forma vecchia quanto la nuova, se essa trova le condizioni d'esistenza nelle quali apparirà normativa, il che avverrà declassando tutte le forme passate, sorpassate e forse presto trapassate»[16].

Normalità e patologia sono quindi concetti relativi all'esperienza del singolo organismo che giudicherà positive o negative determinate norme in base alle esigenze a cui deve rispondere in un dato momento[17]. Una stessa norma può scivolare nella patologia se, al variare delle condizioni esterne, non è più in grado di affrontare le sfide poste dall'ambiente. «In materia di norme biologiche è sempre all'individuo che bisogna riferirsi perché egli può trovarsi, come dice Goldstein, "all'altezza dei doveri che risultano dall'ambiente che gli è proprio", in condizioni organiche che in un altro individuo, risulterebbero inadeguate a quei doveri»[18].

---

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 161.

[15] *Ibid.*, p. 113.

[16] *Ibid.*, p. 114.

[17] *Ibid.*, p. 147.

[18] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 146.

Ora, Canguilhem osserva che per gli esseri umani la situazione è più complessa. «Il problema del patologico nell'uomo non può restare un problema strettamente biologico, poiché l'attività umana, il lavoro e la cultura hanno come effetto immediato l'alterazione costante dell'ambiente di vita degli uomini»[19]. Ciò implica che nell'ambiente umano le norme biologiche entrino in costante rapporto con le norme sociali. «Da qui la domanda che si trova di fatto al centro delle *Nuove riflessioni*», scrive Pierre Macherey, «il tentativo di pensare la norma su un fondo di normatività piuttosto che di normalità – che aveva caratterizzato il saggio del 1943 – può essere esteso dal vitale al sociale?»[20].

In altri termini, il concetto di norma biologica e l'idea di normalità come normatività adattiva possono essere estese dal discorso biologico a quello sociale? Avere due reni è solo biologicamente normale o è anche una "buona norma"? «La risposta a questa domanda sarà globalmente negativa, in ragione dell'impossibilità dimostrata da Canguilhem di fare inferenze che vadano dal vitale al sociale»[21]. Infatti secondo Canguilhem:

> in un'organizzazione sociale, le regole di adattamento delle parti in una collettività più o meno lucida quanto al proprio fine – siano queste parti individui, gruppi o delle imprese con obiettivo limitato – sono esterne al molteplice adattato. Le regole devono essere rappresentate, apprese, ricordate, applicate. In un organismo vivente, al contrario, le regole di adattamento delle parti tra loro sono immanenti, presentate senza essere rappresentate, agenti senza deliberazione né calcolo. Non vi sono in questo caso scarto, distanza o dilatazione tra regola e regolazione. L'ordine sociale è un insieme di regole di cui i sottoposti o i beneficiari, o in ogni caso i dirigenti, devono

[19] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. Il Mulino, Bologna 1976, p. 227.
[20] P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (2009), tr. it. Edizioni ETS, Pisa 2011, p. 103.
[21] *Ibid*.

> preoccuparsi. L'ordine vitale è fatto di un insieme di regole vissute senza problemi[22].

Inoltre, le società non hanno una finalità intrinseca e la regolazione sociale riflette una ricerca delle proprie norme di esercizio in virtù di un certo orizzonte assiologico[23]; «nel caso dell'organismo, al contrario, il fatto del bisogno riflette l'esistenza di un dispositivo di regolazione»[24] che procede spontaneamente e che trova negli stati ottimali di funzionamento la propria finalità.

Le norme biologiche sono immanenti all'organismo e ne dispongono l'organizzazione in modo spontaneo; le norme sociali al contrario sono tramandate, pianificate e negoziate. Esse godono quindi di una forma diversa di immanenza, giacché circoscrivono uno spazio in cui «ci si qualifica e/o si è qualificati in funzione della posizione occupata»[25]. Come spiega Macherey, le norme sociali agiscono come trascendentali: «intervengono configurando non l'agito, ma l'agibile, vale a dire il campo all'interno del quale sono destinate ad aver luogo le azioni, i comportamenti e le parole possibili»[26]. Questo campo non stabilisce univocamente il rapporto fra i soggetti e la propria qualificazione, né gli impone un fine programmatico. La normatività sociale produce buoni e cattivi soggetti[27] fissando delle differenze qualificative. Ma questa fissazione differenziale dei soggetti e delle condotte «introduce una possibilità permanente di sfida all'ordine che le norme si sforzano di instaurare»[28]. Ciò significa che le norme sociali sono immanenti allo spazio che delimitano; ma questo spazio è un campo di azioni possibili verso fini eterogeni e singolari, virtualmente imprevedibili, che possono

[22] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 212-213.
[23] *Ibid.*, p. 215.
[24] *Ibid*.
[25] P. Macherey, *Il soggetto delle norme* (2014), tr. it. Ombre corte, Verona 2017, p. 75.
[26] *Ibid.*, p. 77.
[27] *Ibid.*, p. 88.
[28] *Ibid*.

schematicamente andare dalla piena omologazione alla totale devianza. Tutt'altra cosa è l'immanenza delle norme biologiche, fondata sul fatto che la vita stessa, come principio preumano di qualificazione, stabilisce ciò che è positivo o negativo nel rapporto fra un organismo e il suo ambiente, dispiegando un ventaglio di finalità programmato. Avere un solo rene non è una cattiva norma, è un'anormalità biologica perché la vita stabilisce che non se ne può perdere un altro, altrimenti si muore. L'obiettivo biologico consisterà nell'evitare di perdere il rene rimasto senza possibilità di mediazione.

Dunque l'interrogativo dischiuso dalle conclusioni di Canguilhem è: «bisogna distinguere radicalmente due tipi di norme, separando così il vitale e il sociale?»[29]. Macherey[30] ammette che seguendo Canguilhem sembrerebbe proprio così. Non solo la normatività biologica non può essere estesa a quella sociale, ma essa esclude la socialità in quanto tale: «in materia di norme biologiche è sempre l'individuo ad avere l'ultima parola»[31]. Secondo Macherey, ciò lascerebbe intendere che la qualità delle norme biologiche dipenda solo dal valore che la vita del singolo organismo le assegna in base al suo rapporto egoico col proprio ambiente, escludendo la possibilità di una costituzione storicosociale della normatività biologica[32].

Cionondimeno, scrive Macherey, nel caso dell'uomo l'esperienza individuale è sempre anche individuata, cioè inquadrata in un ambiente sociale e storico[33]. «Il potere di vivere, in quanto potere umano, si realizza in forme che, ben lungi dall'essere liberamente inventate da individui condizionati solo dalle disposizioni naturali che li distinguono gli uni dagli altri, rispondono a condizioni che definiscono la costituzione

[29] P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault*, cit., p. 103.
[30] *Ibid.*, p. 127.
[31] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 146.
[32] P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault*, cit., p. 127.
[33] *Ibid.*, p. 123.

dell'ambiente umano attraverso la storia»[34]. La normatività biologica dell'uomo sarebbe quindi strutturata dalle condizioni storicosociali in cui si dispiega.

Per chiarire questa prospettiva Macherey commenta un esempio proposto da Canguilhem[35]. Una bambinaia scopre di soffrire di ipotensione quando è costretta a trasferirsi in montagna. «Ora va da sé che nessuno è tenuto a vivere in alta quota. Ma poiché, in una qualche occasione, può diventare necessario viverci, averne la capacità significa possedere una caratteristica superiore»[36]. Come nel caso dell'uomo con un solo rene, la bambinaia ipotesa è soggetta a una norma di vita inferiore perché non può sopportare nuove situazioni ambientali. Secondo Macherey la parola "situazione" implica che l'esperienza della bambinaia non possa essere concepita in termini meramente individuali: «una tale esperienza può essere vissuta, "in situazione", da individui, in quanto implica forme collettive di organizzazione della vita senza le quali questo tipo di "situazione" semplicemente non avrebbe luogo»[37]. La normatività biologica dell'ipotensione, in un vivente individuale, come la bambinaia in questione, può emergere solo perché si inscrive in un mondo sociale in cui è presente il ruolo della bambinaia esposta alla necessità di trasferirsi in montagna per la villeggiatura dei suoi datori di lavoro. Tale bambinaia sarebbe quindi sovradeterminata da condizioni che implicano norme vitali e sociali[38].

Riassumendo, se da un lato le conclusioni di Canguilhem lasciano intendere che ci sia una profonda dicotomia tra norme biologiche e sociali, l'interpretazione di Macherey suggerisce che le norme biologiche siano strutturate da quelle sociali e che il loro intreccio produca l'esperienza di ciascun individuo.

---

[34] *Ibid.*, p. 124.
[35] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 147.
[36] *Ibid.*
[37] P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault*, cit., p.130.
[38] *Ibid*.

3. *La normatività biologica come normatività sociale*

A nostro avviso è possibile una terza interpretazione, secondo cui le norme biologiche coincidono con una specifica forma di normatività sociale, eminentemente legata all'era biomedica[39]. In questa prospettiva, il problema non è capire se esistano delle norme dettate dalla Vita in sé contrapposte alle norme prescritte dalle società umane, ma comprendere come le norme biologiche, concepite come emanazione di una certa forza che chiamiamo *La Vita*, si siano sostituite a quelle che ordinariamente individuiamo come norme sociali. In altri termini, proponiamo una posizione scettica, che lascia in sospeso il problema metafisico dell'*esistenza effettiva* di un'entità che guida a monte i valori e l'attività biologica dei viventi. Consideriamo il concetto di Vita come elemento di un campo enunciativo, storicamente inquadrato, che struttura e informa la realtà sociale.

Questa prospettiva ci consente di dare ragione a Canguilhem quando afferma la sostanziale distanza fra norme biologiche e norme sociali, ma ciò non in ragione di una differenza di natura. Non assumiamo infatti che esista da un lato una forza vitale preumana che orienta le norme vitali e dall'altro una normatività umana che dispone l'organizzazione sociale. Intendiamo la Vita come un concetto metafisico[40] che svolge il ruolo di *indicatore assiologico*[41] di una specifica normatività sociale che

[39] Per un'analisi dell'era biomedica cfr. N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton 2006.

[40] Cfr. D. Tarizzo, *The Morals of Life: Biology, Biopolitics, Bioethics*, MIT Press, Cambrige 2024.

[41] Questa formula deriva dalla nozione di "indicatore epistemologico" introdotta da Foucault per intendere un concetto che orienta l'orizzonte di ricerca di un determinato campo scientifico senza mai apparire come oggetto di quel campo. Foucault afferma che «la nozione di vita non è un concetto scientifico, ma un indicatore epistemologico di classificazione e differenziazione le cui funzioni hanno ripercussioni sulle discussioni scientifiche ma non sul loro oggetto» (N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, tr. it. DeriveApprodi, Roma 2005, p. 13). Secondo Davide Tarizzo la Vita non è solo un indicatore epistemologico, ma anche un indicatore

attinge i propri principi dalle scienze naturali e che applica le norme biologiche a una specifica società storicamente individuata. Esattamente come il concetto di Dio o il nome di Marx svolgevano una funzione di orientamento generale per la strutturazione di determinati gruppi umani, così la nozione biologica di Vita orienta una determinata forma di normatività caratteristica del nostro tempo.

Si può quindi anche dare ragione a Macherey quando afferma che le norme biologiche non possono che essere concepite nel contesto storico delle norme sociali; ma ciò non perché esse si intreccino come due entità distinte che danno corpo all'esperienza individuale. Le norme biologiche non sono strutturate dalle norme sociali, sono delle norme sociali *tout court*.

Riprendiamo l'esempio della bambinaia: è vero che la sua esperienza ipotensiva emerge in un preciso contesto sociale, ma se in questo contesto ella deciderà di iniziare una terapia per poter andare in alta quota, invece che protestare per il trasferimento, allora significherà che le norme biologiche avranno sostituito altre norme sociali. Canguilhem usa questo esempio per mostrare come le patologie rappresentino delle norme vitali inferiori. Seguendo questa normatività biologica la bambinaia si concepirà come un organismo malato da correggere piuttosto che come una lavoratrice sfruttata. È chiaro che i due casi non si escludono necessariamente, ma ciò che importa sottolineare è il diverso meccanismo normativo: mentre le norme sociali propriamente dette aprono uno spazio di conflitto potenziale con i valori della comunità di riferimento, le norme biologiche qualificano immediatamente gli organismi come più o meno adeguati a una determinata condizione ambientale. Nel primo caso si dispiega un ventaglio di posizioni possibili, nel secondo la vita impone l'adattamento all'ambiente. La distinzione fra uomo normale e patologico si traduce in quella fra uomo adattato e disadattato a un certo ambiente.

---

assiologico, ossia un presupposto metafisico che orienta la morale della società contemporanea (D. Tarizzo, *The morals of Life*, cit., p. 104).

Questo problema non è sfuggito a Canguilhem, secondo cui la definizione sociologica del normale come adattato implica un'assimilazione surrettizia della società a un ambiente deterministico[42]: «definire l'anormalità come disadattamento sociale significa accettare in misura maggiore o minore l'idea che l'individuo debba sottoscrivere il fatto di questa società, dunque accomodarsi ad essa come una realtà che è al tempo stesso un bene»[43]. In questo modo l'adattamento si traduce in una «subordinazione strumentale»[44] a una certa organizzazione sociale[45].

Per scongiurare un simile uso della nozione di adattamento, Canguilhem spiega che bisogna considerare la relazione fra organismo e ambiente come ricerca di una situazione in cui il vivente raccoglie attivamente le qualità che rispondono alle sue esigenze[46]: «in questo senso l'organismo non viene gettato in un ambiente a cui deve piegarsi, ma struttura il proprio ambiente nello stesso tempo in cui sviluppa le proprie capacità di organismo»[47]. I viventi, e gli uomini in particolare, costruiscono il proprio mondo attraverso la propria spontanea attività strutturando «questo campo di esperienze e di azioni che viene chiamato il suo ambiente»[48].

Evidentemente Canguilhem, che scrive fra gli anni Cinquanta e Sessanta, ha in mente una società capitalistica di stampo fordista in cui la normalità sociale coincide, idealmente, con la disciplina meccanica dell'operaio ridotto a strumento produttivo dell'organizzazione

[42] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 244.
[43] *Ibid*.
[44] *Ibid*.
[45] G. Canguilhem, *Qu'est-ce que la psychologie?,* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 63e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1958), pp. 12-25.
[46] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 246.
[47] *Ibid*.
[48] *Ibid*.

industriale[49]. Ma l'associazione fra adattamento e normalità non si riduce necessariamente alla sottomissione statica delle disposizioni umane a un sistema di regole sociali. Assumendo il concetto di adattamento in senso letteralmente biologico, quindi dinamico, si perviene a un modello basato sulla massimizzazione delle prestazioni dell'organismo per confrontarsi al meglio con gli ostacoli e le facilitazioni ambientali. Nel momento in cui la normalizzazione viene *sostituita* dal concetto di adattamento, e *non assimilata* ad esso, l'uomo può essere concepito come un organismo che mira ad accrescere le proprie capacità in un determinato ambiente. Così scompare la contraddizione fra adattamento sociale e costruzione del proprio mondo-ambiente: se si intende l'adattamento non come un'omologazione statica ma come un processo dinamico e se il mondo culturale viene equiparato a un ambiente biologico, l'individuo potrà essere concepito come un organismo che deve evolversi e migliorarsi per acquisire sempre più risorse ed espandere la propria potenza vitale.

L'incubo conformistico che Canguilhem cerca di scongiurare sembra realizzarsi proprio perché l'adattamento biologico non coincide con la mera normalizzazione sociale. Nel momento in cui l'adattamento sociale descritto da Canguilhem è sostituito dall'adattamento biologico, le norme si traducono in un continuo ampliamento della normatività vitale degli organismi umani: guadagnare di più, lavorare di più, studiare di più, fare più sport, avere più rapporti sessuali; tutte queste tendenze riflettono una forma di adattamento biosociale che implica sia l'espansione della propria normatività biologica, intesa come capacità di affrontare più ostacoli ambientali e ampliare il proprio ventaglio d'azione, sia l'omologazione a una determinata normatività sociale. Fra le due non c'è contraddizione.

Inoltre, secondo Canguilhem, le norme e i bisogni vitali, a differenza di quelli sociali, sono privi di ambiguità[50]:

[49] Sulla "normalizzazione fordista", cfr. R. Chapman, *L'impero della normalità. Neurodiversità e capitalismo* (2023), tr. it. Mimesis, Milano, 2025, pp. 133-150.
[50] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 218.

> i bisogni e le norme di una lucertola o di uno spinarello nel loro habitat naturale si esprimono nel fatto stesso che gli animali sono tutti naturalmente viventi in questo habitat. Ma è sufficiente che un individuo si interroghi in una società qualunque sui bisogni e le norme di questa società e le contesti, segno che questi bisogni e queste norme non sono quelli dell'intera società, perché si constati fino a che punto il bisogno sociale non sia immanente[51].

Abbiamo visto, infatti, che le norme sociali godono di un'immanenza diversa da quella delle norme biologiche, in quanto lasciano sempre aperto uno spazio dialettico o conflittuale fra i soggetti e le proprie qualificazioni normative. Ma se la normatività biologica sostituisce quella sociale, i bisogni umani non saranno più di natura diversa da quelli della lucertola o dello spinarello: le norme biologiche saranno veramente prive di ambiguità. E come un animale nel proprio habitat, l'uomo non perderà tempo a interrogarsi circa i valori biologici a cui è sottoposto. L'immanenza immediata della normatività biologica spingerà l'uomo a massimizzare la propria adattabilità in un ambiente dato per il semplice fatto che si trova lì, esattamente come un animale nel proprio habitat.

4. *Adattamento biologico e adattamento simbolico: la Vita-in-sé e la vita-che-vale*

Per chiarire lo slittamento dal sociale al vitale proviamo a confrontare la normatività biologica con una prospettiva sociologica classica come quella di Émile Durkheim, secondo cui «un fatto sociale è normale per un tipo sociale determinato, considerato in una fase determinata del suo sviluppo, quando si produce nella media delle società di questa specie»[52]. La normalità coinciderebbe con i caratteri frequenti rappresentabili attraverso la media statistica[53]. Seguendo questo principio, Durkheim

[51] *Ibid*.
[52] E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico* (1895), tr. it. Sansoni, Firenze 1970, p. 106.
[53] *Ibid.*, p. 97.

rifiuta esplicitamente l'associazione fra normalità e adattamento[54]. Esistono infatti diversi fenomeni inutili o dannosi per le capacità adattive dell'organismo che tuttavia devono essere considerati normali: «Le funzioni di riproduzione, in certe specie inferiori, causano fatalmente la morte e, anche nelle specie più elevate, creano dei rischi. Tuttavia sono normali. La vecchiaia e l'infanzia hanno i medesimi effetti, poiché il vecchio ed il bambino sono più esposti alle cause di distruzione. Sono, dunque, malati e non bisogna ammettere altro tipo sano che quello dell'adulto?»[55].

Ma oggi, con gli sviluppi dell'anestesiologia, della chirurgia, della ginecologia, della geriatria e della pediatria, il dolore del parto e del ciclo mestruale, la fragilità degli infanti e il deperimento degli anziani, possono ancora essere considerati pienamente normali? Si tratta di fenomeni che stanno subendo una progressiva patologizzazione legata allo sviluppo delle scienze mediche.

Per fare luce su questi fenomeni non si deve cercare una linea di divisione netta fra normalità e patologia. Seguendo la logica di Canguilhem, sia il parto naturale che quello medicalizzato hanno una propria normatività. Ma dal punto di vista biologico il primo rappresenta una norma inferiore, perché è più soggetto a perturbazioni ambientali, quali infezioni o presentazioni anomale del nascituro. Secondo Canguilhem, che sembra stranamente avvicinarsi alla prospettiva di Durkheim, «è normale, vale a dire conforme alla legge biologica dell'invecchiamento, che la riduzione progressiva dei margini di sicurezza comporti l'abbassamento delle soglie di resistenza alle aggressioni dell'ambiente. Le norme di un anziano verrebbero considerate deficienze nello stesso uomo adulto»[56]. Ma assumendo che il vivente sia orientato dalla Vita stessa, le norme di un adulto si profilano come migliori di quelle

[54] *Ibid.*, p. 91.
[55] *Ibid*.
[56] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 247.

dell'anziano, per cui la normatività biologica prescriverà di selezionare le opzioni che contrastano l'invecchiamento, come controlli medici e attività sportiva. E più la società offre tali opzioni, più l'anzianità si riduce a una norma inferiore, giacché più individui riusciranno a mitigarla.

Possiamo quindi osservare una differenza sostanziale fra la normatività biologica e la normatività sociale classica. Mentre per la seconda esiste una distinzione palpabile fra sanità e patologia, fondata su criteri più o meno vaghi di regolarità e consuetudine, la prima dispone gli organismi lungo un continuum di adattamento. Ogni organismo ha le proprie norme di vita, ma alcune sono inferiori ad altre in virtù della minore capacità di affrontare le sfide ambientali. In quest'ottica salute e malattia sono definite proprio dalla prospettiva rifiutata da Durkheim, fondata sulla massimizzazione delle possibilità di adattamento: «la salute sarebbe lo stato di un organismo in cui queste possibilità sono al loro massimo e la malattia, al contrario, tutto ciò che le fa diminuire»[57]. Si perviene così a una sorta di normatività senza normalità, nel senso che ciascuna norma è a suo modo normale ma soggetta a un più o a un meno di efficienza dell'organismo rispetto all'ambiente.

Secondo Macherey, la normalità relativa delle norme biologiche implica che la distinzione fra sanità e patologia sia misurabile solo attraverso le «storie dei soggetti individuali considerati nelle loro singolarità essenziali»[58]. Riprendendo Spinoza[59], Macherey afferma che le norme biologiche differiscono da una specie all'altra e da un individuo a un altro nella stessa misura in cui differiscono le loro essenze. Il desiderio di procreare dell'uomo è incommensurabile rispetto a quello del cavallo; e per lo stesso principio la gioia del filosofo e quella dell'alcolizzato sono impossibili da considerare sulla medesima scala di valore[60]. Perciò, ciascuno dovrebbe poter vivere rifacendosi alla normatività storica e

[57] E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 91.
[58] P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault*, cit., p. 129.
[59] B. Spinoza, *Etica* (1677), tr. it. UTET, Torino 1992, pp. 242-243.
[60] *Ibid.*, p. 128.

biologica che gli è propria, liberandosi dalle restrizioni di norme sociali eteronome.

Tuttavia, assumendo che il valore delle norme sia dato spontaneamente dall'attività normativa della Vita, anche se la gioia dell'alcolizzato sarà essenzialmente differente da quella del filosofo, dal punto di vista biologico coinciderà con una norma inferiore. Cercare gioia nell'alcol limita il ventaglio di possibilità biosociali: espone a malattie e conduce a problemi relazionali, economici e giudiziari. L'alcolizzato si profila come una forma di vita inferiore, costretta a procacciarsi continuamente da bere e limitata nella sua operatività dal continuo stato di ebbrezza. Egli è meno normativo, meno disposto a sopportare l'infedeltà dell'ambiente.

È vero che secondo Canguilhem «ciascuno di noi fissa le proprie norme scegliendo i propri modelli di esercizio»[61], per cui la norma del fondista non coincide con quella del velocista[62]. Ma qualunque sia la norma in questione, dal punto di vista biologico, ciò che conta è che sia ottimale ai fini dell'adattamento ambientale. Il fondista e il velocista si eserciteranno in modo differente per raggiungere obiettivi puntuali differenti, ma in entrambi i casi la finalità globale coincide con la massimizzazione delle prestazioni nell'ambito sportivo considerato. La variabilità delle norme biologiche è sempre sottoposta a una gerarchia di rendimento che fa sì che alcune norme siano inferiori ad altre. L'alcolismo costituisce infatti un limite tanto per il fondista quanto per il velocista.

Seguendo la normatività biologica, dunque, non è l'alcolizzato in quanto soggetto ad attribuire valore alla propria norma di vita, ma l'alcolizzato in quanto organismo orientato dallo slancio della Vita stessa. In quest'ottica l'azione normativa gode di un'immanenza immediata. Come nel caso dell'uomo con un solo rene, non c'è possibilità di mediazione: o ci si disintossica o si muore. Non a caso l'alcolismo,

[61] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 247.
[62] *Ibid*.

tradizionalmente giudicato secondo una concezione morale, nell'era della normatività biologica è considerato una dipendenza patologica psichiatricamente trattabile. E non bisogna pensare, come faceva il primissimo Foucault, che «la psicologia non è altro che una sottile pellicola alla superficie del mondo etico»[63], come se lo occultasse coprendolo con un manto di ideologia naturalistica. La diagnosi di alcolismo non è una condanna morale velata da un'etichetta medica; è una modalità culturalmente e storicamente specifica di qualificare un fenomeno umano secondo una normatività psicobiologica. Questa normatività non copre l'etica, ma è a tutti gli effetti un'etica, una forma specifica di etica, con i suoi valori, le sue norme e i suoi presupposti morali e metafisici.

Ancora più indicativa è la differenza fra specie: il desiderio di procreare assume forme incomparabili nell'uomo e nel cavallo, ma dal punto di vista biologico tanto l'uomo quanto il cavallo sono sottoposti al dovere di copulare, essere in salute e adattarsi. I mezzi e le modalità specifiche sono incomparabili, ma il fine è il medesimo. Per migliorare la vita e le prestazioni di un cavallo gli si offriranno un foraggio più salutare o spazi più ampi. Per migliorare la vita dell'uomo si profileranno opzioni più sofisticate, come maggiori stimoli sociali o un'attività lavorativa soddisfacente. Ma nell'orizzonte assiologico della normatività biologica, il cibo del cavallo possiede il medesimo valore della socialità umana, giacché sono entrambi contenuti indifferenti, privi di un valore intrinseco: non sono che dei mezzi per adattare l'esemplare alle esigenze organiche e ambientali e massimizzare le possibilità di adattamento. Non a caso le neuroscienze cognitive sono sempre più interessate a comprendere il sostrato neurobiologico dei comportamenti sociali e del senso di soddisfazione. Ma essi non hanno un valore assiologico proprio, dal momento che potrebbero tranquillamente essere sostituiti da mezzi

[63] M. Foucault, *Malattia mentale e Psicologia* (1954), tr. it. Cortina, Milano 1997, p. 86.

differenti, nel caso in cui la normatività biologica dovesse individuare modalità adattive più efficaci.

Possiamo quindi individuare un'altra caratteristica della normatività biologica: la *neutralità assiologica dell'ambiente*. L'assiologia vitale prevede solo l'adattamento ambientale; i mezzi, gli ostacoli e le facilitazioni per raggiungere questo fine sono privi di valore proprio. L'uomo come organismo si profila come un'entità amorale e asociale: non si preoccupa *necessariamente* dei valori sociali, dei principi morali e dei contesti relazionali; se lo fa è solo perché li inquadra come parametri da considerare in senso funzionale alla vita in un determinato ambiente neutro e asettico, in cui compaiono certe caratteristiche come la socialità, la moralità e la relazionalità. L'organismo vede il sociale, il morale e il relazionale né più né meno che come ostacoli o facilitatori, cioè come *contingenze ambientali*[64] che incidono sull'adattamento di un organismo. Sono contingenti come una determinata fonte di cibo lo è per un cavallo in un certo habitat. In questo senso l'uomo come organismo più che asociale è antisociale, al punto che si potrebbe parlare di una sorta di *sociopatia organismica*[65].

[64] È importante sottolineare che la nozione di "contingenza ambientale" è un concetto tecnico del comportamentismo, e in particolare del condizionamento operante introdotto da Burrhus Skinner. In un determinato ambiente gli effetti di una certa contingenza possono agire come rinforzo retroattivo per selezionare o scoraggiare determinati comportamenti. Ad esempio, data una gabbia in cui un topo può muoversi liberamente, una leva, che se attivata eroga del cibo, costituisce una contingenza ambientale. Il topo attiverà involontariamente la leva e otterrà del cibo. Questo comportamento, inizialmente casuale, verrà progressivamente rinforzato, appreso e selezionato. Secondo Skinner è possibile modificare la società assimilando le culture a dei *setting* sperimentali e introducendo determinate contingenze nell'ambiente umano. Cfr. B.F. Skinner, *Oltre la libertà e la dignità* (1971), tr. it. Armando Editore, Roma 2023.

[65] Dal punto di vista psicodinamico, il sociopatico, o psicopatico, è colui per cui le relazioni sociali costituiscono solo dei mezzi per i propri fini. Come spiega Nancy McWilliams «esistono persone ai livelli più alti di funzionamento la cui personalità mostra un grado di psicopatia maggiore di ogni altra caratteristica e che possono a buon diritto essere considerate come personalità antisociali di alto livello [...] Alcune persone di grande

I tratti e i comportamenti animali sono positivi o negativi solo in base al modo in cui si conformano a certe contingenze ambientali: non c'è necessità relazionale, affettiva o morale nel rapporto fra l'organismo e l'ambiente a cui si adatta. C'è solo un certo organismo X, un certo tratto Y e una certa contingenza Z. L'importante è che queste tre variabili si rapportino adeguatamente per promuovere la Vita. La socialità umana in quest'ottica non differisce da quella degli insetti sociali: non è altro che un tratto etologico utile alla sopravvivenza in determinati ambienti.

La neutralità qualitativa dell'ambiente è un altro elemento che distingue radicalmente la normatività biologica da quella sociale. Abbiamo visto che la norma è un principio di qualificazione di un atto o un fatto. Come spiega Hans Kelsen un atto è un fenomeno sensibile. Solo congiungendosi a un significato questo atto assume un certo valore, come un valore giuridico. Un accoltellamento è un mero fatto sensibile, ma grazie all'attribuzione del significato "omicidio" assume un valore per il diritto penale. Un fatto sensibile acquisisce un senso specifico nella misura in cui una norma «vi si riferisce e gli impartisce il significato giuridico di modo che l'atto possa essere qualificato secondo questa norma»[66]. La norma funziona così come «schema qualificativo»[67] che attribuisce significato ai fatti naturali; perciò essa «non trova applicazione nel campo della natura. Quando certi atti naturali vengono qualificati

successo hanno mostrato elementi essenzialmente tipici della psicopatia: se c'è una sufficiente forza dell'Io, è chiaro che in contesti competitivi gli individui che mostrano un'indifferenza spietata verso gli altri possono raggiungere più facilmente alcuni obiettivi» (N. McWilliams, *La diagnosi psicoanalitica* (2011), tr. it. Astrolabio, Roma 2011, p. 187). L'imprenditore che vede gli artefatti come merci e gli uomini come manodopera non differisce nei tratti essenziali dalla personalità antisociale. Allo stesso modo l'organismo risulta insensibile alle specificità delle contingenze ambientali, che vengono ridotte a ostacoli o facilitatori per il proprio adattamento. In questo senso si delinea una sorta di sociopatia biologica o organismica, caratteristica della normatività vitale.

[66] H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* (1934), tr. it. Einaudi, Torino 2000, p. 50.

[67] *Ibid.*

come giuridici, ciò non significa altro che è loro attribuito un valore il cui contenuto sta in una determinata corrispondenza con l'avvenimento effettivo»[68]. Dunque, secondo Kelsen, le norme non sono fatti naturali, anche se possono coincidere nel loro contenuto con un fatto naturale. Esse circoscrivono questo fatto attribuendogli un certo valore e qualificandolo con un certo significato.

In questo senso le norme giuridiche, e le norme sociali in generale, operano in modo opposto alle norme biologiche. Anche le norme biologiche attribuiscono un certo valore a determinati fatti naturali, ma in questo caso il processo qualificativo opera *svuotando* il fatto di contenuto, spogliandolo di significato e riducendolo a un mero valore adattivo che può essere più o meno adeguato a un certo ambiente. L'unico valore è quello di essere un più o un meno di vita, una positività o una negatività per la Vita. La normatività vitale, come indica Canguilhem, è un'attività polarizzata che attribuisce maggiore o minore patologia e salute a certi atti o fatti naturali. Ma il contenuto di questi atti o fatti perde qualunque valore o significato intrinseco. Per la normatività penale l'omicidio rappresenta il significato normativo del contenuto di un atto naturale, che rimanda a un determinato ordinamento giuridico, e quindi a una certa realtà sociale e a un certo orizzonte etico. Per la normatività biologica, invece, ha un valore negativo solo perché in un certo contesto ambientale esiste la contingenza del sistema penale, dello stato di diritto e dei dispositivi carcerari. Ma non prevede un significato giuridico o morale che identifica l'omicidio come atto criminoso o riprovevole in rapporto a un significato etico intrinseco. In determinati contesti socio-ambientali l'omicidio potrebbe essere funzionale alla vita e acquisire un valore positivo[69].

---

[68] *Ibid.*, p. 51.

[69] Si pensi al nazismo. Hannah Arendt afferma che il regime di Hitler ha prodotto un'inversione del rapporto fra coscienza morale e tentazione: «E come nei paesi civili la legge presuppone che la voce della coscienza dica a tutti "Non ammazzare", anche se talvolta l'uomo può avere istinti e tendenze omicide, così la legge della Germania hitleriana

Abbiamo visto che dal punto di vista biologico la salute coincide con l'adattamento all'infedeltà dell'ambiente. Canguilhem precisa che «la sua infedeltà è il suo divenire»[70]. L'assiologia vitale impone quindi l'accrescimento delle funzioni biologiche per affrontare il divenire naturale, indipendentemente dal contenuto qualitativo di tali funzioni e di tale divenire. La normatività sociale, invece, agisce attraverso il conferimento di significati condivisi, tramandati e rievocati collettivamente. Contrariamente alla normatività biologica, la normatività sociale non asseconda il divenire naturale, ma lo esorcizza fissandolo in significati dotati di valore culturale. Come spiega Ernesto De Martino, i dispositivi culturali servono al «riassorbimento storico del divenire»[71], che indica la capacità di superare le situazioni critiche e i pericoli a cui il divenire naturale espone gli uomini, riconfigurandoli come narrazioni metastoriche condivise[72]. All'adattamento biologico fa da contraltare un *adattamento simbolico*, fondato sulla capacità normativa delle culture di qualificare gli atti o i fatti, conferendogli significato e valore. Questo tipo di normatività non ha niente a che fare con l'adattamento biologico, e in

pretendeva che la voce della coscienza dicesse a tutti "Ammazza" [...] Molti tedeschi e molti nazisti, probabilmente la stragrande maggioranza, dovettero essere tentati di *non* uccidere [...] Ma Dio sa quanto bene avessero imparato a resistere a queste tentazioni» (H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), tr. it. Feltrinelli, Milano 2006, p. 157). Secondo Arendt questo era il risultato del tracollo morale della Germania provocato dalla propaganda nazista e dalla soppressione della facoltà di pensiero. Ma questo tracollo potrebbe anche essere interpretato come la sostituzione di una forma di normatività socio-giuridica con una normatività fondata su un certo ideale biologistico tale per cui sarebbe buona norma igienica uccidere un ebreo così come lo è lavarsi le mani prima di mangiare. Per un'interpretazione biopolitica del nazismo cfr. R. Esposito, *Bìos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 115-158; e D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Bari 2010, pp. 161-192.

[70] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p.162.

[71] E. De Martino, *Furore, simbolo, valore*, il Saggiatore, Milano 2013, p. 54.

[72] Cfr. *Ibid.*, pp. 13-75.

certi casi può andare in direzione opposta ad esso, sacrificando la funzionalità biologica in nome di quella simbolica[73].

Infatti, secondo De Martino, l'uomo in quanto essere culturale non coincide con l'organismo biologico: «L'uomo è *distacco dalla immediatezza del vivere*, questo distaccarsi è trascendimento valorizzante e questo trascendere non è a sua volta trascendibile verso la mera naturalità del vivere […]. Ciò significa che la condizione umana è sempre nell'*oltrepassare la vita nel valore*»[74]. In netto contrasto con l'idea di un'assiologia biologica immanente, secondo De Martino l'immanenza vitale non ha alcun valore in sé e deve essere trascesa culturalmente per far sì che emergano dei valori: «proprio questa è la medicina della morte, il rinnovantesi impegno a operare secondo valori intersoggettivi, comunicare con gli altri attraverso questi valori e il trascendere in tale guisa senza sosta la mera individualità biologica, rialzandola a ogni istante verso la permanenza della vita "*che vale*"»[75].

Contro la normatività biologica, che pone il valore della *Vita-in-sé* al di sopra di ogni qualificazione valoriale che una certa vita può assumere,

---

[73] Per fare un esempio fra i tanti possibili, possiamo citare il caso esaminato da De Martino delle comunità cerealicole lucane. Per fronteggiare l'angoscia del vuoto vegetale prodotto dall'ultimo raccolto dell'anno, che sancisce l'inizio del periodo di scarsità alimentare, i mietitori operano «una raffigurazione simbolica della continuità della produzione: l'ultimo covone mietuto viene sottratto al consumo, è portato processionalmente alla casa colonica, ed è conservato fino al nuovo anno, di cui è l'anticipo, il germe, l'essenza, la matrice inesauribile. In questa prospettiva l'ultimo covone diventa "la madre del grano", "la vergine del grano", "la sposa del grano", cioè un'entità mitica che, come tale, non può essere raggiunta da nessuna falce messoria: sotto la protezione psicologica e sociale di questo simbolo le società cerealicole attraversano il grande vuoto vegetale da raccolto a raccolto» (*Ibid.*, p. 179.). In questo esempio un certo dato naturale, il covone di grano, viene elevato da mezzo biologico di nutrimento a elemento simbolico dotato di un valore culturale intrinseco, a discapito della normatività vitale che ne imporrebbe il consumo. Dalla funzionalità biologica si passa, contro di essa, alla *funzionalità simbolica*.

[74] E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019, p. 189 (corsivo nostro).

[75] *Ibid.*, p. 153.

la normatività socioculturale pone al centro una *vita-che-vale*, cioè quella vita propriamente umana che si eleva al di sopra del mero impulso biologico, assumendo forme culturalmente specifiche e contenuti morali dotati di valore intrinseco, anche a discapito della vita biologica. Così «l'individuo biologico si tramuta in quel morire che è nascere alla intersoggettività dei valori: cioè il morire dell'individuo biologico, che in certo senso comincia con la nascita, si riplasma in un far morire nel valore operando nella concretezza di una società storica»[76].

5. *L'imperativo assiologico della Vita e la patologia dell'uomo normale*

La normatività biologica si riferisce alla singolarità degli organismi, non dei soggetti. Ciascun organismo può seguire un percorso del tutto singolare, ma il suo bene, lungo questo percorso, è dettato univocamente *dall'imperativo assiologico della Vita stessa* secondo cui «Il "Bene" coincide con ogni ottimizzazione dell'adattamento biologico e comportamentale delle persone»[77].

Secondo Macherey nelle società normalizzanti «un soggetto "perfetto" in tal senso che non avrebbe bisogno, per essere "quello" che è, di essere qualificato, marchiato, e di conseguenza discriminato, per esempio in quanto donna o uomo, è una contraddizione in termini, un'eccezione della quale le norme stabilite non possono né vogliono a nessun costo ammettere la possibilità»[78]. Ma considerando una società guidata dalla normatività vitale, non solo la perfezione è virtualmente ammissibile, ma è sostanzialmente prescritta: dal momento che la salute coincide con la capacità di essere normativi e di rispondere alle esigenze ambientali presenti e future, la norma prescrive una continua espansione biologica e un continuo adattamento virtualmente illimitati. Se la normalità sociale è sostituita dalla capacità biologica di essere normativi,

[76] *Ibid*.
[77] D. Tarizzo, *The Moral of Life*, cit., p. 120.
[78] P. Macherey, *Il soggetto delle norme*, cit., p. 116.

cioè di infrangere costantemente le proprie norme, allora la salute si profila come un ideale da perseguire incessantemente. La perfezione biologica, come perfetta adattabilità, diventa un valore da realizzare; e ciò implica che la normatività biologica imponga di oltrepassare quelle norme eteronome che qualificano il soggetto relegandolo a una dimensione identitaria statica. La normalità sociale assume così un valore negativo: da medietà diventa mediocrità, incapacità di evolversi e perfezionarsi, scivolando nella patologia.

Incisivamente, Canguilhem parla di *malattia dell'uomo normale*: «Per malattia dell'uomo normale, bisogna intendere il disturbo che nasce alla lunga dalla permanenza dello stato normale, dall'unità incorruttibile del normale; bisogna intendere la malattia che nasce dalla privazione di malattie»[79]. L'uomo normale è incastrato in una normatività statica che gli impedisce di mutare le proprie norme, perciò è patologico. Emerge così «un bisogno della malattia come prova della salute, vale a dire come prova di sé»[80]: solo il continuo scontro con la malattia e con l'infedeltà dell'ambiente permette all'organismo di superare le proprie norme ed espandere la Vita. «L'uomo detto sano *non* è dunque sano»[81]. Si perviene così a una paradossale inversione dei termini tale per cui l'uomo sano, incastrato nelle proprie norme, è patologico, mentre l'uomo patologico, costretto a infrangerle e a riadattarle, è sano. Essere sani significa superare la malattia, per cui la salute è sospinta verso una dimensione ideale irraggiungibile, da perseguire attraverso una continua lotta con un perenne stato di patologia[82]. La normatività biologica prescrive la salute perfetta e il superamento di sé come imperativo cogente dell'uomo

[79] G., Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 248.
[80] *Ibid.*, p. 249.
[81] *Ibid*.
[82] Cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, cit., pp. 153-160. Si noti che la definizione di salute dell'OMS è perfettamente coerente con questa impostazione: «Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity» (https://www.who.int/about/governance/constitution).

normale che per essere sano dovrà essere iper-normale: «L'uomo è veramente sano quando è capace di sottoporsi a diverse norme, quando cioè è *più* che normale. La misura della salute è una certa capacità di superare crisi organiche per instaurare un nuovo ordine fisiologico diverso dall'antico»[83].

In sintesi, le riflessioni di Canguilhem possono essere interpretate alla luce dell'idea di una normatività sociale della Vita stessa che pone la perfezione biologica all'apice della gerarchia assiologica, prescrivendo di sopprimere ogni normalità e ogni norma corrente. «Se sostituiamo la parola "normalità" con la parola "perfezione", ci vuol poco a rendersi conto che Canguilhem ricade a piombo in una visione della vita che obbedisce a un fondamentale principio in base al quale la vita stessa contesta ogni "normalità", ogni "perfezione", ai viventi»[84].

6. *Conclusioni*

Proviamo a riassumere schematicamente le principali caratteristiche della normatività biologica:

1) *Immanenza immediata:* le norme biologiche si applicano spontaneamente ai soggetti senza possibilità di negoziazione: la Vita o la morte;

2) *Organismi antisociali*: i soggetti sono assimilati a degli organismi in rapporto strumentale e manipolatorio col proprio ambiente;

3) *Neutralità assiologica dell'ambiente*: ogni fatto è svuotato di contenuto umano, morale o culturale e assume valore solo come facilitatore o ostacolo ambientale; come un più o un meno di adattamento;

4) *Imperativo assiologico della Vita*: il Bene coincide con l'ottimizzazione delle prestazioni adattive degli organismi;

[83] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 235. Corsivo nostro.

[84] D. Tarizzo, *La Vita, un'invenzione recente*, cit., p. 154.

5) *Continuum di adattamento*: salute e malattia sono disposte lungo uno spettro in cui le norme si posizionano gerarchicamente in base al loro grado di efficienza adattiva. Non si è sani o malati, ma più o meno adattivi.

6) *Malattia dell'uomo normale*: indugiare nella normalità significa arenarsi nelle proprie norme; l'uomo normale non è normativo, quindi è malato.

Concludiamo con Canguilhem: «Se le norme sociali potessero essere percepite chiaramente quanto le norme organiche, gli uomini sarebbero *folli* a non adattarvisi»[85]. Quando la normatività biologica si afferma come nuova normatività sociale, questo periodo ipotetico si trasforma in una realtà di fatto: l'uomo che non riesce a seguire il valore biologico della massimizzazione dell'adattamento oggi è alla lettera folle, nel senso che la sua forma di vita rischia di essere inquadrata in una categoria psichiatrica "disfunzionale"[86].

[85] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 222.

[86] Per una analisi della patologizzazione psichiatrica rimandiamo a L. Grisolia, *L'etica della patologizzazione nel DSM*, in «Phi/Psy», IV, 2, 2024.



ERRORE, MOSTRO, INVENZIONE
La teratologia come paradigma per una filosofia della tecnica

Carlo De Conte
cdeconte@ucm.es

1. ***Introduzione. La mostruosità come problema filosofico***
2. ***La normatività biologica: il vivente come essere di valori***
3. ***La patologia come cifra del vivente: malattia, soglia, mostro***
4. ***Il mostro: definizione, storia e statuto ontologico***
5. ***La vita come sperimentazione: l'errore fecondo e il paradigma tecnico***
6. ***I limiti di Canguilhem: verso un pluralismo normativo***
7. ***Il mostro e la macchina*** **8.** ***Conclusione. Il mostro come specchio della vita — e della tecnica***

ABSTRACT: ***ERROR, MONSTER, INVENTION. TERATOLOGY AS A PARADIGM FOR A PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY***
This article proposes to read teratology as a philosophical paradigm for rethinking the nature of technical invention. Drawing on the biological philosophy of Georges Canguilhem — particularly his conception of normativity as a constitutive activity of the living being and of the monster as an extreme normative experimentation — it argues that the logic of the fecund error, structurally internal to biological morphogenesis, finds a deep homology in the process of technical invention. The aim is not to reduce technics to biology, but to recognize that both proceed through attempts that exceed the given order, producing anomalous forms that only retrospectively, once the environment restructures itself around them, cease to appear aberrant. Through a critical engagement with Simondon and Stiegler, the article identifies in the limits of Canguilhem's thought — his resistance to acknowledging a normative autonomy of technical objects — the theoretical space for a normative pluralism that inscribes the living within a broader logic of creative normativity.

KEYWORDS: Canguilhem, Teratology, Invention, Philosophy of Technology, Philosophy of Biology.

* Dottorando in Filosofia presso l'Universidad Complutense de Madrid.

1. *Introduzione. La mostruosità come problema filosofico*

C'è un momento, nell'embriologia, in cui qualcosa va storto. Il processo morfogenetico — quella straordinaria impresa con cui la materia vivente si organizza, si differenzia, si costruisce dall'interno — devia dal suo corso consueto e produce una forma imprevista, anomala, talvolta radicalmente altra rispetto al tipo specifico da cui proviene. La biologia chiama questo evento un'anomalia, la teratologia ne fa il proprio oggetto di studio, la medicina tradizionale lo registra come errore da correggere. Eppure, chi si è fermato a pensare filosoficamente questo evento vi ha letto qualcosa di ben più radicale: la rivelazione della natura più intima della vita stessa. Georges Canguilhem fu, nel panorama filosofico del Novecento, uno dei rari pensatori che seppero fare di questa domanda una questione genuinamente filosofica. Medico e filosofo, storico della scienza e teorico del vivente, egli comprese che la norma è sempre il prodotto di un'attività, di una presa di posizione del vivente nei confronti del proprio ambiente: la vita non subisce norme, le istituisce. Ed è precisamente in questo gesto che la figura del mostro acquista tutto il suo peso filosofico. Se la vita è normativa, allora il mostro non è semplicemente il fallimento della vita: è la sua sperimentazione più estrema, il tentativo di stabilire una norma diversa, che l'ambiente non riconosce o non sa ancora ospitare. «L'esistenza di mostri mette in questione il potere che ha la vita di insegnarci l'ordine»[1]. Questa affermazione racchiude una delle intuizioni più feconde della filosofia biologica del Novecento: il mostro non è un accidente esterno alla vita, ma è interno alla sua logica, uno dei suoi modi possibili, la prova che il vivente eccede sempre, in qualche misura, l'ordine che pretende di incarnare.

Il presente articolo intende muovere da questa intuizione per svilupparne le conseguenze in una direzione che Canguilhem stesso non avrebbe forse percorso, ma che la sua filosofia rende non solo possibile, ma necessaria: leggere la teratologia biologica come un paradigma per

[1] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. Il Mulino, Bologna 1976, p. 239.

una filosofia della tecnica. Non per ridurre la tecnica alla biologia, ma per riconoscere che l'invenzione tecnica condivide con il mostro biologico una struttura profonda — quella di un tentativo normativo che sfida l'ordine preesistente, che disturba, e che solo retrospettivamente, quando l'ambiente si ristruttura attorno a esso, cessa di apparire aberrante e diventa norma. Il percorso chiamerà in causa, oltre a Canguilhem, Gilbert Simondon con la sua teoria dell'individuazione tecnica e del regime metastabile, e Bernard Stiegler, che ha pensato la tecnica come «continuazione della vita con altri mezzi oltre la vita»[2]. La posta in gioco è comprendere se e come la logica teratologica — la logica dell'errore fecondo, dell'anomalia che genera norme nuove, del mostro che prefigura l'ordine futuro — possa illuminare la natura più profonda dell'invenzione tecnica.

2. *La normatività biologica: il vivente come essere di valori*

Il presupposto che sorregge l'intera architettura del pensiero di Canguilhem è l'affermazione che il vivente è, originariamente e irriducibilmente, un essere normativo. Non nel senso che obbedisce a norme esterne — dalla specie, dall'ambiente, dall'evoluzione — ma che esso è la fonte delle proprie norme, che istituisce valori, gerarchizza l'ambiente, distingue il favorevole dall'ostile. La vita è sempre una presa di posizione. Questa tesi si costruisce in opposizione alla tradizione positivista che, da Auguste Comte[3] a Claude Bernard[4], aveva pensato il normale e il patologico come semplici variazioni quantitative di uno stesso processo fisiologico: più o meno, troppo o troppo poco, ma sempre sullo stesso continuum misurabile. La norma, in questa prospettiva, è una media statistica che la scienza può misurare e la tecnica medica ristabilire.

---

[2] B. Stiegler, *La tecnica e il tempo. 1. La colpa di Epimeteo* (1994), tr. it. Luiss University Press, Roma 2023.

[3] A. Comte, *Cours de philosophie positive,* Nathan, Paris 1991.

[4] C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médicine expérimentale*, Le Livre de Poche, Paris 2008.

Canguilhem oppone a questa visione una critica radicale. Nel suo saggio del 1943 — la tesi di dottorato in medicina destinata a diventare uno dei testi filosofici più significativi del Novecento — mostra che normale e patologico non sono semplici variazioni di grandezza, ma differenze di tipo: la malattia non è la vita in meno, è un altro modo di vivere, una norma diversa, ridotta, costretta. «Il patologico non è l'assenza di norma biologica, è una norma diversa ma comparativamente squalificata»[5]. Se la norma non è un fatto ma un valore, il vivente non può essere compreso attraverso le categorie della fisica o della chimica. Esso abita un *milieu* — l'ambiente qualificato dalla propria attività normativa, strutturato secondo le proprie esigenze vitali. Jean Gayon, citato spesso da Emanuele Clarizio, ha identificato questa prospettiva assiologica come uno dei tre pilastri della filosofia biologica di Canguilhem, insieme alla prossimità tra vita e conoscenza e alla centralità della relazione nell'individualità biologica[6].

La malattia è, in questo senso, una rivelazione drammatica: essa mostra per contrasto ciò che la salute era — non uno stato di fatto, ma una capacità, un potere, una libertà normativa. E la salute stessa non è semplicemente assenza di malattia: è un'eccedenza, una capacità di superare le norme date, di inventarne di nuove. «La vita è normalmente creatrice», scrive Canguilhem[7], e i viventi normali sono quelli che sanno spingersi oltre le norme esistenti. È proprio questa concezione della salute come eccedenza normativa che apre la strada alla riflessione sul mostro: il punto in cui la sperimentazione normativa si spinge oltre ciò che l'ambiente può riconoscere e accogliere. Per Canguilhem, dunque, la tecnica non è applicazione della scienza: «[…] è un'attività sintetica del

[5] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1998, p. 119.

[6] J. Gayon, *Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem* in M. Bitbol e J. Gayon (ed.), *L'épistémologie française 1830-1970*, Matériologiques, Paris 2006, p. 418

[7] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 130.

vivente, logicamente anteriore o almeno autonoma rispetto alla scienza»[8] stessa. L'oggetto tecnico nasce dall'esigenza dell'organismo di prolungare la propria azione sull'ambiente. Lo strumento è un organo artificiale, e l'organo — come aveva intuito Ernst Kapp nel suo *Grundlinien einer Philosophie der Technik*[9] del 1877 — è uno strumento naturale: «un attrezzo, una macchina, sono degli organi, e gli organi sono strumenti o macchine»[10]. Questa continuità tra biologico e tecnico fonda la critica canguilhemiana al meccanicismo cartesiano. Eppure, come si vedrà, questo stesso gesto porta Canguilhem a ricondurre la tecnica interamente sotto l'ala della normatività biologica, negandole un'autonomia ontologica propria. Ed è precisamente questo limite che la lettura teratologica qui proposta intende superare — non contro Canguilhem, ma attraverso di lui.

3. *La patologia come cifra del vivente: malattia, soglia, mostro*

La tradizione medica positivista ha costruito un'immagine della patologia come disfunzione quantificabile, scarto misurabile da un parametro standard. Canguilhem oppone a questa immagine una resistenza radicale: la malattia, prima di essere un oggetto della scienza, è un'esperienza del soggetto, qualcosa che il vivente sente, valuta negativamente, tende spontaneamente a rigettare. «Il mondo vivente è l'unico nel quale si possa parlare di patologia, dal momento che i viventi fanno esperienza del dolore e della sofferenza»[11]. Il nucleo polemico più acuto risiede nella critica a Broussais e Claude Bernard: il patologico non è qualitativamente diverso dal normale per questa tradizione, ma ne è soltanto un'esagerazione o diminuzione. Canguilhem smonta questa costruzione con un argomento fenomenologico: il malato non sente di avere troppo o

[8] E. Clarizio, *La vita tecnica*, *Una filosofia biologica della tecnica*, Mimesis, Milano 2024, p. 21.
[9] E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), Meiner, Hamburg 2015.
[10] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 167.
[11] E. Clarizio, *La vita tecnica*, cit., p. 23.

troppo poco di qualcosa, sente di essere diverso, di abitare un corpo diverso. La distinzione tra normale e patologico non è tra ordine e disordine, ma tra due tipi di normatività. La salute è normatività elastica, creativa; la malattia è normatività ridotta, rigida, costretta. Questa concezione trova una singolare risonanza in Nietzsche: «La grande salute»[12] della *Gaia Scienza* — quella che non si accontenta di conservarsi ma rischia di perdersi per acquistare più di quanto possedeva — è, in fondo, una versione estrema della normatività creatrice di Canguilhem.

La malattia pone, dunque, il vivente al proprio limite: essa è l'esperienza in cui l'organismo scopre fino a dove si estendono le proprie capacità adattive. Bergson aveva già descritto la vita come uno slancio che si scontra con la resistenza della materia, producendo forme nuove nel tentativo di superare gli ostacoli[13]. Il mostro è il caso estremo di questo conflitto: il punto in cui lo slancio vitale ha tentato una forma così radicalmente nuova che l'ambiente non ha saputo o potuto accoglierla. La malattia, per quanto grave, resta in continuità con la norma: il diabetico, il cardiopatico sono malati, ma ancora riconoscibili come membri della propria specie. Il mostro introduce una discontinuità: non è semplicemente meno normale, è altra cosa, una forma che sfida la stessa capacità tassonomica della biologia. È questa rottura qualitativa a fare del mostro un problema filosofico di primo ordine, e a rendere la patologia la condizione di possibilità filosofica per pensare la mostruosità — non come errore da correggere, ma come sperimentazione estrema della vita.

4. *Il mostro: definizione, storia e statuto ontologico*

Il mostro non è sinonimo di anomalia né di semplice variazione morfologica. La variazione è il motore silenzioso dell'evoluzione darwiniana: non mette in discussione l'ordine della vita, ne è la condizione di possibilità. L'anomalia — termine che deriva dal greco *anomalos*, non

[12] F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina* (1882), tr. it. Adelphi, Milano 1977, § 382.
[13] H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), tr. it. Rizzoli, Milano 2012.

uniforme — designa una deviazione che non implica necessariamente disfunzione: un sesto dito, un'asimmetria ossea. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, nel suo monumentale *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation*[14] del 1832, aveva distinto accuratamente le anomalie semplici dalle malformazioni vere e proprie. Il mostro è altra cosa: una malformazione qualitativa che sfida l'integrità dell'organizzazione vitale, che mette in discussione la coerenza interna dell'organismo come totalità funzionale. Il mostro non è soltanto diverso: è radicalmente diverso, in un modo che interroga la capacità stessa della vita di mantenere l'ordine che pretende di istituire. Per il pensiero antico, invece, il mostro è anzitutto un *prodigium* — il termine latino *monstrum* deriva probabilmente da *monstrare*, mostrare — qualcosa che la natura esibisce come messaggio, o da *monere*, ammonire. Aristotele aveva già tentato di naturalizzarlo nel *De generatione animalium*[15], interpretandolo come il risultato di un difetto nel processo generativo senza rinunciare alla sua eccezionalità ontologica. Nel Rinascimento Ambroise Paré[16], nel suo *Des monstres et prodiges* del 1573, cataloga le creature mostruose interpretandole come manifestazioni della volontà divina o dell'immaginazione materna. La svolta decisiva avviene nel XIX secolo con Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, che tratta il mostro non come prodigio ma come oggetto di indagine scientifica, fenomeno che obbedisce a leggi precise. Sarà poi Camille Dareste, nella sua *Recherches sur la production artificielle des monstruosités*[17] del 1877, a portare la teratologia al compimento sperimentale, producendo artificialmente malformazioni embrionali: i mostri non nascono per caso né per intervento

[14] I. G. Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*, J.-B. Baillière, Paris 1832.

[15] Aristotele, *La riproduzione degli animali*, in Aristotele, *La* vita, Bompiani, Milano 2018, [769b-770].

[16] A. Paré, *Des monstres et prodiges* (1573), L' Oeil d'Or, Paris 2005.

[17] C. Dareste, *Recherches Sur La Production Artificielle Des Monstruosités, Ou, Essais De Tératogénie Expérimentale*, Legare Street Press, Paris 2022. [1877].

soprannaturale, ma come risultato di perturbazioni precise e riproducibili nello sviluppo embrionale.

In questo contesto si inscrive la riflessione di Canguilhem. Il mostro non è il risultato di un errore nel processo morfogenetico — un guasto nella macchina dello sviluppo — ma un esperimento della vita stessa: un tentativo di stabilire una nuova forma, una nuova norma, che non trova nell'ambiente le condizioni per affermarsi. «La vita è esperienza, cioè improvvisazione, utilizzazione delle occasioni; la vita è tentativo in tutti i sensi. Donde il fatto, a un tempo imponente e assai spesso misconosciuto, delle mostruosità che la vita ammette»[18]. Il punto filosoficamente più acuto è che il mostro non si oppone alla norma dall'esterno: ne è il limite costitutivo, la possibilità che la norma stessa deve tenersi aperta. Una norma che non ammettesse la possibilità della propria trasgressione non sarebbe una norma biologica — sarebbe una legge fisica. Frédéric Worms[19] ha mostrato come il pensiero di Canguilhem si collochi in una tradizione — da Bergson a Merleau-Ponty — in cui la norma è sempre tensione tra il dato e l'esigenza. Michel Foucault, allievo di Canguilhem, aveva colto questa struttura ne *Les Anormaux*[20], mostrando come il mostro funzioni come il limite a partire dal quale si definisce la norma sociale e giuridica. Eppure, Canguilhem traccia un confine netto: «La qualifica di mostro va riservata esclusivamente agli esseri organici»[21]. «La macchina mostro non esiste. Non c'è una patologia meccanica»[22]. È precisamente questo confine — e la sua produttività filosofica una volta messo in discussione — che apre lo spazio per la lettura teratologica della tecnica.

[18] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 171.

[19] F. Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*. Gallimard, Paris 2009.

[20] M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France* (1974-1975), tr. it. Feltrinelli, Milano 2017.

[21] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 239.

[22] *Ibid*., p. 171.

5. *La vita come sperimentazione: l'errore fecondo e il paradigma tecnico*

L'immagine della vita come esecuzione di un programma — il genoma come codice, lo sviluppo come dispiegamento di istruzioni preiscritte — è precisamente quella che la teratologia filosoficamente intesa mette in crisi. Gli studi di Hans Driesch[23] sulla totipotenza cellulare e il modello del «paesaggio epigenetico» di Conrad Hal Waddington avevano progressivamente eroso la concezione meccanicista dello sviluppo, mostrando che il germe non contiene «una sorta di meccanismo specifico che, una volta avviato, sarebbe destinato a produrre automaticamente questo o quell'organo»[24]. La «creode» di Waddington — il percorso canalizzato ma non rigido dell'embrione — può essere deviata da perturbazioni sufficientemente forti[25]. Il mostro nasce come esplorazione involontaria di possibilità morfologiche latenti. In *La conoscenza della vita* Canguilhem avanzava una tesi provocatoria: la vita è, nella sua struttura più profonda, produzione di errori. Le mutazioni genetiche — letteralmente errori di copia nel DNA — non sono incidenti nel processo evolutivo, ma il suo motore essenziale. L'errore biologico non è l'opposto dell'ordine vitale: ne è la condizione. François Jacob aveva colto questa struttura descrivendo l'evoluzione come «bricolage»[26]: non esecuzione di un piano razionale, ma riutilizzo e ricombinazione di materiali preesistenti in configurazioni impreviste. Il mostro è il bricolage che non funziona — ma la logica che lo produce è la stessa che produce le forme normali.

La nozione di «errore fecondo» designa qualcosa di filosoficamente preciso: un tentativo che fallisce rispetto all'obiettivo, ma che nel fallire apre possibilità impreviste, ridefinisce il problema stesso, genera percorsi che senza il fallimento non sarebbero stati accessibili. Ed è precisamente

---

[23] H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, 2 voll., Adam and Charles Black, Londra 1908.

[24] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 172.

[25] C. H. Waddington, *The strategy of the genes* (1957), Routledge, Londra 2015.

[26] F. Jacob, *Evolution and Tinkering*, in «Science», 196, 4295, 1977, pp. 1161–1166.

questa struttura che si ritrova nel processo dell'invenzione tecnica. Gilbert Simondon aveva mostrato che l'invenzione non procede per applicazione di principi razionali predeterminati, ma attraverso un processo di individuazione che somiglia alla morfogenesi biologica più che all'esecuzione di un algoritmo[27]. Il regime metastabile — quella condizione di tensione interna in cui le soluzioni parziali coesistono con problemi irrisolti — è la condizione in cui l'invenzione si produce: non come risoluzione di un problema dato, ma come trasformazione del problema stesso. Il mostro biologico e l'oggetto tecnico in via di invenzione condividono una certa struttura: entrambi sono stati metastabili, tentativi di stabilire nuovi equilibri normativi che non si sono ancora realizzati o che non hanno trovato ancora le condizioni per affermarsi. Bisogna in ogni caso riconoscere che in tale struttura l'errore biologico rimane qualcosa di intrinseco al vivente mentre l'invenzione tecnica si configura invece come "errore" già nell'interazione con l'ambiente, a partire comunque da un'ipotesi, per quanto essa possa essere solo immaginata o prefigurata. Vi è, in questo senso, nell'invenzione tecnica una teleologia che manca al mostro: questo, seppur vago, orientamento verso uno scopo trasforma il fallimento tecnico in qualcosa di qualitativamente diverso dall'anomalia biologica. Entrambi sono, in ogni caso, «errori fecondi» — tentativi che aprono possibilità nuove, ridefiniscono lo spazio del possibile, prefigurano norme future. Il mostro non è solo un fallimento del passato: porta in sé possibilità morfologiche che potrebbero — in condizioni diverse, in un ambiente diverso — diventare norme. Chiaramente, a differenza dell'anomalia morfogenetica, l'invenzione tecnica non si limita a non adattarsi, essa propone attivamente anche una ristrutturazione dello stesso ambiente, aprendo possibilità che richiedono esplorazione, coinvolgendo e trasformando il *milieu* in cui si inserisce. Il mostro biologico, al contrario, risulta essere "passivo" rispetto all'ambiente che

[27] G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (1958), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

non lo accoglie; l'oggetto tecnico perturbante è, anche nel suo fallimento iniziale, una proposta normativa rivolta all'ambiente. Questa capacità di aprire possibili — e non solo di incarnare un equilibrio mancato — è ciò che distingue l'invenzione tecnica dall'errore biologico pur nella loro profonda omologia strutturale. Ciò che si sta cercando di introdurre con questa argomentazione è più precisamente un'analogia e non un'ontologia continuista tra i due esempi.

6. *I limiti di Canguilhem: verso un pluralismo normativo*

Simondon restituisce all'oggetto tecnico una dignità ontologica che la cultura umanistica gli aveva negato: non perché la tecnica sia superiore alla vita, ma perché essa possiede una logica propria, una struttura interna irriducibile sia al biologico che al puramente meccanico. L'oggetto tecnico si individua: acquista progressivamente la propria forma attraverso un processo che somiglia alla morfogenesi biologica assai più che all'esecuzione di un progetto. La risonanza con la logica teratologica è immediata: il mostro biologico è anch'esso un sistema in regime metastabile, una forma che ha tentato un nuovo equilibrio morfogenetico senza trovare le condizioni per stabilizzarlo. Bernard Stiegler sviluppa queste implicazioni leggendo la tecnica come «continuazione della vita con altri mezzi oltre la vita»: non una rottura con il biologico, ma il suo prolungamento attraverso modalità che eccedono la normatività strettamente organica. Il riferimento al *phármakon* platonico — rimedio e veleno insieme — è centrale: la tecnica non è né buona né cattiva in sé, porta in sé la possibilità tanto dell'emancipazione quanto della dipendenza[28]. Questa ambivalenza risuona con la logica teratologica: il mostro biologico è anch'esso un *phármakon*, porta in sé tanto la possibilità di una norma radicalmente nuova quanto il rischio della non-viabilità. Stiegler aveva sottolineato come Canguilhem non avesse saputo pensare

[28] B. Stiegler, *Della farmacologia. Ciò che fa sì che la vita valga la pena di essere vissuta* (2010), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2025.

adeguatamente l'autonomia normativa dell'oggetto tecnico, la sua capacità di istituire valori che non sono semplicemente il prolungamento della normatività biologica[29]. La critica di Clarizio coglie il nodo teorico più delicato: Canguilhem «riesce certamente a confutare con grande efficacia il dogma positivista che vorrebbe la tecnica una mera applicazione del sapere scientifico», tuttavia, «lo fa al costo di appiattire la tecnica sulla normatività biologica, negando o quantomeno sottovalutando la consistenza ontologica propria degli oggetti tecnici»[30]. Il sospetto è che le ragioni siano più morali che epistemologiche: Canguilhem teme che riconoscere un'autonomia normativa agli oggetti tecnici apra la strada a un pluralismo normativo in cui il vivente non è più l'unica fonte di normatività[31].

La proposta teorica di questo articolo può ora essere formulata nella sua forma più esplicita: la teratologia biologica — intesa non come scienza delle malformazioni ma come logica della sperimentazione normativa che eccede l'ordine dato — costituisce un paradigma per comprendere la natura dell'invenzione tecnica. La logica che presiede alla comparsa di nuove norme — tanto biologiche quanto tecniche — è strutturalmente omologa: la logica dell'errore fecondo, del tentativo che disturba l'ordine preesistente, del mostro che prefigura la norma futura. Ciò che ne risulta è un pluralismo normativo che va necessariamente precisato, pena il rischio di cadere nello stesso equivoco di Canguilhem che relegava la capacità normativa solo al biologico. Per il filosofo francese, infatti, la normatività tecnica è semplicemente la normatività del vivente che si prolunga attraverso i suoi oggetti: l'invenzione sarebbe espressione della capacità creativa dell'organismo, e Canguilhem potrebbe senz'altro accogliere questa tesi senza difficoltà. Il punto di rottura è certamente un altro: la tecnica, nel suo sviluppo, produce norme

[29] B. Stiegler, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro* (2015), tr. it. Meltemi, Milano 2019, p. 193.
[30] E. Clarizio, *La vita tecnica*, cit., p. 35.
[31] *Ibid*., p. 36.

che acquistano una logica propria, autonoma rispetto a quelle che regolano il vivente — norme che retroagiscono sull'organismo, trasformano il suo *milieu* e ridefiniscono le condizioni stesse della normatività biologica. La tecnica, in questo senso, non si può ridurre a una storia di grandi invenzioni intese come eventi geniali e puntuali. Essa rischierebbe di ridurre la normatività tecnica a una serie di rotture eccezionali, perdendo ciò che Simondon ha invece mostrato con grande precisione: la concretizzazione come processo graduale attraverso cui l'oggetto tecnico acquista coerenza interna, si individua e stabilisce relazioni sempre più integrate con il proprio *milieu* associato. È in questo processo in divenire dell'oggetto tecnico che si produce una normatività propriamente tecnica: non derivata dal vivente, non riducibile a esso, ma capace di istituire valori propri che il vivente deve poi negoziare.

7. *Il mostro e la macchina*

La distinzione canguilhemiana tra mostro biologico e macchina guasta è reale e non può essere aggirata: la macchina guasta non soffre, non valuta la propria condizione, non oppone resistenza. Il mostro biologico, invece, è ancora un vivente: anomalo, forse incapace di sopravvivere, ma pur sempre un essere che valuta, che tende, che porta in sé quella normatività — ridotta, distorta — che è caratteristica originaria di ogni organismo. Questa differenza deve essere mantenuta se si vuole evitare ogni forma di riduzionismo. E tuttavia la distinzione di Canguilhem è tracciata sull'oggetto tecnico già costituito, non sul processo tecnico nel suo divenire. È a questo livello — il livello del prototipo, del processo di invenzione — che la distinzione netta tra biologico e tecnico comincia a mostrare le proprie crepe. Il prototipo non è né la macchina funzionante né semplicemente quella guasta: è qualcosa in uno stato di tensione produttiva, di indeterminazione creativa. I primi aeroplani dei fratelli Wright non erano veicoli imperfetti in attesa di miglioramento: erano oggetti radicalmente anomali rispetto all'ordine tecnico e concettuale del loro tempo, mostri tecnici che sfidavano l'intero sistema di norme —

infrastrutturali, giuridiche, culturali — entro cui si organizzava il movimento umano. La continuità tra organo e strumento — l'intuizione di Kapp riletta da Canguilhem — porta, se seguita fino in fondo, a una conseguenza che Canguilhem non ha tratto: se organo e strumento condividono una logica comune, non c'è ragione di principio per cui la logica teratologica debba valere per l'uno e non per l'altro. Se la morfogenesi biologica è aperta alla malformazione come testimonianza della sua natura sperimentale, allora anche il processo tecnico porta in sé la possibilità del mostro tecnico. La normatività tecnica resta una normatività di secondo grado — si produce attraverso l'interazione tra l'oggetto tecnico e i viventi che lo abitano, e l'oggetto tecnico non istituisce norme da solo. Ma la logica che li produce — la logica dell'errore fecondo, del tentativo normativo che eccede l'ordine dato — è la stessa. Ed è questa identità di logica, in presenza di una differenza di natura, che legittima l'uso della teratologia come paradigma. La distinzione tra naturale e artificiale viene messa in discussione alla radice: se la natura procede per sperimentazioni e la tecnica fa lo stesso, entrambe partecipano della stessa logica di normatività creatrice. Stiegler lo aveva intuito con precisione: «continuazione della vita con altri mezzi oltre la vita» — una formulazione che cattura la struttura del prolungamento che lega il biologico al tecnico senza confonderli. La normatività biologica è attraversata da un'urgenza propulsiva che le è costitutiva: la pressione della sopravvivenza, il limite della morte e l'irreversibilità del processo organico. Essa si esaurisce con l'organismo che la istituisce, o con la specie che la incarna. La normatività tecnica, per contro, non conosce questa urgenza: l'oggetto tecnico non muore, non soffre, non è soggetto alla pressione selettiva che orienta e vincola il vivente. È proprio questa differenza temporale, e non solo morfologica, a rappresentare un ulteriore discrimine tra i due regimi normativi. Il tempo introduce anche una soglia interna alla tecnica stessa, che vale la pena rendere esplicita. Il processo inventivo, l'atto con cui il vivente immagina una soluzione e prefigura una forma, è ancora radicato nella temporalità biologica. Ogni invenzione è

mossa dall'urgenza, è limitata dalla vita di chi inventa, porta in sé l'impronta della normatività organica da cui proviene. È in questo senso che l'oggetto tecnico in via di invenzione è ancora un fatto genuinamente biologico. La soglia si attraversa con la costituzione del prodotto artificiale: una volta che l'oggetto tecnico si è individuato e ha acquisito coerenza interna, esso trovato il proprio *milieu* associato e comincia a istituire norme proprie. A partire da questo momento, esso si emancipa dall'urgenza biologica che lo ha generato e inaugura una temporalità diversa, potenzialmente più lunga della vita di chi lo ha inventato, trasmissibile, accumulabile, capace di retroagire sulle condizioni stesse della normatività biologica.

8. *Conclusioni. Il mostro come specchio della vita – e della tecnica*

Si è partiti da un'intuizione di Canguilhem che appariva come una semplice osservazione di filosofia biologica e si è mostrato come essa porti in sé, nelle sue conseguenze più radicali, una logica che illumina anche la natura dell'invenzione tecnica. La tesi difesa non è contro Canguilhem: è, in senso preciso, oltre di lui. La sua filosofia biologica contiene, nei propri presupposti, le risorse per un'estensione della logica teratologica al dominio tecnico che egli stesso non avrebbe voluto compiere — per ragioni tanto epistemologiche quanto morali: il timore che riconoscere un'autonomia normativa agli oggetti tecnici mettesse in discussione il primato assiologico del vivente[32]. Questo timore non è infondato: il taylorismo, che Canguilhem aveva esaminato criticamente come meccanizzazione dell'organismo umano[33], e le tecnologie contemporanee di ottimizzazione delle prestazioni — dal *quantified self* alle applicazioni dell'intelligenza artificiale alla gestione del lavoro — mostrano che il rischio è reale e attuale. Ma il modo per rispondervi non è negare l'autonomia ontologica degli oggetti tecnici: è riconoscerla e pensare il

[32] *Ibid*.

[33] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 181.

rapporto tra normatività biologica e normatività tecnica non come gerarchia, ma come relazione dinamica e produttiva in cui entrambe si trasformano reciprocamente.

Proporre la teratologia come paradigma per una filosofia della tecnica significa, anzitutto, cambiare il modo in cui pensiamo l'invenzione: non come applicazione di principi razionali, non come soluzione di problemi già dati, ma come processo di sperimentazione normativa che procede per tentativi, aggiustamenti, fallimenti parziali, aperture impreviste. L'invenzione tecnica, come la morfogenesi biologica, non segue un piano: trova la propria strada nel processo stesso del suo compiersi, trasformando i problemi che affronta piuttosto che risolverli, producendo norme nuove piuttosto che applicarne di esistenti. Il mostro — tanto biologico quanto tecnico — è anche uno specchio: non mostra soltanto ciò che la vita o la tecnica possono produrre quando la sperimentazione eccede i propri limiti, ma ci mostra noi stessi, il modo in cui reagiamo a ciò che disturba l'ordine, il modo in cui tracciamo i confini tra il normale e l'aberrante. Le biotecnologie contemporanee — l'editing genomico con CRISPR-Cas9, la sintesi di organismi artificiali[34] — producono forme viventi che sfidano le categorie biologiche consolidate, che si trovano nello spazio liminale tra il biologico e il tecnico. E l'intelligenza artificiale — in regime metastabile permanente, ancora priva di un *milieu* definitivo — è forse il mostro tecnico per eccellenza del nostro tempo: qualcosa che non si adatta alle norme cognitive, giuridiche ed etiche che abbiamo elaborato per altri tipi di oggetti, che richiede la ristrutturazione dell'ambiente concettuale prima ancora che istituzionale. È precisamente qui che la teratologia come paradigma rivela il proprio statuto: essa non va intesa come un'ontologia unificante che riduce il tecnico al biologico, ma uno strumento euristico che illumina per analogia. La domanda giusta non è «come eliminiamo il mostro tecnico?» bensì «quali norme nuove esso sta prefigurando?». La teratologia offre la logica

[34] M. Jinek et al., *A programmable Dual-RNA-Guided DNA Endonuclease in Adaptive Bacterial Immunity,* in «Science», 337, 6096, 2012, pp. 816-821.

da seguire, ma è la specificità dell'oggetto tecnico, la sua capacità di coinvolgere attivamente l'ambiente e di aprire possibili che richiedono deliberazione collettiva, a rendere quella domanda non solo possibile ma necessaria. In questo senso, il mostro biologico ci mostra una struttura, ma è il mostro tecnico che ci chiama a rispondere attivamente. È questa riflessione che l'analogia tra i due ci permette di trarre.

La teratologia è, infine, implicitamente, un'etica: un'etica della soglia che non pretende di sapere in anticipo dove si trova il confine tra innovazione accettabile e aberrazione intollerabile, ma sa che questo confine deve essere continuamente ritracciato attraverso una deliberazione collettiva che tenga conto tanto della normatività biologica dei viventi coinvolti quanto della logica propria degli oggetti tecnici. Non un'etica del divieto, non un ottimismo ingenuo, ma un'etica della responsabilità normativa: la responsabilità di chi sa che ogni sperimentazione produce mostri, e che questi mostri sono testimonianze della natura aperta e rischiosa di ogni processo normativo, prefigurazioni di norme future che ancora non esistono. «La vita è tentativo in tutti i sensi»[35]. La vita non sa in anticipo dove andrà a parare, non ha un piano che la guidi verso una forma definitiva. E la tecnica, in quanto suo prolungamento che assume, però, una sua specificità autonoma, condivide in parte questa condizione: anch'essa è tentativo, anch'essa avanza attraverso errori fecondi, anch'essa produce mostri come testimonianza della propria natura sperimentale. La teratologia non è lo studio delle malformazioni: è la filosofia del tentativo — di ogni tentativo normativo che si spinge oltre l'ordine dato, che rischia la mostruosità per guadagnare la possibilità di norme nuove, che accetta il fallimento come condizione del progresso e il mostro come prefigurazione del futuro.

[35] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 171.



PER UN'EPISTEMOLOGIA DELLA PLASTICITÀ

Francesca Novo
francesca.novo656@edu.unito.it

1. ***Introduzione*** **2.** ***Malabou epistemologa?***
3. ***Il cervello e il pensiero o la coscienza del cervello***
4. ***Conclusione: la plasticità come categoria***

ABSTRACT: ***FOR AN EPISTEMOLOGY OF PLASTICITY***
This article aims to outline the contours of an epistemology of plasticity by examining the relationship between Catherine Malabou's philosophical thought and Georges Canguilhem's epistemological framework. Rather than offering a simple comparison between the two authors, the objective is to establish a "plastic" connection capable of highlighting the specificity of their respective perspectives while renewing the terms of a reflection that seeks to rearticulate the relationship between philosophy and the life sciences, including its political implications. First, the legitimacy of this hermeneutic operation rests on Malabou's engagement with notions drawn from Canguilhem, which play a decisive role both in shaping her conceptualization of plasticity and in informing her attempt to develop a new conceptual approach to science. In works such as What Should We Do with Our Brain? and Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality, Malabou further establishes plasticity and epigenesis as critical instances capable of exposing the ideological character of the metaphoric usages pervasive in contemporary neurobiology, revealing these metaphors as genuine epistemological obstacles. Building on these considerations, the article then explores Malabou's "critique of neurobiological reason," relating it to Canguilhem's position in Le cerveau et la pensée, and shows how producing a "consciousness of the brain" on the basis of biological concepts entails a form of epistemological surveillance toward them. The final section examines the relationship between the conceptual and the biological, advancing the hypothesis that only by conceiving plasticity as a category—in the sense proposed by Cesaroni—is it possible to account both for Canguilhem's distinctive epistemological stance and for the significance of Malabou's transformation of the transcendental and her critique of the deconstruction of the biopolitical paradigm.

KEYWORDS: Plasticity, Epistemological surveillance, Scientific Ideology, Life, Category.

* Dottoressa Magistrale in Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.

1. *Introduzione*

Quando nel novembre del 1982, il neuroscienziato Jean-Pierre Changeux, nella prefazione al suo *L'Homme neuronal*, dopo un ventennio di scoperte prodigiose nel campo delle neuroscienze e prospettando l'avvento di un nuovo mondo, scrisse che era oramai giunto il momento di «aprire questo territorio del sapere a un pubblico» che non fosse «solo quello degli specialisti»[1], difficilmente avrebbe potuto presagire la portata che tale apertura avrebbe assunto nel corso dei decenni successivi. Pur inscrivendosi in quell'ondata di progressi che avevano contribuito al consolidamento delle neuroscienze come disciplina autonoma[2], il progetto di Changeux era tuttavia ben più ambizioso. Egli nutriva una profonda convinzione circa la possibilità di identificare stati mentali e processi neurofisiologici, auspicando, al contempo, un superamento di quell'atteggiamento di sfiducia nei confronti del cerebrale promosso, in ambito umanistico, da quelle teorie e discipline che, incapaci di integrare gli ultimi risultati delle ricerche scientifiche all'interno del proprio quadro concettuale, si ostinavano a proclamare l'irriducibilità del pensiero al suo

[1] J. P. Changeux, *L'uomo neuronale* (1983), tr. it. Feltrinelli, Milano 1983, p. 8. Per una disamina di tali scoperte si veda, oltre a *L'uomo neuronale*, anche: S. Finger, *Origins of neuroscience. A history of Explorations into Brain Function*, Oxford University Press, Oxford-New York 1994.

[2] Il termine "neuroscienze" venne coniato, nel 1962 dal neurofisiologo F. O. Schmitt che istituì, nello stesso anno, il primo grande progetto di ricerca al riguardo, il Neurosciences Research Program, presso il Massachussets Institute of Tecnology. L'intento di Schmitt non era quello di dar vita a un semplice laboratorio ma di creare un programma di ricerca interdisciplinare, volto a riunire attorno a sé le diverse scienze fisiche, biologiche e neurali, con l'obbiettivo comune di comprendere le relazioni sussistenti tra mente, cervello e comportamento. A seguito di tale iniziativa venne istituita, nel 1969 – anno con cui si suole identificare l'inizio delle neuroscienze come disciplina autonoma – la Society for Neuroscience, il cui ruolo risulta ancora oggi decisivo. Cfr. J. Braslow, M. Meldrum, R. Selya, *Celebrating 50 years of neuroscience progress. A History of the Society for Neuroscience*, ed. by the Society for Neuroscience, Washington D. C. (WA) 2021 rinvenibile online: https://www.sfn.org/about/history-of-sfn/1969-2019

substrato materiale[3]. Eppure, appena due anni prima rispetto alla pubblicazione de *L'Uomo neuronale*, nel corso della discussione seguita alla sua presentazione *Les progrès des sciences du système nerveux concernent-ils les philosophes?*, esposta nel 1981 presso la Société française de philosophie, Changeux aveva trovato non poche difficoltà nel rispondere alle incalzanti questioni poste dall'epistemologo Georges Canguilhem. Per quest'ultimo non si trattava di contestare il sapere dei neurofisiologi, quanto di sottolineare l'impossibilità, da parte della neurofisiologia cerebrale a lui contemporanea, di poter risolvere o eliminare la «questione fondamentale in filosofia, quella della presenza vivente al mondo»[4]. Secondo Canguilhem cioè, la neurofisiologia molecolare non avrebbe mai potuto rispondere alla domanda relativa a «dove situare nel cervello, la coscienza della situazione del mondo resa possibile dal cervello»[5]. Similmente, qualche decennio più tardi, sotto l'influsso degli studi inerenti alla plasticità cerebrale, la filosofa Catherine Malabou, pur avendo fatto propria la lezione di Changeux, avrebbe affermato: «Anche se molte cose sono cambiate, anche se le neuroscienze sono diventate effettivamente discipline di punta […] l'uomo neuronale

[3] «L'identificazione di avvenimenti mentali con eventi fisici non si presenta dunque in nessun caso come una presa di posizione ideologica, ma semplicemente come l'ipotesi di lavoro più ragionevole e soprattutto più fruttuosa […] Le possibilità legate al numero e la diversità delle connessioni nel cervello dell'uomo sembrano effettivamente sufficienti per rendere conto delle attività umane. La separazione fra attività mentali e neuronali non si giustifica. Ormai, a che pro parlare di "Spirito"? Ci sono soltanto due "aspetti" di un solo e identico evento che si potranno descrivere con termini presi a prestito sia dal linguaggio dello psicologo (o dell'introspezione) sia da quello del neurobiologo», J.P. Changeux, *L'uomo neuronale*, cit., p. 320.

[4] G. Canguilhem, *Les progrès des sciences du système nerveux concernent-ils les philosophes ? – Interventions* (1981), in G. Canguilhem, *OEuvres complètes*, vol. 5: Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995), Vrin, Paris 2018, pp. 933-938, p. 935, (mia traduzione), ove è possibile rinvenire, inoltre, il testo della conferenza tenuta da Changeux corrispondente all'Annexe IX (pp. 1397-1414) dello stesso volume.

[5] *Ibid.*, p. 934.

non ha ancora una coscienza»[6]. Con ciò la pensatrice non intendeva negare che esistessero delle funzioni cerebrali in grado di mostrare l'intima connessione tra le strutture biologiche e la storia personale di un individuo – ossia i diversi tipi di plasticità neuronale – quanto evidenziare l'impossibilità, da parte dei neuroscienziati, di poter restituire un'immagine neutra, e dunque priva di impliciti presupposti politici e ideologici, del nostro cervello. In altri termini, anche per Malabou il punto della questione non risiedeva tanto nel negare la supposta continuità tra piano mentale e piano neuronale, quanto nel contestare che la certezza di tale continuità potesse assumere i tratti di un postulato scientifico e non, invece, quelli di una «posizione filosofica ed epistemologica»[7]. È alla luce di tali considerazioni e in virtù del riconoscimento dell'intensa diffusione e della presenza oramai onnipervasiva di quelle pratiche e discipline di matrice neurologica che attualmente dominano il panorama scientifico e culturale globale, che il presente contributo intende prendere le mosse[8].

---

[6] C. Malabou, *Cosa fare del nostro cervello?* (2004), tr. it. Armando editore, Roma 2007, pp. 10-11.

[7] *Ibid.*, p. 78.

[8] Che oggigiorno si assista ad una sorta di "neurocentrismo" – ovvero a quel tipo di pensiero che ha come presupposto l'idea secondo cui «la descrizione delle strutture, degli stati e dei processi nel/del cervello non sia solo necessaria, ma anche sufficiente per spiegare in modo adeguato gli stati e i processi mentali, nonché i comportamenti ad essi associati», C. Halberg, Neurosexism, *Neurofeminism, and Neurocentrism. From Gendered Brains to Embodied Minds*, in «NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research», III, 31, 2022, pp. 279-291, 282 – è qualcosa che è facilmente riscontrabile osservando quante discipline, attualmente, hanno come prefisso la locuzione "neuro-". Si parla, infatti, non solo di neuroscienze, ma anche di neuropsicologia, di neuroetica, di neuroeconomia – di cui il nudging rappresenta, forse, l'esempio più lampante – di neuromarketing, di neurofilosofia e perfino di neuro-legge, ovvero di diritto legato alla neurotecnologia. Per un'adeguata esposizione del problema si consulti il fondamentale: N. Rose, J.M. Abi-Rached, *Neuro. The New Brain Sciences and the Management of the Mind*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2013, pp. 1-23. Per quanto riguarda, invece, l'origine del termine "neurocentrismo", coniato dal filosofo tedesco Markus Gabriel per riferirsi all'assunto di base secondo cui «il sé è il cervello», cfr. M. Gabriel, *I am not a Brain: Philosophy of mind for the 21st Century*, Polity, 2015.

Nello specifico, si tratterà di instaurare un "legame plastico" tra le due prospettive[9], attuando una rilettura epistemologica del pensiero di Malabou a partire da alcuni concetti elaborati da Georges Canguilhem, con l'obbiettivo, non solo di mettere in evidenza la rilevanza che l'epistemologia storica francese continua a rivestire nel dibattito contemporaneo, ma anche di vagliare l'ipotesi secondo cui è solamente ripensando la plasticità come categoria – nel senso proposto da Cesaroni[10] – che è possibile restituire l'autentico significato di una riflessione volta a riarticolare la relazione tra filosofia e biologia.

2. *Malabou epistemologa?*

Che la legittimità di una rilettura epistemologica del pensiero di Malabou possa fondarsi più che sul semplice interesse per tematiche affini a quelle trattate da Canguilhem, lo dimostrano – tra le altre cose – quei luoghi in cui la filosofa si avvale, nel corso della sua produzione, di nozioni impiegate dall'epistemologo francese. Sebbene esigue, le citazioni riportate dalla pensatrice non compaiono casualmente, anzi si potrebbe dire che esse giochino un ruolo decisivo nell'articolazione del suo pensiero, tanto rispetto all'elaborazione del concetto di plasticità, quanto in relazione alla possibilità di costituire un nuovo approccio concettuale alla scienza. È all'altezza dell'introduzione de *L' Avenir de Hegel*, nell'intento di spiegare la peculiare modalità con cui illustrare la plasticità stessa del concetto di plasticità e di conferire così a tale nozione il ruolo di schema o figura operativa, che Malabou, infatti, scrive:

[9] Con plasticità si intende il movimento del dare, del ricevere e del distruggere la forma, concetto cardine della filosofia di Catherine Malabou, che trova la propria genesi ne *L' Avenir de Hegel*. Un legame plastico, in questo senso, non si configura come una semplice relazione tra due elementi tra loro eterogenei ed equiparabili, bensì come un rapporto trasformativo tra termini tra loro irriducibili. Cfr. C. Malabou, *L' Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Vrin, Paris 1996; Id., *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, Éditions Léo Scheer, Paris 2004.

[10] P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem,* Quodlibet, Macerata 2020.

> In tal senso, il futuro del concetto di plasticità sarà esso stesso in gioco. La sua validità dipende dal successo di un'operazione epistemologica che si avvicina, per metodo, a quella definita da Georges Canguilhem in termini ormai celebri: "Lavorare [travailler] un concetto è farne variare l'estensione e la comprensione; generalizzarlo con l'incorporazione di tratti d'eccezione, esportarlo fuori dalla sua regione d'origine, prenderlo come modello o al contrario cercargli un modello, in breve conferirgli progressivamente, con trasformazioni regolate, la funzione di una forma.[11]

Nonostante la citazione riportata dalla filosofa faccia riferimento alla peculiare modalità d'istruzione concettuale propria delle pratiche scientifiche per come descritta da Bachelard e da Canguilhem[12], essa risulta nondimeno fondamentale per mostrare il senso dell'incessante rielaborazione a cui Malabou sottopone il concetto di plasticità, che dall'ambito strettamente estetico finirà per assumere i tratti di un vero e proprio principio ontologico oltre che epistemologico. Lungi dal costituire solamente quello strumento ermeneutico atto a riarticolare il rapporto tra natura e cultura, tra universale e singolare e aprire così il sistema hegeliano al proprio avvenire, la plasticità si configura, infatti, come l'esito di un processo di reinterpretazione costante fatto anch'esso di allargamenti, di spostamenti dal campo d'origine e di attribuzione di modelli. Se ne *Le change Heidegger* Malabou getta le basi per la

[11] G. Canguilhem, *Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard*, in G. Canguilhem-D. Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, tr. it. Jaca Book 1997, p. 89, citato in C. Malabou, *L' Avenir de Hegel*, cit., p. 19.

[12] Per entrambi gli epistemologi, infatti, la scienza non istruirebbe i propri concetti linearmente e una volta per tutte, ma procederebbe per rotture, spostamenti e problematizzazioni, avvalendosi, al contempo, di generalità in grado di rilanciare il senso del problema o di costituire dei veri e propri ostacoli epistemologici. Sulla differenza tra la concezione epistemologica di Bachelard e quella di Canguilhem si veda: E. Castelli Gattinara, *Georges Canguilhem e Gaston Bachelard: quale storia per quale epistemologia?*, in F. Lupi, S. Pilotto (a cura di), *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 31-55.

costituzione di un materialismo immanente fondato sull'intrinseca trasformabilità e finitezza del reale, attuando così una vera e propria acutizzazione ontologica di tale nozione, è ne *La plasticità al tramonto della scrittura*[13], che la studiosa, attribuendo alla plasticità il ruolo di schema motore della nostra epoca, invalidante quello derridiano di scrittura, rende tale concetto lo strumento esegetico più utile per comprendere non solamente le trasformazioni che caratterizzano il nostro ordine economico e sociale, ma parimenti l'organizzazione del vivente stesso. Le più recenti scoperte scientifiche per Malabou dimostrano come non sia più possibile concepire quest'ultima alla luce di concetti quali quello di iscrizione, di programma o di codice. La capacità dell'organismo di modificare la propria struttura non solo a partire da quanto contenuto nel DNA, ma anche in virtù della propria esperienza, mostra, infatti, come il registro più adeguato per intendere tale attività di auto-organizzazione sia quello della forma, dello schema, dell'immagine[14]. In questo senso, è in opere come *Cosa fare del nostro cervello?* e *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, che la plasticità e l'epigenesi divengono quelle istanze in grado non solo di rispecchiare la struttura organizzativa del vivente ma anche di costituire quel paradigma di razionalità a partire da cui riarticolare il rapporto tra empirico e trascendentale. La possibilità di una riflessione del cervello su se stesso e la capacità del vivente di trasformarsi, integrando entro di sé le modificazioni subite a partire dal suo rapporto con l'ambiente, consentono alla filosofa di destituire quel paradigma genetico-fondativo – alla base tanto delle cosiddette interpretazioni preformazioniste del pensiero kantiano, quanto del neodarwinismo mentale – e di esporre così il trascendentale alla contingenza delle sue trasformazioni[15]. Parallelamente allo studio di tali

[13] Cfr. C. Malabou, *La plasticità al tramonto della scrittura. Dialettica, distruzione, decostruzione* (2005), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2023, pp. 49-52 e pp. 109-113.
[14] *Ibid.*, p. 112.
[15] Cfr. C. Malabou, *Divenire forma. Epigenesi e razionalità* (2014), tr. it. Meltemi, Milano 2020.

scoperte e all'elaborazione del concetto di plasticità, emerge, inoltre, l'esigenza sempre più forte per Malabou, di ripensare un nuovo rapporto tra la filosofia e le scienze della vita. È proprio discutendo della prospettiva di Changeux e auspicando un superamento di quella divisione tra campi del sapere, rappresentata da un lato dai filosofi, sostenitori dell'irriducibilità del pensiero ai processi neurofisiologici, e dall'altro dai neurobiologi, incapaci di avviare una seria riflessione sulla nuova forma di soggettività dischiusa dalla scoperta della plasticità, che la pensatrice scrive: «è giunto il momento di costruire un nuovo approccio concettuale alla scienza che si appoggi, ridistribuendole, sulle risorse congiunte del materialismo e della dialettica»[16]. Qualche anno più tardi, nel tentativo di chiarire ulteriormente le modalità di questo nuovo approccio al sapere scientifico, in un'intervista affermerà:

> È quindi necessario gettare le basi di un dialogo, chiedere alla biologia contemporanea il "permesso", per prendere in prestito un'espressione di Canguilhem, di identificare i suoi "concetti filosofici fondamentali". Ma che cos'è un concetto biologico? È una questione, come spiega ancora Canguilhem, di una nozione sulla via di diventare "un modo universale e obbligatorio di apprendere l'esperienza e l'esistenza degli esseri viventi" e che si costituisce così come "un modo universale e obbligatorio di apprendere l'esperienza e l'esistenza degli esseri viventi.[17]

Anche a quest'altezza, dunque, il ricorso della pensatrice alle espressioni impiegate dall'epistemologo risulta decisivo. Eppure, per quanto rilevanti possano apparire tali citazioni, esse non sembrano sufficienti per

[16] C. Malabou, *La Chambre du Milieu: De Hegel aux Neurosciences*, Hermann, Paris 2009, p. 237.

[17] B. Bahndar, C. Malabou, J. Goldberg-Hiller, *Interview with Catherine Malabou*, in B. Bhandar, J. Goldberg-Hiller (a cura di), *Plastic Materialities. Politics, Legality and Metamorphosis in the work of Catherine Malabou*, Duke University Press, Durham-London 2015, pp. 294-295, ove Malabou cita: G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1965), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2024, p. 85 e p. 131.

legittimare totalmente una rilettura epistemologica del pensiero di Malabou. Anzitutto perché è lei stessa, nella medesima intervista, poco prima di pronunciare un simile enunciato, in risposta alla domanda circa la possibilità di considerare tutti i modelli scientifici delle forme di ideologia e quella di stabilire fino a che punto una scoperta o un modello debbano essere solidi per permettere alla scienza di rimettere in discussione il pensiero filosofico, ad affermare di non considerarsi affatto un'epistemologa e di non possedere alcuna teoria complessiva in grado di comprendere tali relazioni[18]. In secondo luogo, perché se è vero, come riporta Cesaroni, che il compito dell'epistemologo non risiede nella creazione di concetti, né tantomeno nella produzione di un'ontologia a partire dalla quale giudicare dell'effettiva aderenza o meno della scienza alla realtà, bensì in quello di elaborare categorie grazie a cui illustrare l'operatività delle scienze all'interno di ciascun campo epistemico e preservarne così la normatività[19], allora risulta quantomeno problematico conciliare la visione ontologica proposta da Malabou con la concezione epistemologica di Canguilhem. La situazione si aggrava ulteriormente, poi, se si tiene in considerazione il fatto che, per la maggior parte degli interpreti, la plasticità sarebbe un principio primariamente ontologico e non epistemologico[20]. Per quanto si possa incorrere in simili obiezioni, vi

[18] B. Bahndar, C. Malabou, J. Goldberg-Hiller, *Interview with Catherine Malabou*, cit., p. 291.
[19] Cfr. P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., pp. 23-40 e pp. 111-113. Si avrà modo di tornare successivamente su tali termini.
[20] Cfr. T. Wormald, *Sculpted Selves, Sculpted Worlds: Plasticity and Habit in the Thought of Catherine Malabou*, Electronic Thesis and Dissertation Repository. 2398, 2014, p. 2 (https://ir.lib.uwo.ca/etd/2398) in cui lo studioso afferma: «Seguendo fino alle sue estreme conseguenze l'argomentazione di Malabou a favore di un'ontologia della plasticità, ciò che sostengo è che la plasticità, di per sé, è un principio puramente ontologico, privo di qualsiasi connotazione positiva o valore normativo positivo». Cfr. anche quanto affermato dal curatore italiano de *La plasticità al tramonto della scrittura*, Domenico Licciardi, per il quale la plasticità corrisponderebbe ad un «nuovo schematismo (ontologico e non epistemologico)», C. Malabou, *La plasticità al tramonto della scrittura*, cit., p. 9.

sono tuttavia degli ulteriori passi, nella produzione della filosofa, che paiono suggerire la possibilità di giungere a conclusioni differenti e che se integrate con alcune nozioni cardine del pensiero di Canguilhem, risultano non solo utili ad illuminare il senso dell'operazione condotta da Malabou, ma parimenti a gettare le basi per la costituzione della plasticità come categoria epistemologica.

3. *Il cervello e il pensiero o la coscienza del cervello*

Sebbene dissimili per presupposti e intenti, la critica della ragione neurobiologica attuata da Malabou in testi come *Cosa fare del nostro cervello?* e *Le Chambre du Milieu*, e le affermazioni avanzate da Canguilhem nella sua conferenza intitolata *Le cerveau et la pensée*[21], paiono i luoghi più proficui a partire da cui attuare una rilettura epistemologica della prospettiva malabouiana. Per quanto, infatti, i due autori non sembrino accordare la medesima funzione al cervello e alle sue potenzialità trasformative, essi convergono tuttavia nel denunciare l'inconsistenza epistemologica di quelle posizioni volte a postulare un'immediata identità tra piano mentale e piano neuronale e paiono parimenti condividere le medesime preoccupazioni circa gli effetti politici di tale identificazione. Da un lato Canguilhem, attraverso una disamina storico-culturale della teoria delle localizzazioni cerebrali, giunge a mostrare l'inconsistenza teoretica di tutte quelle discipline che, sulla scia della frenologia di Gall, intendono «ridurre l'attività della creazione intellettuale a effetto di processi fisici completamente oggettivabili»[22]. Tanto le neuroscienze che la psicologia cognitiva e le più recenti teorie comportamentiste, identificando il pensiero nel cervello e avvalendosi di

[21] Canguilhem tenne tale intervento nel dicembre del 1980, nell'ambito di una conferenza per il M.U.R.S presso l'Università *La Sorbonne* di Parigi. Cfr. G. Canguilhem, *Le cerveau et la pensée* (1980), in *OEuvres complètes*, vol. V, a cura di C. Limoges, Parigi 2018, pp. 895–932, tr. it. in G. Canguilhem, *Scritti filosofici*, a cura di A. Cavazzini, Milano 2004, pp. 35–56.

[22] A. Cavazzini, *Per una filosofia critica: lettura di Georges Canguilhem*, in A. Cavazzini (a cura di), *Scritti filosofici*, cit., p. 16.

metafore di tipo macchinico per descrivere il funzionamento cerebrale, farebbero risalire il carattere simbolico del linguaggio e quello creativo dell'attività intellettuale al calcolo e alla creazione di connessioni di elementi già dati. Esse, perciò, non sarebbero in grado, secondo l'epistemologo, né di comprendere la peculiare natura del senso in quanto «riferimento a»[23], né di concepire come non si possa dare creazione senza la «coscienza di un vuoto logico, senza tensione verso un possibile, senza il rischio di ingannarsi». Senza riconoscere, dunque, che inventare un teorema o formulare una nuova teoria – lungi dal poter essere ridotte all'esito di un calcolo o a un insieme di nessi causali che, come tali, non farebbero che replicare quanto contenuto nelle loro premesse, riproducendo, così, un ordine già costituito – significa, piuttosto, «creare informazione, perturbare le abitudini di pensiero, lo stato stazionario di un sapere»[24], intenzionare qualcosa di irriducibile al già dato, trasformandolo. La pretesa riduzionistica di tali conoscenze e le loro applicazioni pratiche, inoltre, lontane dal poter essere considerate solamente degli strumenti atti al miglioramento delle condizioni di vita umane, fornirebbero, per Canguilhem, ai poteri, la base per la creazione di tecniche miranti, in ultima istanza, al disciplinamento del comportamento e alla normalizzazione del pensiero[25]. Ricondurre il pensiero ad un

[23] «Parlare è significare, dare ad intendere, perché pensare è vivere nel senso. Il senso non è relazione tra…, è *relazione a*…Ecco il motivo per cui sfugge ad ogni riduzione che cerca di localizzarlo in una configurazione organica o meccanica» (C. Canguilhem, *Scritti filosofici*, cit., pp. 50-51).

[24] *Ibid.*, p. 45

[25] «È certo che tutti noi ci vantiamo di pensare, e molti vorrebbero sapere come succede che ci capita di pensare come pensiamo. Ma sembra proprio che la questione abbia cessato di essere puramente teorica. Perché ci sembra di capire che sono sempre più numerosi i poteri che sono interessati al nostro potere di pensare. E pertanto se noi cerchiamo di sapere come accade che pensiamo nel modo in cui pensiamo, è allo scopo di difenderci contro l'istigazione, dichiarata o sorniona, a pensare come si vorrebbe che noi pensassimo» (*ibid.*, p. 35). Per un approfondimento cfr. A. Canesso, *Politiche del sapere psicanalitico: Canguilhem lettore di Freud*, in «Scienza e Politica», XXXIII, 64, 2021, pp. 91-110.

insieme di processi interamente oggettivabili, infatti, conduce all'eventualità di una sua manipolazione, aprendo al contempo la possibilità, per alcune pratiche aliene al sapere scientifico, di appropriarsi di metafore e di modelli euristici impiegati dagli scienziati, al fine di legittimare l'avvento e la diffusione di dispositivi volti alla regolazione dei rapporti sociali[26]. A tali forme di riduzionismo, Canguilhem oppone una concezione del pensiero fondata sulla «coscienza di sé nella presenza - al -mondo»[27] e affida alla filosofia non solo il compito di smascherare le pretese ideologiche di una scienza come la psicologia, che vorrebbe «rendere conto del tutto»[28], ma parimenti di «difendere l'Io come rivendicazione inalienabile di presenza-sorveglianza», attribuendogli, quindi, una funzione critica[29]. Per l'epistemologo, infatti, non si tratterebbe di preservare qualcosa come un'interiorità, o di produrre una rappresentazione dell'io che si vorrebbe pura e disincarnata – posizione, questa, propria delle cosiddette teorie spiritualiste – quanto, piuttosto, di affidare alla possibilità di de-centramento della soggettività e all'auto-riflessività dell'io filosofico il compito di costituire quella capacità di "riserva" e di "rilancio" in grado di attuare una vera e propria «sospensione dell'acquiescenza, dell'adesione, dell'aderenza». In questo senso per il filosofo, uscire dalla propria riserva «significa farlo col proprio cervello», opponendosi, quindi, «ad ogni intervento estraneo sul cervello mirante a privare il pensiero del proprio potere di riserva in ultima istanza»[30]. D'altro canto, sebbene Malabou sembri accordare una

[26] Si veda la critica alla celebre metafora del cervello-calcolatore e alla sua appropriazione da parte dei settori dell'industria informatica, condotta da Canguilhem, *ibid.*, pp. 42-45 e parimenti la critica a quelle teorie del condizionamento elaborate da Pavlov e da Skinner, *ibid.*, pp. 48-49.

[27] *Ibid.*, p. 53.

[28] *Ibid.*, p. 54. Sul concetto di ideologia scientifica si veda: G. Canguilhem, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* (1977), a cura di E. Marra, Mimesis, Milano 2025.

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, p. 55.

maggiore rilevanza al ruolo del cervello e alle conoscenze in campo neuroscientifico e biologico, rintracciando proprio nei concetti di plasticità sinaptica e di epigenesi, degli elementi utili a criticare il neurocentrismo dominante, ella nondimeno pare avvalersi di alcuni elementi epistemologici per perseguire tale fine. In effetti, è proprio nella prefazione al suo *Cosa fare del nostro cervello?* che la studiosa descrive la propria operazione come un vero e proprio «esercizio di epistemologia critica»[31], teso da un lato a mostrare l'unilateralità di tutte quelle posizioni filosofiche che, ignare delle attuali scoperte scientifiche, si compiacciono di opporre, al dilagare degli approcci cognitivi, ancora una volta, forme di spiritualismo o di idealismo oramai superate; dall'altro a sottolineare l'ingenuità di tutti quegli scienziati che, nel sancire la sostanziale identità tra mentale e neuronale e nel concepire l'uomo neuronale come un semplice prodotto, non si avvedrebbero dell'intrinseco carattere, ad un tempo, politico ed ideologico, di tale costrutto[32]. Per Malabou, cioè, non si tratterebbe più di «chiedersi se il cervello e la coscienza siano una sola ed unica cosa», quanto, piuttosto, di produrre quella «coscienza del cervello», istanza, ad un tempo, critica, filosofica, scientifica e politica, capace di dischiudere una nuova forma di soggettività e di restituire all'uomo il senso della sua libertà d'azione[33]. Proprio lo studio dei tre diversi tipi di plasticità neuronale consentirebbe, infatti, di rivelare come da una parte, il cervello, in quanto organo programmato per aprirsi alla sua stessa storicità, ovvero all'esperienza individuale, sia in buona parte ciò che ne facciamo di esso; dall'altra, di disvelare l'intimo legame che quest'ultimo intrattiene con la politica. Dal momento in cui il cervello si presenta come l'istanza direttrice di ogni individuo, ogni descrizione atta a mostrarne il funzionamento non può in alcun modo prescindere da un'analisi politica. In quest'ottica per Malabou, il punto comune tra il neuronale e il politico

[31] C. Malabou, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 23.
[32] *Ibid.*, p. 22. Cfr. anche C. Malabou, *Pour una critique de la raison neurobiologique*, in *La Chambre du Milieu*, cit., pp. 231-240.
[33] C. Malabou, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 9.

diviene la messa in crisi della centralità. Nonostante gli studi sulla plasticità abbiano da tempo dismesso l'immagine di un cervello rigido e statico, evidenziando il carattere obsoleto di tutte quelle «rappresentazioni tradizionali», divenute dei veri e propri «ostacoli epistemologici»[34] - prima fra tutte quella del cervello-computer, che assimila il cervello a un centro e l'organizzazione cerebrale a un processo di centralizzazione – allo stesso tempo essi sembrano, tuttavia, aver prodotto una nuova immagine del potere contemporaneo: quella della flessibilità. L'architettura cerebrale, infatti, si compone di decine di miliardi di reti neuronali, denominate assemblee o popolazioni di neuroni, in grado di cooperare tra di loro in maniera delocalizzata, adattandosi e modificando, all'occorrenza, la loro efficacia sinaptica. Allo stesso modo, per la filosofa, si assisterebbe oggigiorno ad un tipo di potere – particolarmente presente nell'organizzazione del lavoro manageriale – delocalizzato, flessibile, reticolare, dotato di un'elasticità organizzativa in cui il centro sembra essere scomparso, capace, al contempo, di dar vita a forme di sfruttamento inedite e di produrre nuove istanze normalizzanti atte a rendere l'individuo un soggetto flessibile, adattivo, docile e altamente performante[35]. Per opporsi a tale paradigma Malabou tenta, dunque, di elaborare un altro tipo di plasticità, denominato «plasticità-legame»[36], in grado non solo di costituirsi come quell'istanza critica atta a interpretare il passaggio dal mentale al neuronale in termini trasformativi, ma anche di formare un nuovo tipo di soggettività plastica capace di resistere all'imperativo della flessibilità promosso dall'ordinamento mondiale. Per la pensatrice, infatti, non sarebbe

[34] *Ibid.*, p. 44. Come ricorda Malabou: «*la plasticità funzionale del cervello distrugge la sua funzione di organo centrale* e genera l'immagine di un *processo fluido*, presente dappertutto e in nessun luogo, che mette in contatto l'interno con l'esterno sviluppando un principio *interno* di cooperazione, di aiuto reciproco e di riparazione e un principio *esterno* di adattamento e di evoluzione» (*ibid.*, p. 52).
[35] *Ibid.*, pp. 56-73.
[36] *Ibid.*, p. 92.

possibile, come sostengono Damasio e Ledoux, far derivare il sé cosciente dal proto-sé neuronale e articolare, in tal modo, il passaggio dal neuronale al mentale in termini puramente scientifici, senza ricorrere, al contempo, a metafore o a ipotesi interpretative di qualche genere. Rinunciare a elaborare lo schema ermeneutico capace di rendere conto di tale passaggio, e non riconoscerne la necessaria dimensione «metaneurobiologica»[37], comporterebbe, difatti, il rischio di una vera e propria ricaduta nell'ideologia, in particolare in quella veicolata dal neodarwinismo mentale[38]. Allo stesso tempo, secondo Malabou, tali approcci non riuscirebbero a rendere conto della «reale dialettica dell'autocostituzione del Sé»[39], perché incapaci di comprendere l'autentico significato del carattere distruttivo della plasticità[40]. Per la filosofa, infatti, sarebbe proprio la capacità di dissoluzione della forma a costituire il cuore pulsante dell'identità, un'identità capace di sussistere solo attraverso la lotta contro la propria autodistruzione. In questo senso, la plasticità del sé implicherebbe un'inevitabile scissione e una ricerca di equilibrio tra il mantenimento di una costanza e l'esposizione alla propria accidentalità e alterità, costituendosi come una vera e propria forma di resistenza nei confronti dell'opposizione tra costanza e creazione, in grado di aprire le porte alla trasformazione[41]. L'autocostituzione del sé, dunque, non sarebbe in alcun modo concepibile come il prodotto di un semplice adattamento, proprio perché la flessibilità non comporta alcuna

[37] *Ibid.*, p. 87.

[38] Secondo questa teoria, solamente le connessioni neuronali in grado di sopravvivere sarebbero considerate le migliori e le più adeguate. All'interno del Sé agirebbe, così, un processo di selezione derivante da una flessibilità originaria, capace di plasmare la personalità.

[39] *Ibid.*, p. 92.

[40] Al riguardo si veda anche C. Malabou, *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice* (2009), tr. it. Meltemi, Milano 2019; Id., *Les nouveaux blessés*, Bayard Editions 2007.

[41] *Ibid.*, p. 94.

creatività[42]. L'individuo plastico, di conseguenza, diverrebbe colui che è capace di opporsi alla cultura dominante e di mostrare, al contempo, come possa esistere un altro mondo, un mondo in cui il cervello non si costituisce più come il mero riflesso della realtà socio-economica, ma come un'istanza dialettica grazie alla quale illuminare la natura contraddittoria del pensiero[43]. Del resto, è la componente dialettica dell'identità a radicarsi nel suo stesso funzionamento biologico e neuronale sottoforma del rapporto contraddittorio tra il mantenimento di un sistema, o la sua omeostasi, e la capacità di innovare il sistema stesso, o "auto-generazione", un rapporto che si esplica anche nei termini di uno scambio energetico. In effetti, è proprio la capacità del vivente di far esplodere, e quindi, di liberare, riserve di energia nei muscoli, a consentirgli di passare all'azione. In quest'ottica per Malabou, soltanto una vera e propria «esplosione ontologica» può rendere possibile il passaggio dal neuronale al mentale, un passaggio che, lungi dal poter assumere i tratti di una continuità lineare, implica piuttosto una «trasformazione» di un piano nell'altro «a partire dal loro vicendevole conflitto»[44]. Produrre la coscienza del cervello, significa, allora, divenire coscienti della tensione intrinseca tra naturalità e intenzionalità, una tensione che svela e rileva l'unilateralità, tanto di quelle posizioni che intendono naturalizzare la mente e i processi cognitivi, quanto di coloro che sanciscono il carattere perfettamente trascendentale del pensiero.

Alla luce di quanto affermato, si ritiene di conseguenza possibile assimilare la posizione filosofica di Malabou e quella epistemologica di Canguilhem a partire da almeno due ordini di considerazioni. Anzitutto perché entrambi i pensatori accordano tanto al pensiero che alla plasticità, un carattere creativo, capace in qualche modo di istituire una

[42] «La flessibilità, che non prova alcuna reale tensione tra staticità ed evoluzione, ma li confonde in una pura e semplice logica di imitazione e di prestazione, non è creatrice. Essa è riproduttrice e normativa» (*ibid.*, p. 95).
[43] *Ibid.*, p. 108.
[44] *Ibid.*

discontinuità, in quella presunta continuità tra mentale e neuronale promossa dalle neuroscienze. In secondo luogo, perché entrambi vedono nell'auto-riflessività propria della soggettività e nella sua capacità di de-centramento e di distruzione un vero e proprio fattore di resistenza e di disobbedienza nei confronti di quei poteri che, avvalendosi di quelle discipline di matrice neurologica per giustificare il proprio operato, produrrebbero istanze di normalizzazione volte a far aderire l'individuo all'ordine costituito. Se Canguilhem insiste sul carattere del senso quale "riferimento a" e su quel "vuoto logico" e su quella "tensione verso il possibile" propri della creazione intellettuale, irriducibili, dunque, alla possibilità di calcolare e creare connessioni a partire da elementi già dati; parimenti Malabou, nel criticare le posizioni di Changeux e di Damasio, mostra l'impossibilità di appiattire il senso alla capacità del cervello di mappare sé stesso[45]. Solamente lo spazio aperto dalla non coincidenza immediata tra pensiero e cervello consente, dunque, ad entrambi i pensatori di affidare alla soggettività filosofica il compito di elaborare una vera e propria critica nei confronti dell'indebito utilizzo di concetti e di metafore derivanti dall'ambito psicologico e neuroscientifico. Se, inoltre, l'epistemologo attribuisce alla funzione soggettiva di presenza-sorveglianza la capacità di resistere alle pretese ideologiche di una scienza quale la psicologia e, al contempo, di costituire una riserva intesa come «possibilità costante di fuoriuscita da sé»[46], e di sospensione dell'aderenza; allo stesso modo Malabou vede nel carattere distruttivo della plasticità quella risorsa a partire da cui elaborare una forma di soggettività capace di aprirsi all'accidentalità delle sue trasformazioni e di interrompere, così, quell'adesione al paradigma della flessibilità promosso dal neodarwinismo mentale. In questo senso, per quanto la posizione di Canguilhem differisca da quella di Malabou, si ritiene

[45] *Ibid.*, pp. 205-209. Si veda anche l'interessante articolo di Ian James che articola un confronto tra Canguilhem e Malabou a partire dal concetto di "vuoto". Cfr. I. James, *(Neuro)plasticity, Epigenesis and the void*, in «Pharresia», 25, 2026, pp. 1-19.

[46] A. Canesso, *Politiche del sapere psicanalitico*, cit., p. 110.

nondimeno possibile affermare che produrre la coscienza del cervello a partire da concetti biologici coincida, in parte, con l'attuazione di una vera e propria sorveglianza epistemologica su di essi.

4. *Conclusione: la plasticità come categoria*

Si è visto come, nonostante la concezione ontologica di Malabou impedisca un'autentica rilettura del suo pensiero in termini epistemologici, nondimeno tale rilettura risulterebbe possibile proprio a partire dall'assimilazione tra plasticità e sorveglianza. Sebbene dissimili, infatti, sia l'elaborazione di un'istanza quale la «plasticità-legame», sia la rivendicazione della funzione soggettiva della presenza-sorveglianza, permetterebbero a entrambi i pensatori di criticare tanto quelle forme di riduzionismo promosse dalle neuroscienze e dalla psicologia cognitiva, quanto la pretese, di quelle teorie spiritualiste, di preservare una forma di interiorità totalmente disincarnata. Tanto per Canguilhem che per Malabou, infatti, l'autoriflessività propria della soggettività e la possibilità di quest'ultima di giudicare della propria esistenza si radicherebbero nella vita stessa. In questo senso, proprio tale affinità avrebbe condotto alcuni interpreti a mettere in relazione la modalità con cui Canguilhem stesso sviluppa e concepisce la normatività dell'organismo vivente all'altezza de *Il normale e il patologico*[47] e il modo in cui Malabou riprende implicitamente l'argomentazione di quest'ultimo a partire dallo studio sulla plasticità cerebrale. Secondo Rand, ad esempio, così come il vivente normativo, anche l'organismo plastico sarebbe in grado di dare forma, tanto al proprio ambiente che al proprio corpo, attraverso l'istituzione di norme grazie alle quali perpetuare la propria attività. Tuttavia, secondo lo studioso, quella dell'epistemologo francese rimarrebbe una posizione ancorata ad una forma di kantismo, incompatibile con quella della filosofa. La normatività stessa, infatti, lungi dal poter essere ricondotta ad un piano naturale immanente, pena la sua ricaduta nel normato, si istituirebbe su

[47] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1998.

un piano interamente formale e, quindi, extra-naturale. Anche le norme in quanto giudizi di valore e non di fatto, non potrebbero «essere trovate come tali nella natura»[48]. Non solo, la normatività organica verrebbe ad assumere il valore di un vero e proprio fine in sé, identificando così l'autonomia del soggetto vivente con quella del soggetto morale. Inoltre, l'organismo di Canguilhem, pur potendo ricevere nuovi contenuti, derivanti, ad esempio, da una serie di cambiamenti naturali, non potrebbe in alcun modo cambiare forma, essendo quest'ultima costituita dalla normatività, pena la sua stessa distruzione. Per Malabou, invece, l'organismo può dare e ricevere una forma e, dunque, cambiare ciò che è ed esporsi così «alla trasformazione della propria normatività»[49], ma può parimenti distruggersi. Solo la concezione della filosofa francese, quindi, secondo lo studioso sarebbe in grado di ricondurre la normatività all'interno della natura. Per quanto il saggio di Rand offra, dunque, elementi sicuramente preziosi per avviare un serio confronto tra Canguilhem e Malabou, esso, tuttavia, risulta insufficiente per attuare un simile obbiettivo per almeno due ragioni. In primo luogo, lo studioso, non coglierebbe la specificità dell'operazione epistemologica attuata dalla filosofa. La prospettiva di Malabou, come si è detto, non si limita infatti alla proposta di una concezione ontologica basata sull'intrinseca trasformabilità del reale, ma si articola parimenti attraverso la costituzione della plasticità e dell'epigenesi quali istanze critiche in grado di rielaborare il rapporto tra il trascendentale e il vivente, tra la filosofia e le scienze della vita. Se in *Cosa fare del nostro cervello?*, come si è visto, la plasticità, oltre che un concetto neurobiologico, diviene quello schema ermeneutico a partire da cui criticare quei punti di non tenuta delle descrizioni avanzate da alcuni neuroscienziati, è proprio in un testo come *Divenire forma*, che l'epigenesi diviene un vero e proprio paradigma di razionalità. L'epigenesi, infatti, si costituisce come quello strumento atto a

[48] S. Rand, *Organism, normativity, plasticity: Canguilhem, Kant, Malabou*, in «Continental Philosophy Review», 44, 2011, pp. 341-347.
[49] *Ibid.*, p. 355.

destituire il paradigma genetico-fondativo e ad esporre così il trascendentale alla propria contingenza e trasformabilità. Essa consente al contempo a Malabou di mostrare come la possibilità del soggetto di pensarsi, di riconoscersi come parte integrante del mondo, non coincida semplicemente con la capacità di rispecchiarsi nel vivente – la cui organizzazione offrirebbe al pensiero la propria immagine più fedele – ma implichi necessariamente il riconoscimento della propria materialità, della propria dimensione non-conscia, della propria vitalità: una dimensione che sfugge alle rigide maglie della presenza e che, nondimeno, esige di essere articolata e concettualizzata[50]. In questo senso, proprio la non coincidenza tra vita e pensiero diviene quella risorsa creativa che apre la filosofia al dialogo con le neuroscienze e di qui alla proposta di un'istanza epistemologica in grado, da una parte, di stabilire che le nostre categorie sono riconducibili a concetti biologici[51], dall'altra di produrre

[50] «La vera difficoltà è la vita. È il fatto che il pensiero sia al tempo stesso quello di un soggetto trascendentale e di un essere vivente – il che è qualcosa di completamente diverso da un soggetto empirico. Il rapporto tra soggettività trascendentale e soggettività empirica viene analizzato e definito nella *Deduzione Trascendentale*. Ma la *differenza tra soggettività trascendentale, soggettività empirica e soggettività vivente* è ciò che appare in filigrana nella terza *Critica*. È l'*organizzazione* che fa la differenza tra ciò che è semplicemente empirico e ciò che è vivente. L'organizzazione sembra essere la replica del pensiero – Kant parla di "specchio" –, essa viene ordinata e organizzata come il pensiero, e come esso, la sua forma è sistematica. Ciononostante, essa può fare a meno del pensiero, la vita non ha bisogno di essere pensata anche quando l'argomento del pensiero è il vivente e incontra – come oggetto di pensiero differente dagli altri – la fattualità della sua vita. La parte innata della facoltà conoscitiva rimanda dunque in ultima analisi alla naturalità vivente del pensiero», C. Malabou, *Divenire forma*, cit., pp. 273-274.

[51] Nel suo articolo intitolato *Can We Relinquish the Trascendental?* la filosofa, ingaggiando una sorta di dialogo fittizio con un suo eventuale interlocutore, afferma, infatti: «La vita è ciò che modifica il trascendentale, ciò a cui rinuncia, costringendolo a trasformare se stesso. – Per diventare plastico, intendi? – Sì. – Dobbiamo dunque negoziare la rinuncia al trascendentale a partire dalla lotta ingaggiata da Kant con esso. – In che modo, allora? – Esplorando un campo così spesso disprezzato dai filosofi, lo abbiamo menzionato, quello della biologia. – Stabilendo, per esempio, che le nostre categorie sono riducibili a concetti biologici? – Sì, esattamente. – Che il trascendentale è nel cervello? – Sì, esattamente», C.

una critica alla ragione neurobiologica e di trasformare, così, la filosofia stessa. In secondo luogo, seguendo quanto affermato da Cesaroni, la prospettiva avanzata da Canguilhem ne *Il normale e il patologico*, sarebbe riconducibile al cosiddetto «empirismo organologico» dell'epistemologo e non, invece ad un'autentica prospettiva epistemologica[52]. In questa fase, infatti, si avrebbe ancora una concezione della scienza biologica come rientrante in quel paradigma tecnico-applicativo, il cui esisto diviene quello di una riduzione dell'attività normativa a mera norma o media statistica. Non si avrebbe, cioè, alcun concetto della vita e ogni tentativo di concettualizzarla non farebbe che tradirla e determinarne la sua patologizzazione. Su queste basi allora risulta chiaro che, se un confronto tra Canguilhem e Malabou dovesse essere affrontato unicamente in questi termini, non solo non si renderebbe giustizia alla ricchezza della prospettiva dell'epistemologo, ma tantomeno a quella della filosofa, che, come si è constatato, consiste tanto nel chiedere permesso alla biologia di identificare i suoi concetti filosofici fondamentali, che nello sforzo di ripensare insieme la soggettività trascendentale e quella vivente. In questo senso, è proprio sulla scia del Canguilhem epistemologo e sul suo tentativo di ripensare in altri termini lo statuto del concetto, rendendo quest'ultimo capace di pensare la vita, che si crede possibile attribuire parimenti alla plasticità il ruolo di categoria epistemologica. Particolarmente utile al riguardo, risulta proprio la modalità con cui l'epistemologo elabora la categoria di vitalismo. L'istituzione di tale categoria, consente, infatti, a Canguilhem di avviare un'interrogazione sul concetto in quanto concetto biologico, e di mostrare come la singolarità dei concetti biologici emerga a partire dalla rottura di quelle due forme di generalità costituite tanto dal macchinismo che dal meccanicismo[53]. Analogamente, si potrebbe dire, la plasticità per Malabou, si configura

Malabou, *Can We Relinquish the Trascendental?*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 28, 3, 2014, pp. 242-255, p. 253.

[52] P. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 127.

[53] *Ibid.*, pp. 150-155.

come quell'istanza in grado di articolare una riflessione filosofica a partire da cui mostrare come tanto le neuroscienze che i neodarwinisti mentali, nell'istruire la propria concettualità, si avvarrebbero di generalità e di veri e propri ostacoli epistemologici. Se, inoltre, come ricorda Cesaroni, in una prospettiva epistemologica il compito della pratica filosofica diviene quello di «preservare la normatività del concetto e la singolarità dei differenti domini epistemici, anche al fine di rilanciare, in essi, il "senso del problema" in direzione di nuove concettualizzazioni»[54], allo stesso modo, per la pensatrice, diviene fondamentale produrre la coscienza del cervello al fine di preservare il carattere creativo e trasformativo della plasticità, e di mostrare, così, alle neuroscienze la problematicità insita nell'impiego ideologico della propria concettualità.

[54] *Ibid.*, p. 117.



IL "MERAVIGLIOSO A ROVESCIO"
Il mostruoso tra normatività, istituzione e tecnicità in Canguilhem e Simondon

Marco Catania, Andrea Zoppis
marcocatania2000@hotmail.it, andrea.zoppis@unife.it

1. *Introduzione*
2. *Margini del vitale: teratologia e mondo immaginario in Canguilhem*
3. *Simondon e la dimensione psico-sociale della mostruosità*
4. *Conclusione*

ABSTRACT: ***"THE 'MARVELOUS INVERTED". THE MONSTROUS BETWEEN NORMATIVITY, INSTITUTION, AND TECHNICITY IN CANGUILHEM AND SIMONDON***
This paper examines the notion of the monstrous in Georges Canguilhem and Gilbert Simondon as a critical operator for rethinking normativity across biological and psychosocial domains. Moving beyond a privative understanding of monstrosity as deviation, the analysis shows how, in Canguilhem, the monstrous reveals the variability of vital norms and the constitutive instability of the relation between organism and milieu, while in Simondon it emerges within a "negative aesthetics" as an index of metastable processes between technicity and sacrality. By linking teratology, imagination, and institution, the paper argues that the monstrous does not simply mark an anomaly but discloses the conditions under which new norms and forms of life can emerge. In this sense, the monstrous is interpreted as a liminal and irreducible dimension of experience that challenges fixed conceptions of life, knowledge, and culture, and functions as a critical notion for understanding processes of invention and transformation.

KEYWORDS: Canguilhem, Simondon, Monstrous, Imagination, Normativity.

1. *Introduzione*

Il presente lavoro si propone di indagare la nozione di mostruoso quale dispositivo teorico per ripensare il rapporto tra norma, vita e individuo,

* Marco Catania, *Ricercatore* indipendente. Andrea Zoppis, *Dottorando* in *Filosofia Teoretica* (Università degli Studi di Ferrara/Radboud University/PUCPR).

nel quadro di una filosofia biologica della tecnica. La scelta di accostare le figure di Georges Canguilhem e Gilbert Simondon risponde a un'esigenza che supera la loro pur significativa prossimità biografica[1], mirando a far emergere le convergenze e le tensioni teoriche dei rispettivi apparati concettuali.

Sebbene le loro traiettorie si intreccino in una precisa congiuntura cronologica – con Canguilhem che affronta la questione relativa alla mostruosità già nel 1943, per poi tematizzarla nel saggio del 1965, *La mostruosità e il mostruoso*[2]; e Simondon che la impiega nell'abbozzare un'"estetica negativa" nella terza parte del corso del 1960-1961, *Psicosociologia della tecnicità*[3] – il vero terreno d'incontro è di natura teoretica: il mostruoso inteso come nozione capace di mettere in questione il nesso tra la normatività del vivente e il processo che ne presiede l'individuazione.

In tal senso, l'obiettivo del lavoro consiste nel mostrare come i rapporti tra Canguilhem e Simondon – e in particolare l'influenza del primo sul secondo[4] – si estendano oltre le loro tesi sull'individualità e l'ambiente, fino a includere un interesse non soltanto epistemologico, ma propriamente filosofico, per l'elaborazione di una teoria dei valori negativi[5].

---

[1] Ricordiamo che Canguilhem fu il direttore della tesi complementare di Simondon, pubblicata come *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*. Tale relazione è riconosciuta nella dedica dell'opera: «Il professor Canguilhem, con le sue osservazioni, mi ha permesso di trovare la forma definitiva di questo lavoro; la terza parte deve molto alle sue indicazioni», G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (1958), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 9.

[2] In G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2024, pp. 173-186.

[3] G. Simondon, *Psicosociologia della tecnicità* (1961), in Id., *Sulla tecnica (1953–1983)*, tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

[4] Cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon's Philosophy in the Light of Some Notions of Georges Canguilhem*, in «Philosophy Today», 63, 3, 2019, pp. 625-642.

[5] Cfr. in particolare G. Canguilhem, *Bisogni e tendenze* (1952), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2024, p. 91, nell'ottica di una vita intesa come «un continuo giudizio di valore». In tal senso,

Per orientarsi in questa indagine, è inoltre necessario muovere da una distinzione semantica preliminare tra *mostruosità* e *mostruoso*. Entrambe rinviano storicamente a due forme di giudizio di valore – una medica e l'altra giuridica – che, pur condividendo un'origine comune, si sono emancipate progressivamente l'una dall'altra. Difatti, nel caso specifico di Canguilhem, se la *mostruosità* rinvia alla difformità biologica, il *mostruoso* designa l'infrazione di norme mediante l'immaginazione.

L'argomentazione seguirà questo sviluppo: nei paragrafi 2.1 e 2.2 verrà dapprima presa in esame la concezione del mostruoso in Canguilhem, quale nozione capace di rivelare la precarietà del vivente e la necessità di istituire un antimondo immaginario. Si mostrerà come l'esperienza radicale dell'anomalia biologica ecceda il piano della teratologia sperimentale, configurandosi come risposta creativa: un tentativo del vivente di ristabilire un'unità messa a repentaglio.

Nei paragrafi 3.1 e 3.2 ci si concentrerà invece sull'elaborazione proposta da Simondon, in cui il mostruoso emerge nel quadro di un'estetica negativa: una dimensione genetica e intermedia tra tecnicità e sacralità attraverso cui diviene possibile pensare una forma di normatività propria all'esperienza umana, irriducibile tanto alla normatività tecnico-operativa quanto al giudizio dogmatico-religioso.

Proprio in virtù di questa eccedenza, il mostruoso resiste a ogni teoria generale della sua comprensione: la sua apparizione destabilizza gli stessi strumenti concettuali chiamati a definirlo. In questa prospettiva, il confronto tra Canguilhem e Simondon consente di considerare il mostruoso sotto un duplice aspetto – come resistenza biologica alla cristallizzazione normativa e, simultaneamente, come momento di crisi dei processi di individuazione psicosociale – mostrando come il suo

la definizione di mostro deve necessariamente «comprendere la sua natura di essere vivente»: egli è «il vivente di valore negativo», la cui esistenza – che si esprime nella «lotta per l'integrità della forma» e nella resistenza alla deformazione rispetto alle vicissitudini dell'ambiente – rivela precaria la stabilità a cui la vita ci aveva abituati, G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 174.

significato rinvii a una realtà terza tra oggettivo e soggettivo, costituita dal processo immaginativo-inventivo, attraverso cui la creatività del vivente entra in attrito con le categorie stabilizzate della norma. È in tal senso che, in conclusione, il mostruoso potrà essere compreso in quanto nozione critica[6].

2. *Margini del vitale: teratologia e mondo immaginario in Canguilhem*

2.1 *La mostruosità tra normatività del vivente e "infedeltà del milieu"*

Il gesto teorico con cui Georges Canguilhem affronta il problema della mostruosità e del mostruoso si fonda su una radicale riconsiderazione, in termini normativi, delle dinamiche di polarizzazione tra il vivente e l'ambiente. Trattandosi di nozioni che implicano un giudizio di valore negativo – e che riflettono, in ultima istanza, le tensioni latenti tra il normale e l'anormale – esse aprono la via a una riabilitazione dell'anomalia e a un'interrogazione dei processi storici di costituzione del valore normativo.

In continuità con la teratologia sperimentale del XIX secolo – che vede nella produzione e nello studio delle mostruosità la via privilegiata per accedere alla conoscenza dei meccanismi di sviluppo degli organismi – Canguilhem osserva, già negli anni della celebre *thèse* (1943), un processo di vera e propria "disintegrazione epistemologica"[7] del mostruoso: laddove la scienza positivista pretende di aver rivelato il segreto delle cause e delle leggi della vita, l'anomalia cessa di essere

[6] Il presente contributo nasce da un lavoro svolto in stretta collaborazione tra i due autori, i quali hanno intrecciato prospettive e competenze diverse al fine di valorizzare la portata critico-normativa della nozione di mostruoso. Pur nella comune impostazione teorica, la redazione del testo risulta così articolata: introduzione e conclusione sono da considerarsi esito di un'elaborazione congiunta; il paragrafo 2 è a cura di Marco Catania, mentre il paragrafo 3 è a cura di Andrea Zoppis.

[7] Cfr. M. Tedeschini, *Il mostro è un paradosso*, in «Studi di estetica», XLIX, 2, 2021, pp. 239-259.

un'eccezione inspiegabile per divenire la chiave di volta della produzione del normale.

Se, infatti, la legge scientifica può prevedere e provocare sperimentalmente la difformità, il mostro viene in tal senso naturalizzato, perdendo ogni relazione con il prodigio e venendo restituito alla regola della variazione statistica. Nel nuovo ordinamento scientifico – contrario a una concezione aristotelica «in cui la natura consiste in una gerarchia di forme eterne»[8] – le leggi di sviluppo degli organismi non sono più pensate come svolgimento di un progetto teleologico o di un dogma metafisico. In questo contesto, Canguilhem chiarisce che la condizione patologica del vivente non si costituisce come l'opposto del normale, bensì come un «normale impedito o deviato»[9]. È in tal senso che, nella riabilitazione epistemologica del mostro biologico come immagine rovesciata – o ostacolata – del sistema regolatorio della natura, il senso stesso del mostruoso si eclissa: «la trasparenza della mostruosità, per il pensiero scientifico, la separa ormai da ogni relazione con il mostruoso»[10].

Tuttavia, se per lo sguardo analitico dei naturalisti il mostro svanisce nella spiegazione delle sue cause, per il vivente esso riemerge come testimonianza della fragilità intrinseca di ogni organizzazione biologica. Per essere più precisi, tutti i tentativi della vita sono costantemente minacciati: «i successi non sono altro che fallimenti [*échecs*] ritardati, e i fallimenti successi abortiti», dal momento che «non c'è in sé e a priori nessuna differenza tra una forma riuscita e una forma mancata. A un vivente non può mancare nulla, se vogliamo ammettere che esistono mille e una maniere di vivere»[11]. Questa equivalenza ontologica tra le forme trova la sua giustificazione soprattutto nella svolta metodologica inaugurata da Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, il quale

[8] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 162.
[9] *Ibid*., p. 182.
[10] *Ibid*.
[11] *Ibid*., p. 162.

riconduce la mostruosità a una specie del genere anomalia[12]. È sulla scorta di quest'ultima che Canguilhem spezza ogni legame concettuale tra difettosità e mostruosità, svincolando la produzione del vivente da un modello che vede nell'anomalia il riflesso in negativo di un ordine naturale univoco, il quale non sarebbe stato correttamente attualizzato dall'organizzazione del mostro.

Tale separazione permette di ricollocare l'anomalia entro la dinamica propria della vita, concependo la normatività biologica non come un archetipo trascendente e immutabile, bensì come un'operazione di selezione che si definisce nel ventaglio delle possibilità offerte dal rapporto tra il vivente e le pressioni ambientali[13]. In questa prospettiva, la mostruosità emerge come una sentinella delle tensioni organiche: una possibilità inespressa che manifesta la propria problematicità solo nel momento di una disaderenza rispetto alle esigenze del *milieu* specifico.

Ne consegue che l'alterazione dei tratti morfologici o dei sintomi diviene patologica solo quando l'equilibrio tra il vivente e il suo ambiente viene compromesso: «ciò che era adeguato per l'organismo normale nei suoi rapporti con l'ambiente circostante diviene inadeguato o pericoloso per l'organismo modificato»[14]. In questo scarto, è la totalità del vivente a soccombere a un ambiente di cui non riesce più a soddisfare le esigenze, portando Canguilhem a esplicitare che «l'adattamento a un ambiente personale è uno dei presupposti fondamentali della salute»[15]. Se dunque, in ultima analisi, si riconosce il carattere precario di ogni equilibrio vitale e si accetta che «è l'avvenire delle forme a decidere del loro valore», diventa possibile affermare – paradossalmente – che «tutte le forme viventi sono "dei mostri normalizzati"»[16]. Ciò significa che la mostruosità

[12] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1998, p. 103.
[13] Cfr. J.-F. Braunstein (a cura di), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, PUF, Paris 2007, p. 76.
[14] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 165.
[15] *Ibid*.
[16] *Ibid*., p. 162.

non deve essere intesa come un difetto intrinseco, bensì come l'esito di uno sviluppo che, ostacolato da cause estrinseche alla sua organizzazione, si risolve nella produzione di un assetto morfologico alternativo.

In quest'ottica, la salute è misurabile solo attraverso l'incontro con l'ambiente: se l'organismo non sopravvive, la sua morte non sancisce una disfunzione propria dell'essere, ma lo scacco di una completezza diversa dinanzi a un *milieu* infedele[17]. Ciò che caratterizza la salute è infatti «la capacità di tollerare variazioni di norme» e «di sormontare delle crisi organiche per instaurare un nuovo ordine fisiologico, differente dal vecchio»[18]. Tale potere di istituzione normativa, soprattutto nel vivente umano, si estende alle norme sociali e tecniche volte a integrare e proteggere le mutazioni, compensando artificialmente la disaderenza delle mostruosità:

> Se perciò è vero che un'anomalia, che è una variazione individuale su un tema specifico, diventa patologica solo nel suo rapporto con un ambiente di vita (e con un genere di vita), il problema del patologico nell'uomo non può restare strettamente biologico, in quanto l'attività umana, il lavoro e la cultura, hanno l'effetto immediato di modificare continuamente l'ambiente di vita degli uomini. La storia umana giunge a modificare i problemi[19].

In questo spazio di compensazione, la tecnica si fa veicolo di un'immaginazione capace di negoziare nuove forme di esistenza col dato biologico[20], prefigurando un ambiente in cui anche l'anomalia possa trovare la propria legittimità.

---

[17] Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 161.

[18] Id., *La conoscenza della vita*, cit., p. 169.

[19] *Ibid*., p. 164.

[20] Cfr. F. Lupi, *Tra Canguilhem e Alain. Normatività, immaginazione e creazione tecnica*, in Id., S. Pilotto (a cura di), *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 119-149, in cui l'implicita teoria dell'immaginazione di Canguilhem, debitrice di quella di Alain, viene indagata in stretta

2.2 *Antimondo e istituzione ne "La mostruosità e il mostruoso" (1965)*

Se, da un lato, la teratologia sperimentale – da Saint-Hilaire a Dareste – ha normalizzato l'anomalia restituendo il senso del prodigioso[21] alla legge naturale, dall'altro, tale operazione non esaurisce affatto le modalità di esistenza del mostruoso né la sua portata perturbante nel vissuto umano. Nel saggio *La mostruosità e il mostruoso* – scritto in vista di una conferenza tenuta all'Institut des hautes études de Belgique nel 1962 e successivamente integrato nell'edizione del 1965 de *La conoscenza della vita* – Canguilhem denuncia una scissione ormai insanabile tra l'atteggiamento razionalista nei confronti della mostruosità e la risonanza esistenziale, estetica e affettiva dell'essere difforme[22]. Difatti, nonostante il realismo scientifico lo escluda, di fronte alla mostruosità l'essere umano non reagisce come puro intelletto, ma si trova assalito da un «timore radicale» che mette in discussione il «potere che ha la vita di insegnarci

connessione con le questioni della creazione, della normatività e – soprattutto – della tecnica, nel tentativo di istituire un parallelo tra l'ambito epistemologico e quello estetico.

[21] Come sottolinea F. Bassani nella prima traduzione italiana de *La conoscenza della vita*: «il termine francese *monstreux* ha conservato del *monstrum* latino il senso di prodigioso e portentoso, scomparso dall'italiano mostruoso che ha solo valenza negativa», in G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 242. Salvo diversa indicazione, tutti i riferimenti a quest'opera si riferiranno all'edizione a cura di F. Domenicali.

[22] Sulla scorta di alcune considerazioni sul rapporto tra estetica e modernità svolte da Joachim Ritter, Tedeschini scrive in una nota: «Ritter ritiene che la codificazione di qualcosa come l'"estetica" sia l'esito di una necessità storica, ovvero della scissione operata dalla rivoluzione scientifica tra l'essere conoscibile razionalmente e il mondo umano della vita inconoscibile con gli strumenti messi a punto dalla razionalità scientifica. L'estetica nascerebbe per restituire piena dignità al mondo umano della vita. La verità della scienza e la verità dell'estetica sarebbero però, d'ora in poi, inconciliabili: una frattura dai tratti a un tempo storici e metafisici con cui è necessario e urgente fare i conti», M. Tedeschini, *op. cit.*, p. 252.

l'ordine»[23] e, con esso, la fiducia stessa nella stabilità della propria condizione di vivente.

È nella frattura – rivelata da tale sconcerto – tra la spiegazione razionale dell'organismo e ciò che la sensibilità percepisce, che si produce uno slittamento di piani: il mostruoso, espulso dal piano biologico come vestigia di antiche superstizioni, viene riassorbito da quello simbolico. Se «nell'epoca delle favole la mostruosità denunciava il potere mostruoso dell'immaginazione»[24], adesso è proprio nell'immaginazione che il mostruoso, svalutato, trova rifugio per preservare la propria carica di senso.

Piuttosto che rimanere ancorato a una visione rassicurante della natura, l'essere umano ha perciò creato mondi fantastici in cui il mostruoso, in quanto categoria dell'immaginazione, prolifera come espressione di vitalità e di terrore esistenziale[25]. Così, se «la vita è povera di mostri», «il fantastico è un mondo»[26]. Questa tendenza, che si concretizza già nell'antichità e attraversa il Medioevo, non è una fuga in senso stretto, quanto piuttosto la base di funzionamento del processo conoscitivo: il vivente umano, parte della natura e punto di amplificazione di forme, tenta di replicarle nei domini dell'immaginario e della poesia, entro i quali «deforma o riforma continuamente le antiche immagini per formarne di nuove»[27]. In questo quadro, la conoscenza si configura come

[23] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 173.

[24] *Ibid.*, p. 179.

[25] Per un approfondimento sul ruolo dell'immaginazione in relazione al mostruoso nel contesto canguilhemiano, cfr. soprattutto l'ottavo capitolo di S. Talcott, *Georges Canguilhem and the Problem of Error*, Palgrave Macmillan, Philadelphia 2019, pp. 259-288.

[26] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 185.

[27] *Ibid*. Tale concezione dell'immaginazione risuona con la teoria di Dufrenne, caro amico di Simondon, per il quale l'immaginazione umana riflette quella, più profonda, della Natura; cfr. M. Dufrenne, *Il senso del poetico*, Edizioni 4venti, Urbino 1981, pp. 195-212. In tal senso, si segnala la recensione che Dufrenne dedicò al testo canguilhemiano, cfr. M. Dufrenne, *Un livre récent sur la connaissance de la vie*, in «Revue de métaphysique et de morale», LVIII, 1-2, 1953, pp. 170-187.

un metodo «per aiutare l'uomo a rifare quello che la vita ha fatto senza di lui, in lui o fuori di lui»[28]. Se la scienza «disfa l'esperienza della vita»[29] per astrarne leggi e ragioni di prudenza, lo fa precisamente per consentire all'attività umana di farsi carico, in un altro ordine di grandezza, della medesima eccedenza biologica del mondo dei viventi. In tal senso, più che mera catalogazione, la conoscenza si pone come lo strumento di mediazione e risoluzione delle tensioni tra l'uomo e l'ambiente[30].

Di fronte allo scandalo di scoprirsi egli stesso vivente – essere costitutivamente precario – l'umano «crea a proprio vantaggio l'idea di un regno separato»[31]. È in questo spazio di separazione che l'immaginazione agisce come motore normativo: essa prefigura quell'accordo «non problematico tra esigenze e realtà» che l'umano sente di aver perduto, trasformando la mostruosità da errore biologico a nozione generatrice di nuovi ordini e significati, nel tentativo costante di garantire una «solidità definitiva alla sua unità»[32].

Eppure, situare il mostruoso nell'immaginario – «nella ricerca di sicurezza attraverso la riduzione di ostacoli»[33] – non ne neutralizza la portata reale e prescientifica, ma ne rivela la natura profondamente liminale. In quanto espressione di un giudizio di valore derivante da uno scarto morfologico, il mostro non si configura soltanto in quanto entità astratta, bensì come punto di attrito e realtà terza tra l'ambiente psicosociale e quello organico[34]. È proprio nella retroazione tra la mostruosità biologica e il mostruoso immaginativo – l'uno è impensabile senza l'altro – che si delinea la natura anfibia del mostro, oltre che la sua portata critica.

---

[28] *Ibid*., p. 12.
[29] *Ibid*.
[30] Cfr. G. Le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, PUF, Paris 2010, p. 38.
[31] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 13.
[32] *Ibid*.
[33] *Ibid*., p. 12.
[34] Cfr. G. Le Blanc, *op. cit.*, pp. 21-60.

Se, infatti, lo spirito positivista tenta di ridurre il mondo a un sistema chiuso di leggi, esso ignora che il senso di tale ordine emerge proprio dal rapporto con una massima opposta, esclusa dalla scienza ma applicata dall'immaginazione: quella dell'eccezione e del caos. Questa dialettica fa sorgere «l'anti-cosmo, il caos delle eccezioni senza leggi»[35], un antimondo disordinato e vertiginoso che insiste sull'esperienza del reale, costituendo la traccia della resistenza che la vita oppone alla propria cristallizzazione in categorie prefissate. Ecco dunque che, nello shock dell'anomalia biologica, ritroviamo «il mostruoso al cuore dell'universo scientifico, da cui si è preteso di espellerlo»[36]; a ricordarci che solo l'eccezione esibisce lo spazio possibile della normalità e che, in definitiva, «la conoscenza è figlia della paura»[37].

3. *Simondon e la dimensione psico-sociale della mostruosità*

Considerando ora la nozione di mostruoso dal punto di vista simondoniano, è bene precisare che tale nozione viene utilizzata in modo cogente in un'unica occasione, ossia in una conferenza tenuta a Bordeaux nel 1961, annessa successivamente al corso di *Psicosociologia della tecnicità*, come sua terza e conclusiva sezione[38]. Con tale nozione Simondon indica un tipo di normatività propria all'esperienza umana – non riducibile né alla normatività tecnico-operativa né al giudizio dogmatico-religioso – comprensibile a partire dalla nozione di *estetica negativa*: modo d'essere genetico e intermedio tra tecnicità e sacralità, per cui la caratura epistemologica del mostruoso può essere compresa[39].

[35] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita…*, cit., p. 186.
[36] *Ibid*., p. 183.
[37] *Ibid*., p. 13.
[38] G. Simondon, *Psicosociologia della tecnicità*, cit. pp. 52-99.
[39] È bene anticipare brevemente che per Simondon l'esperienza umana deve essere letta come un sistema teso allo sfasamento in dimensione tecnico-analitica e dimensione religioso-olistica. La dimensione estetica subentra quale primo tentativo di riunificare queste due dimensioni divergenti.

Perciò, per comprendere il portato critico di tale nozione, è importante, dapprima, tematizzare quella fondamentale «terza realtà tra l'oggettivo e il soggettivo»[40] costituita dal processo immaginativo-inventivo.

3.1 *Immaginazione e tecnicità*

Per Simondon, analizzare il processo immaginativo significa interrogare il «ciclo genetico dell'immagine»: struttura genetico-operativa del processo immaginativo-inventivo. Non potendo approfondire tale ciclo nella sua integralità[41], né rendere pienamente conto del fenomeno dell'invenzione[42], sarà per noi sufficiente indicare il ruolo normativo dell'immaginazione nel processo inventivo, ovvero nell'istituzione della tecnicità per la vita e per il mondo umani, consentendoci di comprenderla in funzione della nozione di mostruoso.

L'immaginazione, in tal senso, non si qualifica come un fenomeno meramente interno al soggetto. Piuttosto, secondo una linea di investigazione condivisa con Merleau-Ponty, Bachelard e Dufrenne, Simondon concepisce l'immaginazione come una dimensione «terza», tra soggetto e oggetto, che infesta tanto le cose quanto i soggetti. Contro ogni psicologia delle facoltà, afferma il filosofo, è necessario considerare «l'ipotesi di un'esteriorità primitiva delle immagini»[43] interna al soggetto. L'immaginazione deve perciò intendersi come processo genetico, dispiegantesi tra soggetti e oggetti, coinvolgendo tanto la memoria e la percezione del soggetto quanto la sua capacità di simbolizzazione e di

[40] G. Simondon, *Immaginazione e invenzione (1965-1966)*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 23. Per terza realtà, Simondon intende una dimensione di irriducibilità tra il soggettivo e l'oggettivo, tra il tecnico e il religioso: una terra di mezzo della conoscenza e dell'esperienza irriducibile a dogmi e classificazioni.

[41] Per un approfondimento cfr. D. Voss, *A New Notion of the Image: Gilbert Simondon, Imagination and Invention*, in «Parrhesia», 39, 2024, pp. 155-176.

[42] Cfr. E. Clarizio, *Technical Invention as Biological Function*, in «Techné: Research in Philosophy and Technology», XXVII, 1, 2023, pp. 21-41.

[43] Simondon, *Immaginazione e invenzione*, cit., p. 15.

invenzione. Tale analisi, come afferma lo stesso filosofo[44], conduce quindi l'indagine verso una vera e propria fenomenologia dei processi immaginativo-inventivi.

Dopo una prima fase di anticipazione dell'esperienza attraverso quelle che Simondon chiama immagini *a priori*, il ciclo genetico si sviluppa nel presente della percezione (immagini *a praestenti*) fino ad accumularsi nella costituzione di un universo mentale – analogo del mondo esterno – simbolico e carico affettivamente (immagini *a posteriori*)[45]. In questa prospettiva, l'invenzione interviene come esteriorizzazione risolutiva di tale processo in una situazione problematica. L'invenzione deve quindi essere intesa come concretizzazione tecnica a partire da un tessuto affettivo-immaginale che struttura preindividualmente il rapporto tra l'organismo e il suo ambiente associato: in tal senso, l'invenzione è l'apparizione di una «compatibilità»[46] tra i due.

Per comprendere l'invenzione e la tecnicità nella loro completezza rispetto all'esperienza umana, ossia secondo «l'essenza della tecnicità», Simondon sviluppa una concezione sistematica del rapporto tra essere umano e mondo: «è dunque verso un'interpretazione genetica generalizzata dei rapporti dell'uomo e del mondo che occorre dirigersi per cogliere la portata filosofica dell'esistenza degli oggetti tecnici»[47]. Simondon propone quindi di comprendere tale relazione genetica – riferendosi ai suoi studi sulla nozione di individuazione[48] – come la

[44] Come afferma Simondon, lo studio dell'immaginazione «richiama un modo particolare di analisi che si potrebbe definire, nel senso proprio del termine, fenomenologico» (*Ibid*., p. 23), imponendo come compito filosofico, sociologico e psicologico di «salvare i fenomeni reinstallandoli nel divenire, rimettendoli in invenzione, attraverso l'approfondimento dell'immagine che essi racchiudono». *Ibid*., p. 22.

[45] *Ibid*., p. 9.

[46] *Ibid*., p. 173.

[47] G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, cit., p. 173.

[48] Id., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione* (1964), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2020.

strutturazione di un sistema a partire dallo sfasamento [*déphasage*] di un universo magico primordiale in una fase tecnica e in una fase religiosa[49].

Relativamente alla nostra indagine sul mostruoso, ciò che risulta interessante è il ruolo dell'universo estetico. La dimensione estetica[50], analogamente al ruolo delle immagini nello studio dell'invenzione, viene infatti indicata come terza dimensione, «ricordo implicito dell'unità» magica perduta a seguito dello sfasamento dell'esperienza tra fase religiosa e tecnica. L'estetica, perciò, «cerca la totalità del pensiero e mira a ricomporre un'unità per relazione analogica là dove la comparsa di fasi potrebbe creare l'isolamento reciproco del pensiero in rapporto a sé stesso»[51], divenendo il crocevia di ogni possibile inserzione della tecnicità nel mondo naturale e umano e stabilendosi, quindi, come una «*no man's land*»[52] in cui non può darsi alcuna normatività prestabilita. L'universo estetico, col suo carico percettivo, immaginativo e simbolico-affettivo, diviene il punto in cui tecnicità e religiosità rivelano un certo isomorfismo. In tal senso, è soltanto a partire dalla comprensione dell'inserimento estetico-genetico degli oggetti tecnici nel mondo naturale che diviene possibile un intendimento della loro normatività psicosociale, ossia del potere che la tecnicità ha di plasmare retroattivamente la vita dell'essere umano.

[49] Rispetto alla nozione di *fase,* afferma Simondon: «Per fase intendiamo non un momento temporale sostituito da un altro, ma un aspetto risultante da uno sdoppiamento d'essere e che si oppone ad un altro aspetto. […] È il sistema di tutte le fasi prese insieme a costituire la realtà completa, non ogni fase per se stessa», Id., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, cit., p. 179.

[50] Per un approfondimento dell'estetica in Simondon, cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon, filosofo della mentalité technique*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 215-265; L. Duhem, *Simondon e la questione estetica* (2008), tr. it. in «Il Protagora», XII, 12, 2008, pp. 369-378.

[51] G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, cit., p. 179.

[52] G. Simondon, *Psicosociologia della tecnicità*, cit., p. 95.

3.2 *Estetica negativa e mostruoso*

È con tale accezione di estetica, *no man's land* tra tecnicità e sacralità, che il mostruoso viene tematizzato da Simondon in *Psicosociologia della tecnicità*. Nella conclusione di questo testo – che, come afferma Bardin, «prosegue idealmente ed integra le problematiche legate alla sfasatura presentata in *Du mode*»[53] – Simondon rende conto di un certo «isomorfismo» tra sacralità e tecnicità, evidenziando una possibile convergenza delle rispettive capacità normative. È proprio l'esperienza estetica, intesa come *estetica negativa*[54], a consentire l'esplicitazione di tale isomorfismo, permettendo di comprendere che non è solo la sacralità, ma anche la tecnicità a essere carica di simboli e immagini, in quanto «realtà sovradeterminata»[55]. Ciò significa che, come la sacralità, anche la tecnicità può costituire la base per una cultura, poiché i suoi oggetti e le sue strutture sono dotati di un potere tecnofanico[56]. In tal senso, la struttura e le operazioni su cui una determinata cultura si fonda compongono un sistema la cui normatività psicosociale, nella sua *interezza*, risulta comprensibile agli individui soltanto dalla prospettiva di un'estetica negativa.

---

[53] A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, FuoriRegistro, Valdagno 2010, p. 254.

[54] Con il termine estetica negativa, stando all'elaborazione simondoniana, possiamo intendere un approccio percettivo-immaginativo all'esperienza che tenga conto dei legami sistemici tra le realtà analizzate. In tal senso, così come l'estetica è il punto di convergenza dello sfasamento tra realtà tecnica e realtà religiosa, l'estetica negativa coincide con il momento in cui la mostruosità dell'esperienza non viene ridotta a canoni meramente tecnici o religiosi, ma accolta secondo la sua sistematicità e complessità. In tal senso, l'estetica negativa può essere detta come un'estetica della ricezione critica.

[55] G. Simondon, *Psicosociologia della tecnicità*, cit., p. 95.

[56] Sviluppando un'analisi critica della nozione di *ierofania* proposta da M. Eliade, Simondon elabora la nozione di *tecnofania* per mostrare come anche la tecnicità abbia un potere polarizzante, simbolico-affettivo, per l'umano. Cfr. *Ibid*., p. 89-92. Per un approfondimento, cfr. Y. Hui, *Apropos Technophany*, in «Technophany. A Journal for Philosophy and Technology», I, 2, 2024, pp. 1-13.

Perciò, se la tecnicità di una cultura condivide con la sua reciproca sacralità un certo isomorfismo, diviene possibile rintracciare, proprio a partire dal reperimento di una «sovrabbondanza d'essere»[57] che le accomuna, un punto di convergenza irriducibile alle categorie dell'una o dell'altra: ed è solo per «un'*estetica negativa*, capace di percepire la *mostruosità* nei processi di organizzazione e sviluppo»[58] che tale convergenza diviene rintracciabile. Tale estetica, non considerabile nel senso abituale del termine, bensì come una «preoccupazione di totalità e di organizzazione del reale che esiste secondo le sue linee e i suoi poteri»[59], svolge perciò il ruolo di unificatrice delle schematizzazioni tecniche e dell'intuizione del sacro, favorendo una percezione dell'unicità dell'essere dato nell'esperienza, senza tradire né le sue specificità funzionali né il senso di integrità che il suo essere le conferisce. Perciò, afferma Simondon: «la sacralità apporta al gesto estetico il suo potere di contemplazione, [mentre] la tecnicità vi apporta la sua forza operativa e l'apertura di comunicazione grazie alla moltiplicazione possibile»[60].

Indicando un'estetica negativa e individuando una terza realtà tra sacralità e tecnicità, il filosofo mira dunque a far emergere una normatività ancora in fieri, non ancora formalizzata: una «auto-normatività» genetica dell'esperienza, da intendere come specifica «costruttività» dotata di un'assiomatica implicita[61]. È proprio in questa *no man's land* infatti che

[57] G. Simondon, *Immaginazione e invenzione*, cit., p. 212.
[58] Id., *Psicosociologia della tecnicità*, cit., p. 94.
[59] *Ibid*., p. 93.
[60] *Ibid*.
[61] Tale auto-normatività deve quindi essere intesa come una normatività che non appartiene né solamente agli oggetti dell'esperienza, né ai soggetti. Piuttosto, è una normatività propria all'esperienza colta nella sua irriducibilità. È per mezzo dell'estetica quale crocevia sistematico della dimensione tecnica e di quella religiosa, che la comprensione di tale auto-normatività diviene possibile. L'auto-normatività è quindi parzialmente indipendente dal soggetto e dall'oggetto, essendo comprensibile non già a

> Una normatività si deve affermare come fondamento di un'unità culturale adeguata alle attuali condizioni psicosociali. […] È, in effetti, in questa *no man's land* che si istituiscono le azioni più polarizzanti, le più notevoli e si istituiscono senza norme positive[62].

Per un'estetica negativa, la mostruosità diviene quindi l'indicatore psicosociale di un'auto-normatività dell'esperienza, venendo sempre accompagnata dal suo reciproco, ovvero la possibilità di «*ottimizzazione funzionale*». Quest'ultima, intesa come intervento positivo alla luce dell'emergenza del mostruoso, non consiste quindi nella mera applicazione di una norma prestabilita, bensì nel reperimento delle coordinate di intervento rispetto a tale emergenza. Correlativamente, il mostruoso viene quindi compreso come componente operativa dell'esperienza in atto, segnale di un mutamento del rapporto tra soggetto e oggetto o tra soggetto e ambiente, per una cultura data. Perciò, il mostruoso, piuttosto che caratteristica tecnicamente classificabile, non può che essere pensato come caratteristica ontogenetica degli esseri:

> Nelle opere frutto della costruttività del lavoro umano, non vi è forma dinamica assolutamente perfetta, vi è sempre qualcosa di negativo, […] l'essere non è mai completamente concreto, è sempre in una certa misura mostruoso[63].

È grazie a un'apertura estetica che si può cogliere una normatività esperienziale più profonda, non imposta dal soggetto conoscente né meramente fondata su caratteristiche oggettive. Ed è quindi tale auto-normatività – oggetto di un'estetica negativa e avente nel mostruoso e nell'ottimizzazione funzionale i suoi indici di valore e di operatività – ad inaugurare una comprensione genetica e fenomenologica dei processi

partire da una riflessione concettuale, ma unicamente dalla partecipazione attiva e ricettiva da parte del soggetto dell'esperienza.

[62] *Ibid.*, p. 95.

[63] *Ibid*., p. 94.

immaginativo-inventivi e istituenti. In tal senso, per Simondon, il mostruoso si rivela una nozione fondamentale per porre al centro dell'indagine epistemologica la singolarità degli esseri e delle istituzioni psicosociali.

4. *Conclusione*

Considerando le sue connotazioni biologiche e psicosociologiche, nonché la sua matrice immaginativa e ontogenetica, il mostruoso si rivela, infine, una nozione filosofico-epistemologica fondamentalmente critica. Grazie allo studio comparato qui brevemente condotto, il mostruoso può essere considerato un dispositivo teorico, capace di offrire una comprensione rinnovata dei processi istituenti e inventivi. Se, per Canguilhem, il mostruoso implica il ripensamento del processo conoscitivo e vitale nella sua normatività, allo stesso modo, per Simondon, questi segnala la potenzialità creativo-inventiva di ogni costruttività umana, divenendo l'indice sensibile di ogni divergenza operativa rispetto alla normalità psicosociale.

Per mezzo di tale nozione diviene quindi tematizzabile una dimensione dell'esperienza e della conoscenza la cui comprensione non può che restare indefinita: il mostruoso chiama il soggetto a un'interrogazione continua sui propri schemi operativi, strumenti tecnici e credenze, nonché sulla sua stessa vita. In questo quadro, come abbiamo brevemente anticipato, si può affermare che tale nozione porti l'epistemologia ad affermarsi fenomenologicamente: come coscienza di sé del soggetto, a partire dalla sua stessa fragilità vitale. In tal senso, la nozione di mostruoso, rivelando un certo loro isomorfismo, sembra in grado di stabilire una comunicazione efficace tra un'epistemologia dell'esperienza scientifica e una fenomenologia dei processi inventivo-immaginativi, trovando la sua potenza filosofica non soltanto nei suoi esempi storici, ma anche in un mostruoso vissuto come carenza della vita stessa: lacuna centrale all'esperienza umana, tanto in senso biologico quanto psicosociale.

Perciò, la nozione di mostruoso diviene una nozione teorica fondamentale per individuare quella dimensione dell'esperienza irriducibile alla conoscenza, ma su cui la conoscenza non può fare a meno di interrogarsi, essendo il vorticoso punto cieco di origine del suo questionare. In tal senso, il mostruoso può efficacemente dirsi un «meraviglioso al rovescio»[64]: indice negativo e sensibile, lato oscuro, vera e propria radice della meraviglia, intesa, quest'ultima, come apertura dell'esperienza e inaugurazione del filosofare.

Se la meraviglia inaugura la conoscenza, è il mostruoso a destarla. Ed è perciò solo tramite una radicale valorizzazione di tale nozione che la filosofia e il pensiero possono procedere al loro fondamentale rinnovamento.

[64] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 241.



NORME DELLA VITA, TECNICA DELLA CURA
Canguilhem e Stiegler di fronte alla medicina digitale

Nicolò Giuseppe Cuccia
nicologiuseppe.cuccia@you.unipa.it

1. ***Introduzione*** **2.** ***Il normale non si normalizza***
3. ***Stare nel mezzo: il*** **milieu** ***tra organismo e tecnica***
4. ***Veleno che guarisce, rimedio che avvelena***
5. ***Competenze senza sapere: il clinico nell'era algoritmica***
6. ***Ri-normarsi raccontando: dalla proletarizzazione alla cura***
7. Conclusione

ABSTRACT ***: NORMS OF LIFE, TECHNIQUE OF CARE. CANGUILHEM AND STIEGLER CONFRONTING DIGITAL MEDICINE***
The following article proposes a reinterpretation of digital medicine through a comparison of Georges Canguilhem and Bernard Stiegler, focusing on the normativity of the living in contemporary technical-clinical contexts. The digitization of care is interpreted in a pharmacological sense: both a therapeutic resource and a factor in the proletarianization of medical knowledge and the patient's way of life. Within this framework, narrative medicine is reimagined as the pure art of living, capable of reopening a space for renormation within the pathological experience.

KEYWORDS: Digital Medicine, Canguilhem, Stiegler, Normativity, Proletarization, Care.

1. *Introduzione*

La medicina contemporanea è attraversata da una trasformazione che investe al tempo stesso gli strumenti e la struttura dell'esperienza clinica. L'introduzione su larga scala delle cartelle cliniche elettroniche (EHR) e dei sistemi algoritmici di supporto decisionale – come l'IA diagnostica – non si è limitata ad aggiungere un nuovo livello tecnico alla pratica medica, ma ha profondamente riconfigurato tempi, spazi e priorità del lavoro terapeutico, riallocando una parte crescente dell'attenzione percettiva e decisionale del medico sulle interfacce digitali e sugli output

automatizzati. Studi sistematici[1] mostrano come i medici lavorino ormai stabilmente tra le 60 e le 80 ore settimanali, dedicando una parte significativa di questo tempo – spesso a casa, o anche in orari serali – alla gestione della Cartella Clinica Elettronica, con un aumento marcato dei sintomi di burnout ed esaurimento emotivo correlati al cosiddetto *EHR home time*[2]. Parallelamente, la diffusione di dispositivi di telemonitoraggio, app sanitarie e sistemi di sorveglianza digitale trasforma l'essere umano in una sequenza continua di dati, riconducendo la vita del paziente a flussi di parametri misurabili confrontati con standard di normalità computazionale. Da ciò deriva inoltre un riequilibrio dei rapporti di potere a favore di istituzioni e piattaforme[3]. Tuttavia, un tale assetto non è riducibile a un esito esclusivamente negativo; in alcuni contesti, il monitoraggio algoritmico produce risultati clinici migliori o più tempestivi rispetto al solo controllo umano, mostrando come la tecnica possa costituire non solo un fattore di alienazione patologica, ma anche una risorsa terapeutica di notevole rilievo[4]. Proprio questa ambivalenza – che Bernard Stiegler descrive nei

[1] C. Li, C. Parpia, A. Sriharan *et al.*, *Electronic medical record-related burnout in healthcare providers: a scoping review of outcomes and interventions*, in «BMJ Open», XII, 2022. La documentazione della correlazione tra uso intensivo dell'EHR e burnout medico, evidenzia il peso del lavoro digitale extra-orario e del tempo sottratto alla relazione medico paziente.

[2] Il termine EHR Home Time indica il tempo che i professionisti della salute trascorrono lavorando sulla Cartella Clinica Elettronica (Electronic Health Record) fuori dall'orario di lavoro, tipicamente da casa. L. S. Rotenstein, N. Hendrix, R. L. Phillips, J. Adler-Milstein, *Team and Electronic Health Record Features and Burnout Among Family Physicians*, in «JAMA Network Open», VII, 11, 2024.

[3] N. Martinez-Martin, D. Char, *Surveillance and Digital Health*, in «American Journal of Bioethics», XVIII, 9, 2018, pp. 67-68.

[4] In alcuni reparti di terapia intensiva la sorveglianza algoritmica mostra tassi di mortalità dei pazienti significativamente inferiori rispetto ai reparti che operano un monitoraggio esclusivamente umano, suggerendo come la tecnica possa configurarsi non solo come fattore di alienazione, ma anche come risorsa terapeutica genuina. Cfr. C. Barber, J. Mintz, A. Karbasi *et al.*, *Algorithmic versus human surveillance leads to lower patient mortality*, in «Nature Medicine», XXX, 2024.

termini di un *pharmakon*, insieme veleno e rimedio – rende insufficiente sia la celebrazione ingenua della medicina digitale come progresso neutro, sia la sua denuncia come dispositivo di controllo biopolitico[5].

Parallelamente, la tradizione inaugurata da Georges Canguilhem ricorda che categorie come *normale* e *patologico* coincidono raramente con una norma da intendersi come media statistica, rinviando piuttosto alla capacità del vivente di istituire regole di esistenza e di modulare il proprio rapporto con l'ambiente circostante. Le pagine che seguono propongono una lettura della medicina digitale attraverso il confronto tra Canguilhem e Stiegler, con l'intento di superare la dicotomia manichea tra apologia tecnica e rifiuto luddista, mostrando come in questo campo si intreccino processi di proletarizzazione del sapere clinico a nuove possibilità di cura e di rinormazione.

2. *Il normale non si normalizza*

Il gesto teorico inaugurale di Canguilhem consiste nel sottrarre la definizione del patologico alla tradizione medica ottocentesca, che lo riduce a una semplice variazione o devianza quantitativa rispetto alla norma. A partire dal XIX secolo, infatti, il termine «normale» viene già impiegato per designare «lo stato di salute organica»[6]. È a partire dalla critica mossa alla medicina della biometria di Comte e Broussais[7], che

[5] I termini dispositivo, biopolitica e governamentalità algoritmica, utilizzati più volte all'interno del presente contributo, rimandano evidentemente al quadro analitico foucaultiano – e in particolare a M. Foucault, Surveiller et punir 1975, La volonté de savoir 1976, e ai corsi Sécurité, territoire, population 1977-78 e Naissance de la biopolitique 1978-79 – che tuttavia non viene qui tematizzato autonomamente. La scelta è intenzionale: si privilegia infatti il nesso Canguilhem–Stiegler come chiave interpretativa della medicina digitale, mentre l'articolazione di tale prospettiva con la genealogia foucaultiana del potere medico – sebbene resti in questa sede sullo sfondo – non viene qui sviluppata.

[6] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1998, p. 199.

[7] La critica principale di Canguilhem è rivolta a Broussais e alla tesi della *continuità ontologica* tra normale e patologico. Comte è coinvolto come sostenitore della fisiologia

Canguilhem mette in luce l'inconsistenza puramente descrittiva di categorie oppositive come eccesso e difetto, salute e malattia, normale e patologico, vita e morte: ognuno di questi termini descrive processi instabili attraverso cui l'organismo ridefinisce il proprio rapporto con il mondo.

Il normale non è un fattore neutro, è il prodotto della normatività biologica, ovverosia di quel processo per cui il vivente non si limita ad adeguarsi a norme date, ma ne produce di nuove attraverso il proprio confronto con condizioni – favorevoli o sfavorevoli – entro la costitutiva precarietà della vita stessa. Quest'ultima diviene pensabile nei termini di una polarità dinamica e assiologica, all'interno dei cui confini il normale e il patologico designano modalità differenziali della capacità di creare nuove regole da parte del vivente.

> Se si riconosce che la malattia sia una sorta di norma biologica, questo comporta che lo stato patologico non possa essere detto anormale assolutamente, ma anormale in relazione a una situazione determinata. Reciprocamente, essere sano ed essere normale non sono del tutto equivalenti, dal momento che il patologico è una sorta di normale[8].

La vita passa dall'essere concepita nella sua passività, in quanto indifferente alle proprie condizioni di esistenza, a essere matrice di valutazione attiva, che privilegia alcune vie di realizzazione, rigettandone altre e istituendo rapporti differenziali con il proprio ambiente. In tal senso, possiamo dire che «l'uomo è sano in quanto è normativo in relazione alle fluttuazioni del proprio ambiente»[9] e che la salute può

positivista, ma non è il bersaglio diretto allo stesso modo. G. Canguilhem, *op. cit.*, pp. 23-29. Per i testi di riferimento cfr. F.J.V. Broussais, *Examen de la doctrine médicale généralement adoptée et des systèmes modernes de nosologie*, Méquignon-Marvis, Paris 1816; X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Brosson-Gabon et Cie, Paris 1800.

[8] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 160.

[9] *Ibid*., p. 163.

coincidere solo con la capacità di affrontare le variazioni dell'ecosistema del vivente senza collassare, ridefinendo di volta in volta le proprie norme di esistenza[10].

Dunque, i concetti di norma e normatività possono essere ricostruiti alla luce della relazione dinamica tra organismo e ambiente, ed è proprio in questo orizzonte che acquista pieno significato l'idea secondo cui «lo stato patologico può essere detto, senza che ciò suoni assurdo, normale nella misura in cui esso esprime un rapporto con la normatività della vita»[11]; la malattia diviene così un'altra forma di organizzazione della biologia dell'organico, più rigida, più vulnerabile, certamente meno aperta alla variazione, ma non per questo riducibile a un semplice deficit.

3. *Stare nel mezzo: il* milieu *tra organismo e tecnica*

La normatività non si esercita nel vuoto: l'organismo istituisce norme sempre in rapporto a un *milieu*, ovverosia alla «maniera universale e normativa di cogliere l'esperienza e l'esistenza degli esseri viventi»[12]. Nell'essere umano, in particolar modo, il *milieu* è sempre già intessuto di dimensioni tecniche, storiche, sociali e culturali. Canguilhem lo riconosce esplicitamente quando osserva che l'ambiente umano è un ambiente valorizzato, trasformato, mediato da strumenti, istituzioni e pratiche che, oltre ad accompagnare la vita, partecipano attivamente alla sua organizzazione: «Il milieu è veramente un puro sistema di rapporti privo di supporti»[13].

---

[10] I lavori di ricerca su Canguilhem hanno mostrato come tale impianto conservi ancora oggi piena fecondità teorica, anche in dialogo con la filosofia della biologia contemporanea. A tal riguardo cfr. G. Contino, Reconciling art and science in the era of personalised medicine: the legacy of Georges Canguilhem, in «Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine», XVIII, 5, 2023.

[11] G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 214.

[12] Id., *Il vivente e il suo ambiente*, in Id., *La conoscenza della vita*, tr. it. il Mulino, Bologna 1976, p. 185.

[13] *Ibid.*, p. 192.

L'ambito circostante non è altro che l'*Umwelt*[14] dell'uomo, cioè il mondo abituale della sua esperienza prospettica e pragmatica, un mondo già orientato, selezionato e investito di significato:

> Bichat diceva che l'animale è abitante del mondo mentre il vegetale lo è soltanto del luogo che lo ha visto nascere. Questo pensiero è ancora più vero per l'uomo. L'uomo è riuscito a vivere in tutti i climi, è l'unico animale [...] la cui area di espansione coincida con le dimensioni della terra. Ma soprattutto, è quell'animale che, tramite la tecnica, riesce a modificare dall'interno anche l'ambiente della propria azione. In tal modo, l'uomo si rivela come la sola specie capace di variazione[15].

Su questo sfondo la questione della tecnica acquista rilievo filosofico, perché se il *milieu* umano è strutturalmente valorizzato e orientato, la tecnica può dunque essere pensata, fuori da ogni concezione che la collochi come altro rispetto alla vita, quale dimensione originaria del dispiegarsi del vivente, nella sua costituzione ontogenetica[16].

Emanuele Clarizio ha mostrato come questa prospettiva si radichi nella tradizione della «filosofia biologica della tecnica» – inaugurata da Bergson e poi sviluppata da Canguilhem –, secondo cui l'invenzione tecnica si configura in qualità di funzione biologica dell'organismo, vale a dire come prolungamento evolutivo orientato a rispondere alle esigenze vitali mediante la modellazione della materia ambientale[17].

Quando il vivente crea uno strumento, ne esteriorizza una capacità biologica: lo strumento prolunga un potere già inscritto nel rapporto tra

---

[14] Id., *Il vivente e il suo ambiente...*, cit., p. 205.

[15] Id., *Il normale e il patologico*, cit., pp. 144-145.

[16] «La tecnica è una esperienza della vita, l'esito dell'intenzionalità del vivente, secondo quella prospettiva di biologizzazione della tecnica di cui daranno testimonianza, a partire dal '43, gli scritti di Leroi-Gourhan». M. Porro, *Canguilhem: la norma e l'errore*, in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. XXII-XXIV.

[17] E. Clarizio, *Technical Invention as Biological Function: A Brief Introduction to Canguilhem's Philosophy of Technology*, in «Techné: Research in Philosophy and Technology», XXVII, 1, 2023, pp. 21-24.

organismo e ambiente. La freccia diventa così il prolungamento dello sguardo e del braccio, mentre la lente artificiale è l'estroflessione dell'occhio, e un dispositivo diagnostico appare – quantomeno in linea di principio – come un'estensione della capacità di attenzione e di analisi del clinico[18]. Interpretare la medicina digitale in senso canguilhemiano significa, pertanto, interrogare l'emergere di un nuovo *milieu* tecnico della clinica e superare l'idea che essa consista in una mera sommatoria di strumenti giustapposti dall'esterno alla relazione terapeutica, per quanto essi possano rivelarsi utili.

4. *Veleno che guarisce, rimedio che avvelena*

Il problema emerge, infatti, quando l'esteriorizzazione tecnica acquisisce autonomia e tende a rovesciare il rapporto originario che la rende possibile. Proprio perché la normatività si esercita sempre in rapporto a un ambiente tecnico, le trasformazioni radicali di quest'ultimo non possono essere relegate a uno sfondo occasionale o indifferente rispetto all'agire del vivente. Quando la tecnica cessa di funzionare da mediatore assumendo il ruolo di norma, il vivente rischia di adattarsi a dispositivi le cui logiche non contribuisce più a istituire.

Qui si inserisce la riflessione di Bernard Stiegler, la cui prospettiva organologica aiuta ad approfondire in che modo gli organi biologici, gli organi tecnici e gli organi sociali si co-determinano reciprocamente[19]. La nozione di proletarizzazione – che Stiegler riprende e rielabora a partire

[18] «L'uomo, anche fisico, non si limita al proprio organismo. L'uomo, avendo prolungato con strumenti i propri organi, non vede nel proprio corpo che il mezzo di tutti i mezzi d'azione possibili». G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*..., cit., p. 164. Non può che sorgere spontaneo l'accostamento qui alla nozione di *Organprojektion* in *E. Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, G. Westermann, Braunschweig 1877, p. 29.

[19] B. Stiegler, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo* (2006), Orthotes, Napoli-Salerno 2010, p. 121, n. 15.

dal vocabolario economico marxiano – designa tale processo di disabilitazione progressiva delle capacità umane:

> È proletarizzato colui il quale perde il proprio sapere: il produttore proletario perde il suo saper-fare, passato nella macchina, e diviene pura forza lavoro; il consumatore proletario perde il suo saper-vivere, divenuto modo di impiego e non è più che un potere d'acquisto. […] il capitalismo appare qui come ciò che tende a liquidare tutte le forme di sapere, a produrre entropia e disgusto, nonché a rendere il mondo insipido. Si vede così che, se le industrie cognitive mettono il sapere al servizio esclusivo dell'economia, le industrie culturali hanno trasformato le arti e le lettere in puro divertissement […][20].

La proletarizzazione del sapere vero e autentico è la perdita universale di *savoir-faire*, *savoir-vivre* e persino di *savoir-théoriser*, provocata dall'automazione tecnologica e dall'esternalizzazione del sapere in *hypomnèmata* terziari, all'interno di un processo ciclico di ritenzione mnemonica che la tecnica interrompe come *pharmakon* ambivalente. L'inadeguata appropriazione critica di tale processo, privato di riconfigurazione costruttiva degli apparati psichici e collettivi, genera una dissociazione insanabile, nella quale – come lo stesso Stiegler esemplifica riprendendo un'osservazione di Jean-François Lyotard – il sapere si oggettiva in codici e protocolli, mentre il soggetto sapiente si svuota della capacità di comprenderlo e criticarlo in chiave trasformativa[21].

In una società iperindustriale come quella contemporanea, «persino le classi dirigenti si sono completamente proletarizzate perché

[20] *Ibid*., p. 90. Rimando, sempre in merito alla definizione di proletarizzazione in Stiegler anche a Id., *Intervista a Bernard Stiegler*. A cura di P. Vignola, in «Kainos. Rivista on line di critica filosofica», XI, 11, 2011, in https://www.kainos-portale.com/index.php/11-ignoranza-e-cultura/56-emergenze/181-intervista-a-bernard-stiegler (ultima consultazione: 8 luglio 2026).

[21] Id., *I saperi per uscire dall'Antropocene*, in I. Gaspari (a cura di), *E se domani. Kit di sopravvivenza per approdare al futuro*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 56.

non esiste più il sapere», sostituito, quest'ultimo, da competenze frammentarie asservite alla logica sistemica. In un articolo pubblicato su Radical Philosophy[22], Solange Manche sottopone a un'attenta critica la ricezione stiegleriana del marxismo, evidenziando le aporie di una filosofia della tecnica che – secondo Manche – seppur debitrice di Marx, finisce per isolare la dinamica della proletarizzazione dal motore capitalistico dell'accumulazione. Manche contesta la periodizzazione stiegleriana in quanto questa privilegerebbe l'innovazione tecnologica come forza motrice storica a scapito delle determinazioni economiche. Tale analisi rafforza, tuttavia, la nostra ipotesi: la proletarizzazione stiegleriana, per quanto suscettibile di critiche dato il suo scarto dall'analisi economicista marxiana, rende manifesto il processo di cattura tecnico-economica del giudizio clinico nella medicina digitale.

Tale scarto teorico si rivela, in realtà, un vero e proprio guadagno in sede epistemica non appena lo si integri alla normatività canguilhemiana: la farmacologia stiegleriana assunta come criterio di discernimento pratico, consente infatti di valutare gli ambienti medici digitali non esclusivamente in termini di causalità economica, ma di pharmaka differenziali, ossia di restringimenti o ampliamenti della potenza normativa del vivente entro il *milieu* tecnico.

5. *Competenze senza sapere: il clinico nell'era algoritmica*

Sul terreno della medicina digitale – ma non solo – la diagnosi stiegleriana risulta particolarmente proficua. Sul versante del paziente, infatti, la medicina predittiva e il telemonitoraggio continuo ingabbiano la vitalità entro processi di automazione che la traducono in dati, rendendola calcolabile:

> è soltanto quando il calcolo digitale integra questa modulazione, nel senso della governamentalità algoritmica, che la società

[22] S. Manche, *The problem is proletarianisation, not capitalism. A critique of Bernard Stiegler's contributive economy*, in «Radical Philosophy», 11, 2, 2021, pp. 38-50.

> iperindustriale si realizza del tutto come automatizzazione delle esistenze[23].

La governamentalità algoritmica[24], tuttavia, non inaugura una frattura inedita: essa porta a compimento e intensifica, mediante dispositivi tecnici di nuova generazione, un orientamento epistemico che riduce da lungo tempo il soggetto malato a oggetto misurabile e che lo ha sottratto alla dimensione propriamente esistenziale della sofferenza[25]. Sul versante dell'operatività sanitaria, il medico inserito in sistemi clinici governati da logiche burocratiche e protocollari subisce una progressiva riduzione della propria autonomia di giudizio: «la proletarizzazione trasforma il lavoro nel suo insieme in impieghi svuotati di qualsiasi sapere, che richiedono unicamente delle competenze»[26]. L'adozione massiccia delle cartelle cliniche elettroniche e dei sistemi di supporto decisionale algoritmici tende a trasformare l'atto clinico da esercizio di sapere contestuale, capace di integrare competenza scientifica, esperienza pratica e attenzione alla singolarità del paziente, a esecuzione di procedure standardizzate dettate da sistemi informatici[27].

Sebbene sia qui in gioco una modificazione profonda del *savoir-faire* medico, della capacità di formulare diagnosi *per* il paziente e non soltanto

---

[23] B. Stiegler, *La società automatica. Vol. 1: L'avvenire del lavoro* (2015), tr. it. Meltemi, Milano 2019, p. 47.

[24] T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?* in «Réseaux», 177, 2013, pp. 163-196.

[25] Canguilhem mostra come la medicina moderna tenda a rendere «trascurabile» l'esperienza patologica diretta del paziente, giungendo persino a considerarla «sistematicamente falsificatrice del fenomeno patologico obiettivo». In questo modo lo sguardo clinico oggettivante sottrae il soggetto malato alla dimensione esistenziale della sofferenza. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico…*, cit., pp. 63-64.

[26] B. Stiegler, *La società automatica. Vol. 1,* cit., p. 244.

[27] C. S. Kruse *et al.*, *Physician Burnout and the Electronic Health Record Leading Up to and During the First Year of COVID-19: Systematic Review*, in «Journal of Medical Internet Research», XXIV, 3, 2022.

sul paziente, allo stesso tempo, occorre evitare ogni riduzionismo interpretativo. Una corrente significativa della letteratura metodologica – dagli studi su trial clinici randomizzati, alle linee guida per la *evidence-based medicine* – difende la standardizzazione come presupposto imprescindibile di trasparenza, equità e credibilità scientifica nella ricerca clinica[28].

Tale obiezione ci consente dunque di precisare i limiti dell'analisi farmacologica, riorientando l'indagine dalla standardizzazione in quanto tale, alla configurazione tecnica che ne riorienta l'esercizio nella pratica clinica.

6. *Ri-normarsi raccontando: deproletarizzazione e cura*

A questo punto il dialogo tra Canguilhem e Stiegler mostra tutta la sua fecondità: la proletarizzazione stiegleriana, applicata alla medicina digitale, può essere riletta alla luce della normatività vitale canguilhemiana proprio come un processo di *restringimento della capacità normativa del vivente*, da cui emerge l'esigenza di ripensare la cura nei termini di riattivazione della normazione.

Simile necessità trova una formulazione fenomenologicamente pregnante nell'analisi esistenziale di Binswanger sul soggetto malato: la condizione patologica viene descritta come una «singolare quanto fragilissima mancanza di mondo», come un «restringimento» che può giungere fino ai limiti dell'annichilimento e come una «chiusura al mondo», una «povertà esistenziale» in cui l'uomo precipita finché «non riesce a penetrare fino in fondo e, quindi, a godere della partecipazione al mondo comune»[29].

---

[28] A. H. Morris *et al.*, *Standardization of clinical decision making for the conduct of credible clinical research in complicated medical environments*, in «Proceedings of the AMIA Annual Fall Symposium», 1996, pp. 418-422.

[29] D. Discipio, *Introduzione*, in L. Binswanger, *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica* (1942), tr. it. Tab edizioni, Roma 2021, pp. 38-39.

In termini canguilhemiani, la chiusura descritta da Binswanger coincide con l'erosione della normatività del vivente. Si tratta allora di spostarsi dallo sguardo oggettivante della clinica a un piano in cui la malattia si manifesta anzitutto come alterazione qualitativa dell'esistenza.

Su questo terreno si innesta la categoria stiegleriana del pharmakon: la tecnica clinica può infatti intensificare proprio quella disindividuazione che dovrebbe contrastare[30]. Parallelamente, da un simile spostamento deriva anche la revisione del concetto di salute, che Canguilhem decifra nei termini di «possibilità di oltrepassare la norma che definisce il normale momentaneo, [...] di tollerare infrazioni alla norma abituale e di istituire norme nuove in situazioni nuove»[31]. Curare non può più coincidere con l'atto di ricondurre il paziente alla condizione pregressa e assunta come idealmente – ovvero in senso biometrico – normale. Curare significa restituire alla vita la possibilità di elaborare forme compatibili con la situazione trasformata dalla malattia, portando l'individuo a essere in «buona salute»: la condizione di lusso biologico per cui è possibile «poter cadere malato e ristabilirsi»[32].

La salute del vivente – e quindi dell'essere farmacologico che siamo – abita la propria dimensione di metastabilità[33] come una dimensione del

[30] «L'individuazione psico-sociale è soggetta a oscillazioni e può quindi essere pensata come dinamica di polarizzazione nella quale sono presenti due tendenze: verso la successiva individuazione o verso la dis-individuazione. Il pericolo legato alla miseria simbolica è proprio quello di una dis-individuazione regressiva in quanto perdita di quel sapere che lega lo psichico al collettivo – la perdita del sapere, perciò, è perdita della capacità di transindividuazione» (P. Vignola, *Introduzione*, in B. Stiegler, *Reincantare il mondo*, cit., p. 35).

[31] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 160.

[32] *Ibid.*, p. 162.

[33] Cfr. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (2005), tr. it. Mimesis, Milano 2011, pp. 35-39. Sul concetto di metastabilità in Simondon si veda anche la definizione che ne dà Carrozzini: «Nel settore della chimica e della fisica, si definisce metastabile quello stato in cui la sostanza considerata presenti condizioni energetiche diverse da quelle che caratterizzano il suo stato di equilibrio stabile». G. Carrozzini, *Simondoniana*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 24.

disaggiustamento, o meglio ancora, come «margine di tolleranza nei confronti dell'infedeltà del milieu»[34], fino al punto da riconfigurarsi in quanto *eccesso*:

> Questa inadeguatezza primordiale che è ciò che Simondon analizzerà come sfasamento dell'individuo in rapporto al suo milieu preindividuale [...], è anche ciò che per Winnicott costituisce la creatività e che chiamo, con Simondon, l'individuazione[35].

Tale prospettiva investe per intero la configurazione collettiva degli ambienti clinici. La nozione stiegleriana di «territori di apprendimento contributivo»[36] – elaborata nel contesto educativo – ci suggerisce la possibilità di creare ambienti in cui i saperi emergono da processi di co-produzione anziché da nozionistica trasmissione d'informazioni, e in cui la medicina si riconfigura come *techne* orientata alla singolarità del paziente. Un processo simile non può fare a meno di risorse biologiche, richiedendo, al contempo, condizioni simboliche e tecniche che ne rendano possibile l'elaborazione.

La coppia concettuale che Stiegler dispiega in *Qu'appelle-t-on panser?,* ovverosia il gioco omofono tra *penser* e *panser* – pensare e fasciare, medicare, prendersi cura – è più di un artificio retorico, è l'enunciazione di una tesi strutturale in cui pensare è già – nella sua radice – un atto di cura: la noesi opera quale risposta a un *milieu* ferito,

---

[34] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 161.

[35] B. Stiegler, *Della farmacologia. Ciò che fa sì che la vita valga la pena di essere vissuta* (2010), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2025, p. 64.

[36] Bernard Stiegler non si è limitato alla teorizzazione, ma ha sperimentato concretamente i *territori di apprendimento contributivo* attraverso vari progetti, tra cui quello lanciato in collaborazione con l'Institut de Recherche et Innovation (IRI) e l'associazione Ars Industrialis, nel territorio di Plaine Commune alla periferia nord di Parigi, dal 2016 al 2020. https://organoesis.org/en/plaine-commune-contributory-research-project (ultima consultazione: 8 luglio 2026).

assumendosi il ruolo di bussola dell'attenzione verso la neghentropia[37]. Dentro il quadro della clinica digitalizzata, ogni autentica deproletarizzazione dell'ambiente terapeutico dipende da una riattivazione congiunta della riflessione e della pratica curante; per tale ragione la *narrative medicine*[38] acquista in questa sede una rilevanza paradigmatica, collocandosi nel punto nevralgico in cui la rinormazione dell'esperienza patologica diviene possibile.

Il suo significato farmacologico non risiede né in una generica compensazione umanistica della tecnica, né tantomeno in un supplemento empatico aggiunto alla diagnosi strumentale. Rita Charon ha formulato questo paradigma nei termini di una «*narrative competence*», vale a dire di una capacità di ascolto e interpretazione riflessiva che non si accosta all'eccellenza scientifica a guisa di elemento ornamentale, ma che ne costituisce piuttosto una condizione ermeneutica essenziale. Essa diviene decisiva proprio nei punti in cui il progresso tecnologico si mostra insufficiente a cogliere la dimensione intersoggettiva della sofferenza, l'ermeneutica della malattia e l'unicità delle traiettorie biografiche del malato.

A partire da ciò, deriva anche la centralità delle quattro dimensioni narrative della clinica – il dialogo tra medico e paziente, il rapporto del

[37] B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense régression*, Les liens qui libèrent, Paris 2018; tr. it. in *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, a cura del Gruppo di Ricerca Ippolita, Meltemi, Milano 2024, p. 12.

[38] «Con il termine di Medicina Narrativa (mutuato dall'inglese *Narrative Medicine*) si intende una metodologia d'intervento clinico-assistenziale basata su una specifica competenza comunicativa. La narrazione è lo strumento fondamentale per acquisire, comprendere e integrare i diversi punti di vista di quanti intervengono nella malattia e nel processo di cura. Il fine è la costruzione condivisa di un percorso di cura personalizzato (storia di cura) [...] La Medicina Narrativa (NBM) si integra con l'*Evidence-Based Medicine* (EBM) e, tenendo conto della pluralità delle prospettive, rende le decisioni clinico-assistenziali più complete, personalizzate, efficaci e appropriate». Istituto Superiore di Sanità, *Linee di indirizzo per l'utilizzo della Medicina Narrativa in ambito clinico-assistenziale, per le malattie rare e cronico-degenerative*, Conferenza di Consenso, in «I Quaderni di Medicina. Il Sole24Ore Sanità», 7, 2015, p. 13.

medico con sé stesso, il legame professionale con i colleghi e il discorso etico rivolto alla società – che verranno successivamente e con successo approfondite dal campo delle *medical humanities*[39].

La deproletarizzazione del *saper-vivere* del paziente appare, perciò, inseparabile dalla decontrazione dello spazio narrativo entro cui la malattia può ancora essere interpretata e vissuta come esperienza personale, in forma di rinormazione.

7. *Conclusione*

L'intreccio teorico delineato in questo contributo vuole riconsiderare la cura nei termini di categoria al tempo stesso biologica, tecnica e simbolica. Canguilhem ne ha fissato il nucleo irriducibile nella normatività del vivente: la salute non è conformità a parametri dati, ma capacità di istituire nuove norme a partire da condizioni concrete, spesso avverse. Stiegler ha evidenziato in che modo tale capacità sia oggi esposta a una proletarizzazione sistemica, in cui la progressiva esteriorizzazione del sapere clinico e del saper-vivere del paziente in dispositivi algoritmici produce un impoverimento dell'elaborazione transindividuale. Insieme intercettano teoricamente un problema che la medicina contemporanea non può eludere senza contraddire la propria vocazione terapeutica; inoltre, le riflessioni contemporanee sull'autonomia nell'era dei Big Data rendono tale urgenza ancora più stringente, evidenziando il modo in cui sorveglianza, profilazione e opacità algoritmica erodono silenziosamente i presupposti stessi della decisione libera e del consenso informato.

In questi termini, la cura riconfigurata come processo di transindividuazione accoglie il paziente non più come un oggetto da ricondurre a una norma esterna, ma come soggetto in divenire, coinvolto nella ricostruzione attiva di margini di iniziativa, interpretazione e infine trasformazione della propria esistenza. Rimane aperta, e anzi si impone

[39] R. Charon, *Narrative Medicine: A Model for Empathy, Reflection, Profession, and Trust*, in «JAMA», CCLXXXVI, 15, 2001, pp. 1897-1902.

con crescente pressione, la questione politica e istituzionale: in quale misura sistemi sanitari, strutturati attorno a logiche di efficienza e riduzione dei costi, sono disposti a riorganizzarsi secondo le esigenze di una pratica della cura intesa in senso farmacologico? E in che misura la formazione medica, ancora largamente modellata sulla trasmissione di sapere scientifico-procedurale, è oggi in grado di formare medici e clinici capaci di esercitare un critico e situato discernimento? A queste domande – che Canguilhem ha posto al cuore di una medicina autentica – non è possibile rispondere sul solo piano speculativo; eppure già formularle con precisione costituisce, nei termini di Stiegler, il primo gesto di una farmacologia della cura: l'atto in cui *penser* e *panser* coincidono.



I VIVENTI E I LORO AMBIENTI
Canguilhem, Lestel e la soggettività animale

Flavia Maffei
flavia.maff@gmail.com

1. ***Il concetto di milieu e la dimensione normativa per Canguilhem***
2. ***Il milieu come spazio relazionale e biosemiotico nell'etologia filosofica di Lestel***
3. ***Conclusioni: da viventi a soggetti nella prospettiva dell'etologia filosofica***

ABSTRACT: ***LIVING BEINGS AND THEIR MILIEUX. CANGUILHEM, LESTEL AND ANIMAL SUBJECTIVITY***
This article examines the notion of milieu through the historical and theoretical reconstruction of the concept proposed by Georges Canguilhem in Le vivant et son milieu (1952). Canguilhem departs from any objectivist conception of environment: milieu does not coincide with the set of external physical conditions, but with what acquires value for the living being in relation to its organization. By reworking Uexküll's distinction between Umgebung and Umwelt, he thus defines environment as a selective extraction of elements endowed with vital significance. Against this background, the article brings this perspective into dialogue with Dominique Lestel's philosophical ethology, in order to explore continuities and discontinuities between the normative activity of the living being discussed by Canguilhem and some recent conceptions of animal subjectivity, understood as an emergent and relational process inseparable from the biosemiotic network in which it takes shape.

KEYWORDS: *Milieu*, Normativity, *Umwelt*, Biosemiotics, Philosophical Ethology, Animal Subjectivity.

1. *Il concetto di milieu e la dimensione normativa per Canguilhem*

Nel saggio Il vivente e il suo ambiente (*Le vivant et son milieu, in La connaissance de la vie*, 1952), Georges Canguilhem mette a tema il milieu come problema storico ed epistemologico: il concetto di milieu è una costruzione teorica stratificata, la cui intelligibilità dipende dalle trasformazioni del sapere biologico e filosofico. In questa lettura, il

[*] Laureata in Etica ambientale presso l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale.

rapporto tra l'organismo e "il suo ambiente" non può essere pensato come una relazione esterna tra entità separate, ma come una relazione interna e funzionale:

> Dal punto di vista biologico bisogna comprendere che tra l'organismo e l'ambiente circostante c'è lo stesso rapporto che c'è nell'organismo tra le parti e il tutto. L'individualità del vivente non si esaurisce alle sue frontiere ectodermiche, non più di quanto non cominci con la cellula. Il rapporto biologico tra l'essere vivente e il suo ambiente è un rapporto funzionale, e di conseguenza mobile, i cui termini si scambiano volta per volta di ruolo. La cellula per gli elementi intracellulari è un ambiente, e a sua volta vive in un ambiente interno che può essere delle dimensioni dell'organo o dell'organismo; l'organismo vive anch'esso in un ambiente che coincide in qualche modo con quello che è l'organismo rispetto ai suoi componenti.[1]

Canguilhem, nel saggio, ricostruisce la genealogia storica del concetto attraversando una costellazione di ambiti disciplinari: dal *milieu* newtoniano come medium fisico (1704), ai *milieux* lamarckiani (1809), dal *milieu ambiant* di Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1831) al *milieu* sociale di Hippolyte Taine (1864) e al *milieu intérieur* di Claude Bernard (1865), inteso come insieme delle condizioni fisiologiche interne che rendono possibile la vita organica. Questa pluralità di usi non segnala una semplice variabilità terminologica, ma indica che il concetto di ambiente è fin dall'origine intrinsecamente problematico: esso non designa una realtà univoca, bensì una relazione tra organismo e mondo continuamente ridefinita dai quadri teorici che la pensano.

Come nota Elena Gagliasso nel saggio *Ambiente*, la ricostruzione del concetto di *milieu* proposta da Canguilhem smonta l'idea di un ambiente dato e neutro, e apre a una visione situata dei rapporti "naturali": non c'è

[1] G. Canguilhem, *Il vivente e il suo ambiente* (1952), in Id., *La conoscenza della vita*, tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2024, p. 145.

mai un "fuori" oggettivo, perché ogni ambiente è già pensato attraverso categorie (fisiche, biologiche, sociali) che lo caricano di significato[2].

Galzigna ha messo in luce come il concetto di ambiente sia emerso storicamente in concomitanza con la costituzione della biologia come disciplina autonoma: è solo quando la vita viene isolata come oggetto specifico di sapere – in opposizione ai corpi inorganici – che diventa possibile pensare un ambiente propriamente biologico. L'ambiente non è ciò che precede il vivente, ma ciò che diventa pensabile a partire da esso:

> L'importanza di questo concetto [l'ambiente] era emersa prepotentemente, soprattutto nella cultura francese, alla fine del '700 [...]; regno vegetale e regno animale fanno parte di un unico regno, quello degli organismi viventi: corpi ordinati ed organizzati, contrapposti al disordine della "natura inanimata", capaci di sfuggire alle leggi che governano quelli che Cuvier chiama i "corpi bruti", le "sostanze inerti". È insomma la vita stessa, vista molto spesso nel suo rapporto di contrapposizione con la morte, che diventa oggetto di studio della biologia, una nuova disciplina scientifica, che tende a conquistarsi uno spazio autonomo rispetto alle scienze fisiche, e che sarà in grado, durante il secolo XIX – nonostante l'affermarsi del meccanicismo

[2] «[L'ambiente] come motore di trasformazioni delle specie nel tempo (Lamarck), come principio di relazione con gli altri viventi (loro selettore e loro prodotto) e insieme come principio metodologico di correlazione di parti interne (Darwin), e, ancora, come dispositivo interno dell'automantenersi in vita di ogni organismo, ben separato dal e necessitante dell'esterno (Bernard) [...]. A seconda dei diversi personaggi [...], l'ambiente non è più solo un luogo in cui sono disposti gli enti: si è duplicato in un esterno e in un interno, i cui legami di transizione, a seconda che parli il naturalista o il fisiologo, possono presentare caratteristiche diverse, addirittura antitetiche, accomunate dal fatto che ormai l'ambiente – interno o esterno che sia – è insieme contesto della vita e suo prodotto», in E. Gagliasso, *Ambiente*, in F. Michelini, J. Davies (a cura di), *Frontiere della biologia*, Mimesis, Milano 2013, pp. 117-142, pp. 126-127.

> biologico – di costruirsi i propri concetti e le proprie tecniche di indagine.[3]

La ricostruzione di Galzigna mostra che il concetto di ambiente è nato come categoria intrinsecamente correlata all'emergere della vita in quanto oggetto di sapere e all'affermarsi della biologia come disciplina scientifica autonoma. Canguilhem, riflettendo sull'esperienza che i viventi hanno del mondo, avrebbe avuto il merito di intendere in termini ecologici la relazione tra viventi e condizioni di esistenza:

> Laddove […] il percorso teorico di Foucault trova una continuità essenziale nel problema del rapporto tra le forme di soggettività e le loro condizioni storiche e politiche di costituzione, all'interno di un ambiente sociale, in Canguilhem il problema delle condizioni di possibilità dell'esperienza viene ad essere interrogato nella sua dimensione ecologica, come declinazione del problema della relazione individuale e collettiva dei viventi con le proprie condizioni di esistenza ambientali.[4]

Questa impostazione comporta una critica forte di ogni concezione oggettivistica del *milieu*: l'ambiente non è un insieme di condizioni esterne che agiscono causalmente su un organismo passivo, ma una struttura selettiva e differenziale che prende forma a partire dall'attività del vivente. La distinzione terminologica proposta da Canguilhem, riprendendo Uexküll, tra *Umgebung* (*environment*) e *Umwelt* (*milieu*), mostra in modo chiaro tale punto. L'*Umgebung* è l'ambiente geografico indifferenziato; l'*Umwelt* è invece «l'ambiente di comportamento proprio di un certo organismo», costituito «da un insieme di eccitazioni che hanno il valore e il significato di segnali», non di meri stimoli fisici. Da ciò deriva un'importante conseguenza metodologica: l'ambiente biologico non coincide con il mondo fisico, ma con la selezione operata dal vivente, è «un

[3] M. Galzigna, *L'organismo vivente e il suo ambiente: nascita di un rapporto*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXIV, 2, 1979, pp. 134-161, p. 134.

[4] A. Angelini, *Biopolitica ed ecologia. L'epistemologia politica del discorso biologico tra Michel Foucault e Georges Canguilhem*, Firenze University Press, Firenze 2021, p. 18.

prelievo selettivo all'interno della *Umgebung*»[5]. «Un vivente non è una macchina che risponde con dei movimenti a delle eccitazioni, ma un macchinista che risponde a dei segnali attraverso delle operazioni»[6]: questa distinzione, che Canguilhem formula in modo volutamente netto, mira a sottrarre l'analisi biologica a ogni riduzionismo meccanicistico.

In *Ambienti animali e ambienti umani* (1934), nel capitolo *Forma e movimento come marche percettive*[7], Uexküll aveva ripreso le osservazioni darwiniane sui lombrichi per mostrarne i limiti: anche se il comportamento del lombrico appare adeguato alla forma degli elementi naturali con cui interagisce, ciò che lo guida non è la forma in quanto tale, ma il sapore, cioè una "marca percettiva" selezionata in base alla struttura sensoriale dell'organismo. In Uexküll il problema naturalistico dell'interazione materiale tra organismo e ambiente era stato riformulato come problema già etologico: in che modo un soggetto vivente specie-specifico interagisce col proprio mondo?[8]

---

[5] G. Canguilhem, *Il vivente e il suo ambiente*, cit., p. 146.

[6] *Ibid*.

[7] J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1934),, tr. it. Quodlibet, Macerata 2010, pp. 88-95.

[8] Uexküll impiegò inizialmente il termine *milieu* per designare la sfera dell'esperienza sensoriale e cognitiva *attraverso* cui ogni organismo accede al mondo circostante. Il termine designava la porzione del mondo che acquista rilevanza per il vivente, ossia il campo di interazione entro cui si articolano le sue attività percettive e comportamentali. La nozione, diffusa tra Ottocento e Novecento tanto nelle scienze sociali – per indicare il contesto storico-naturale condizionante – quanto nelle scienze medico-fisiologiche – per designare lo spazio degli scambi tra interno ed esterno – viene rielaborata da Uexküll in senso non deterministico: il *milieu* non è un insieme di cause che agiscono dall'esterno, ma una rete di stimoli selezionati e organizzati secondo la struttura percettiva e operativa della specie. Ogni vivente abita così un proprio *milieu*, costruito in funzione delle sue capacità sensoriali e motorie; ne deriva una concezione plurale del mondo, inteso come intreccio di ambienti soggettivi. Su questa base, Uexküll introdurrà successivamente il concetto di *Umwelt*, proprio per evitare le ambiguità del termine *milieu* ed esprimere il carattere costitutivamente specifico dell'ambiente. Cfr. C. Brentari, *Jakob von Uexküll. The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Springer, Dordrecht 2015, p. 61.

Riprendendo e rielaborando la distinzione tra *Umgebung* e *Umwelt*, Canguilhem riconosce che l'ambiente biologico – quel "prelievo selettivo" dello spazio geografico – è, di fatto, un insieme di eccitazioni che acquistano il valore di segnali in funzione della struttura dell'organismo. Per questo, egli distingue tra stimoli e segnali: un vivente non reagisce meccanicamente a sollecitazioni fisiche, ma interpreta selettivamente ciò che, per lui, ha significato. Le eccitazioni sono quindi traduzioni che l'organismo opera degli eventi esterni. La relazione tra mondo esterno e mondo interno non è mimetica, bensì trasformativa: ciò che conta è il modo in cui gli enti sono selezionati e integrati nel circuito percettivo e operativo dell'animale.

Questa impostazione aveva trovato una formalizzazione nel modello uexkülliano del *Funktionskreis*[9], il "cerchio funzionale", in cui percezione e azione costituiscono un circuito ricorsivo che produce significato. Ogni vivente abiterebbe così un mondo specifico, proporzionato ai suoi organi e alle sue azioni; non esisterebbe un unico mondo valido per tutte le specie, ma una pluralità di *Umwelten* che si dànno in maniera prospettica.

Canguilhem ha spostato il binomio uexkülliano di *Umgebung* e *Umwelt* su un altro piano epistemologico, mettendo in relazione biologia ed etica: dove Uexküll parlava di "significato" e di "melodie" che si accordano in una "grande sinfonia"[10], Canguilhem ha introdotto il lessico del senso e del valore; per lui

[9] Per un'analisi dettagliata dello sviluppo del modello uexkülliano del "cerchio funzionale" e del passaggio dal paradigma riflessologico alla concezione ricorsiva della relazione organismo-ambiente, cfr. N. Zengiaro, *The circulation of meaning: a biosemiotic perspective on the functional circle*, in «Punctum. International Journal of Semiotics», IX, 2, 2023, pp. 209-225.

[10] Nella *Teoria del significato* (*Bedeutungslehre*, 1940), Uexküll descrive la vita in termini musicali: ogni organismo possiede una serie di "toni" che entrano in relazione contrappuntistica con quelli degli altri, componendo una "sinfonia" naturale in cui anche fiore e ape si rispecchiano reciprocamente come melodie che risuonano all'unisono. Il celebre esempio della ragnatela mostra che il ragno costruisce una tela "simile alla mosca"

> la biologia […] deve considerare il vivente, in primo luogo, come un essere significativo, e l'individualità non come un oggetto, ma come un carattere nell'ordine dei valori. Vivere significa irradiare, significa organizzare l'ambiente a partire da un centro di riferimento che non può essere anch'esso riferito a qualcos'altro senza perdere il suo originale significato.[11]

In questa formulazione, il passaggio decisivo consiste nello spostamento dalla descrizione del vivente come oggetto alla sua comprensione come centro di produzione di senso. La nozione di "centro" è rilevante poiché permette di pensare il vivente come principio attivo di valutazione e di organizzazione del proprio *milieu*: ogni organismo è un "centro" che valuta e istituisce norme. Il *milieu* diventa dunque una struttura semantica e assiologica:

> Un centro non si risolve nel suo contorno [*environment*]. Un essere vivente non può essere ridotto a un crocevia di influenze. Di qui l'insufficienza di ogni biologia che, sottomettendosi completamente allo spirito delle scienze fisico-chimiche, vorrebbe eliminare dal proprio campo di ricerca qualsiasi considerazione di senso. Dal punto di vista biologico e psicologico, il senso è un apprezzamento di valori in relazione a un bisogno. E un bisogno, per chi lo prova e lo vive, è un sistema di riferimento irriducibile, e per questo assoluto.[12]

---

senza aver mai incontrato una mosca reale, perché incorpora alcuni "temi" dell'archetipo della mosca nella propria struttura e nel proprio comportamento. In parallelo, Uexküll definisce il significato come il principio fondamentale che collega ogni animale ai propri oggetti: una "regola di significazione" unisce l'organismo al suo medium, fungendo da "ponte" nello spartito della natura, così che uno stesso oggetto può assumere significati diversi per differenti viventi. Cfr. J. von Uexküll, *Teoria del significato. Un'indagine sugli ambienti animali* (1940), tr. it. Prospero editore, Novate Milanese 2024, pp. 61-68 e pp. 84-85.

[11] G. Canguilhem, *Il vivente e il suo ambiente*, cit., p. 148.

[12] *Ibid.*, pp. 155-156.

Questa dinamica, fondata sul "bisogno" e sull'"apprezzamento" di valori, si ricollega alla distinzione tra "normale" e "patologico". Per Canguilhem, infatti, la malattia non è una semplice deviazione statistica, bensì l'instaurazione di una diversa norma di vita: uno stato in cui l'organismo restringe il proprio campo di possibilità e modula diversamente il rapporto con il suo ambiente[13].

Antonio Santucci richiama chiaramente questo punto, a indicare che il "normale" è il risultato di una relazione, non è una misura invariabile:

> Non c'è una scienza del normale, c'è invece una scienza (la fisiologia) delle situazioni e condizioni biologiche dette normali. Così l'attribuzione della "normalità" alle costanti, di cui la stessa fisiologia determina il contenuto, non fa che esprimere un rapporto tra la scienza e l'attività normativa della vita e le tecniche in grado di instaurare la norma, come è il caso della medicina che riflette lo sforzo del vivente per dominare l'ambiente e ordinarlo secondo i suoi valori.[14]

È a questo livello che il concetto di *milieu* si intreccia con la nozione di normatività, che costituisce il nucleo della riflessione di Canguilhem: vivere significa istituire norme, cioè valutare, selezionare, gerarchizzare,

[13] La posizione di Canguilhem si chiarisce ulteriormente nel confronto implicito con Kurt Goldstein, neurologo e psicopatologo tedesco (1878-1965), autore de *Der Aufbau des Organismus* (1934), opera fondamentale della biologia olistica e della medicina neurologica, che Canguilhem conosceva approfonditamente e da cui muove in *Le Normal et le pathologique* (1943, 1966). Il riferimento alla *Auseinandersetzung* goldsteiniana – il processo di "mettersi alle prese" con una situazione e riorganizzarsi rispetto ad essa – serve a precisare che la relazione organismo/ambiente non è un adattamento passivo, ma una costante rinegoziazione di condizioni e comportamenti. Uno stato patologico non consiste in un semplice "fallimento" delle norme, ma nell'impossibilità di istituirne di nuove: la malattia restringe il *milieu*, la salute lo amplia. In questo senso, per Canguilhem la normatività è la definizione stessa della vita: ciò che un organismo può considerare un valore, ciò che riconosce come ostacolo o risorsa, ciò che interpreta come rischio, dipende dalla sua capacità di produrre norme e non dalla ripetizione di schemi predefiniti.

[14] A. Santucci, *Canguilhem e la storia epistemologica*, in G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. il Mulino, Bologna 1976, pp. 7-23, p. 13.

e ogni *milieu* è il risultato della relazione normativa tra il vivente e il circostante.

L'elaborazione del concetto di *milieu* è inseparabile dalla discontinuità epistemologica che accompagna il passaggio dalla storia naturale alla biologia. La crisi della "grande catena dell'essere" e l'emergere di una concezione della vita come organizzazione autonoma rendono infatti impossibile pensare l'ambiente come uno sfondo. A partire da questa trasformazione, l'ambiente cessa di apparire come il semplice contenitore in cui il vivente si colloca, per essere compreso piuttosto in funzione dell'attività propria dell'organismo, del suo modo di selezionare e organizzare parti di mondo.

Il *milieu* si configura così come una nozione liminare, all'incrocio tra vita e conoscenza. Esso rinvia all'attività normativa del vivente, che non subisce passivamente le condizioni esterne, ma istituisce il proprio rapporto con il mondo secondo valori vitali specifici; al tempo stesso, esso è anche il risultato di un lavoro concettuale, di una costruzione epistemica che dipende dalle condizioni storiche entro cui il sapere biologico diventa pensabile: è una nozione teoricamente mediata, inseparabile dai modi in cui la biologia ha storicamente definito il rapporto tra organismo e mondo.

Questa duplice valenza del *milieu* – insieme correlato dell'attività del vivente e costruzione epistemologica – trova una formulazione particolarmente efficace nell'idea, proposta da Angelini, di un "naturalismo non essenzialista", capace di sottrarre la natura e la vita tanto al paradigma deterministico quanto a quello riduzionistico. Come scrive:

> Alla postura teorica di Canguilhem, a partire dalla contaminazione tra la filosofia della natura e la filosofia biologica, si attaglia l'idea di un naturalismo non essenzialista, non deterministico né riduzionista. I concetti di natura e di vita perdono le loro connotazioni sostanzialiste, essenzialiste, o teleologiche, per acquisire quelle del processo concreto, della molteplicità in fieri, del poter essere contro il dover essere. La

> filosofia biologica, sia per come si presenta in Canguilhem sia in riferimento alle sue possibili riprese correlate all'epistemologia biologica più recente, permette di riarticolare il discorso filosofico sulla natura[15].

Come osserva Slongo, in Canguilhem il vivente non è l'oggetto della biologia, ma il suo soggetto, in quanto totalità dinamica di relazioni, la cui individualità coincide con il modo in cui esso coordina le proprie funzioni e struttura il proprio rapporto con il mondo. Perciò l'ambiente si configura come uno dei termini di quella rete relazionale che definisce l'organismo stesso:

> Nel vivente, Canguilhem ha visto il soggetto e non l'oggetto della biologia. Questo è vero per l'essere umano, ma lo è ancora di più per tutte le forme viventi che sono portatrici di una individualità che dà senso all'insieme dei loro atti e specifica quello delle rispettive singolarità. Il vivente non è costituito soltanto da una serie di meccanismi o da funzioni biologiche, ma coordina le proprie funzioni a partire da una coerenza interna dalla quale deriva la sua individualità. L'organismo non è il risultato della somma di realtà biologiche elementari, ma è una molteplicità di relazioni che danno vita ad un'infinita serie di "divenire" possibili. Ogni relazione è il grado di individuazione raggiunto dall'organismo con i suoi componenti interni, ma anche rispetto alle caratteristiche dell'ambiente in cui vive. L'individualità è dunque l'insieme dei rapporti possibili che compongono un organismo all'interno e all'esterno. In questo senso, l'ambiente in cui l'organismo vive non si presenta in termini neutri e meccanici, ma come uno dei termini delle relazioni che compongono lo stesso organismo[16].

[15] A. Angelini, *Biopolitica ed ecologia*, cit., p. 24.

[16] P. Slongo, *I concetti e il vivente: Canguilhem oltre Canguilhem*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXIV, 2, 2022, pp. 101-116, p. 110.

Il *milieu* designa dunque il carattere costitutivamente relazionale del vivente, che rinvia al piano dinamico in cui organismo e mondo si co-determinano. Proprio per questo, in Canguilhem, la riflessione sull'ambiente costituisce una parte importante dell'epistemologia della vita.

2. *Il* milieu *come spazio relazionale e biosemiotico nell'etologia filosofica di Lestel*

Ai ragionamenti sul *milieu* si possono ricollegare alcune prospettive contemporanee, spesso raccolte sotto il nome di "etologia filosofica".

Nei lavori di Dominique Lestel il rapporto tra vivente e ambiente viene ripensato nei termini di una produzione situata di soggettività e di senso: l'autore mette in questione il quadro epistemologico entro cui l'ambiente è stato tradizionalmente pensato, come emerge con particolare chiarezza dalla critica alla nozione di *field*, sviluppata in *From Field Philosophy to Milieu Philosophy*.

Il concetto di *field*, derivante da una certa tradizione empirista, presuppone uno spazio delimitato e la distinzione tra interno ed esterno, ma soprattutto la possibilità di uno sguardo distaccato che lo descriva. Il *field* è rappresentabile, descrivibile in modo esaustivo, accessibile a un osservatore esterno. Secondo Lestel, «una delle lezioni della *field philosophy* risiede nella necessità paradossale di abbandonare la nozione di "field" a favore di quella di "milieu"»[17]: infatti il *field*, implicando la separazione tra osservatore e osservato, oscura la dimensione trasformativa dell'incontro; «il rapporto con il milieu si inscrive invece in una epistemologia metabolica in cui la conoscenza passa attraverso la trasformazione di ciò che l'osservatore è e di chi egli è»[18]. Non esiste accesso al *milieu* che non sia al tempo stesso una forma di partecipazione:

[17] D. Lestel, *From Field Philosophy to Milieu Philosophy*, in «Parallax», XXIV, 4, 2018, pp. 429-438, p. 431. Le traduzioni dai testi in lingua straniera citati in questo contributo sono mie.
[18] *Ibid.*, p. 435.

«non esiste un esterno. In ogni caso, l'osservatore è sempre nel milieu» [19]. In questo senso, la conoscenza non può più essere pensata come rappresentazione di un oggetto, ma come pratica situata che contribuisce a modificare il contesto in cui si esercita: «il "field" degli empiristi ingenui […] non esiste», il *milieu*, invece, esprime una trama di relazioni significative, che includono l'osservatore, la cui attività ha una funzione creativa, trasformativa. Non solo: «osservatori e milieu si contaminano reciprocamente»[20], e questa interazione costituisce la condizione stessa della conoscenza.

Secondo Lestel, «è impossibile fornire una descrizione del milieu perché l'attività stessa del descriverlo lo trasforma profondamente»[21]. Il *milieu* si presenta così come intrinsecamente "inesauribile": non perché sia particolarmente complesso, ma perché è costitutivamente aperto, attraversato da una pluralità di agenti e di prospettive che ne impediscono la chiusura in una descrizione definitiva. In esso, infatti, «c'è sempre un agente che lo concepisce altrimenti»[22], e questa molteplicità di punti di vista non è un limite della conoscenza, ma la sua condizione di possibilità.

L'accesso al *milieu* implica una forma di coinvolgimento che non può limitarsi alla mera raccolta di dati empirici: bisogna rendersi disponibili alla complessità emergente delle relazioni ambientali per comprendere i processi attraverso cui mondi differenti si articolano. In questa lettura, anche il soggetto della conoscenza si pluralizza: «coloro che conoscono non hanno alcuna ragione di essere necessariamente umani»[23], ma possono essere molteplici agenti situati, ciascuno portatore di una prospettiva propria.

È qui che la riflessione di Lestel si intreccia con una prospettiva esplicitamente biosemiotica, sviluppata già in *The Biosemiotics and*

[19] *Ibid.*, p. 431.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*, p. 433.
[22] *Ibid.*, p. 431.
[23] *Ibid.*

Phylogenesis of Culture. La dimensione semiotica, secondo Lestel, non è una sovrastruttura, ma una componente costitutiva della vita stessa, e la nozione di cultura non può essere riservata esclusivamente all'umano: tutti i viventi sono immersi in processi di produzione e interpretazione di segni, e la cultura deve essere pensata come una modulazione evolutiva di questa capacità. La cultura non è attributo esclusivo di una specie e non può quindi essere definita a partire da un criterio unico – come il linguaggio simbolico: Lestel insiste sul fatto che molte specie animali sviluppano forme di innovazione, stabilizzazione e trasmissione di comportamenti che non hanno fondamento genetico. Lo storico rifiuto di riconoscere una cultura agli animali non derivava da un'analisi empirica, ma dal pregiudizio della centralità del linguaggio umano, che finiva per oscurare la complessità delle forme di comunicazione e di produzione di senso degli altri viventi. Come egli afferma, «non vi è più alcun dubbio sull'importanza di studiare le culture animali per caratterizzare il fenomeno della cultura in generale»[24].

I fenomeni osservati in diverse specie animali – dalla variabilità comportamentale nei primati alle pratiche differenziate di utilizzo degli strumenti in uccelli e cetacei – mostrano come il vivente sia capace di produrre forme culturali che eccedono la semplice risposta adattiva all'ambiente. Secondo Lestel bisognerebbe costruire modelli teorici capaci di pensare insieme continuità e differenze: «il problema non è considerare gli umani come se fossero animali, o gli animali come se fossero umani, ma inventare modelli di comportamento sociale che rendano possibile pensarli insieme»[25]. Il punto decisivo della riflessione di Lestel è che le dinamiche culturali non possono essere comprese isolando le specie: esse emergono piuttosto all'interno di comunità ibride,

[24] D. Lestel, *The Biosemiotics and Phylogenesis of Culture*, in «Social Science Information», XLI, 1, 2002, pp. 35-68, p. 61.
[25] *Ibid.*, p. 60.

in cui umani e non umani condividono codici, spazi e pratiche. L'autore ricorda che «ogni società umana è anche una società animale»[26].

Il *milieu* appare così come una configurazione biosemiotica ibrida, in cui i segni non sono sovrastrutture, ma componenti costitutive della vita stessa: «è così che potremmo caratterizzare al meglio un milieu: come un ecosistema che fuoriesce da ogni lato […] e che pullula di punti di vista che si sfregano tra loro più o meno bruscamente»[27].

Il vivente è un agente interpretante, che costruisce il proprio mondo attraverso processi di organizzazione e "valorizzazione" dei segni. La dimensione semiotica non si aggiunge a quella biologica, ma ne costituisce una componente interna:

> Coloro che sanno, e coloro per i quali la conoscenza deve essere presa in considerazione per conoscere il mondo, non hanno alcuna ragione di essere necessariamente persone umane – possono essere un animale, una pianta, un fungo, un virus – o persino un'entità tanto barocca quanto un fenomeno meteorologico o un artefatto. Osservatori e milieu si contaminano a vicenda. In effetti, si infestano anche reciprocamente.[28]

Se per conoscere un *milieu* bisogna partecipare alle relazioni che lo costituiscono, accettando di esserne trasformati, allora la conoscenza assume un carattere intrinsecamente relazionale e performativo, e le soggettività sono il risultato di queste dinamiche semiotiche: «una volta raggiunto un certo livello di complessità, un "soggetto" emerge dalle attività semiotiche»[29].

Per Lestel la questione del vivente non può più essere formulata nei termini di una relazione tra un soggetto e un ambiente, ma deve essere ripensata come un processo di co-costituzione e trasformazione: «un

[26] *Ibid.*, p. 56.
[27] D. Lestel, *From Field Philosophy to Milieu Philosophy*, cit., p. 431.
[28] *Ibid.*
[29] D. Lestel, *The Biosemiotics and Phylogenesis of Culture*, cit., p. 61.

milieu può essere conosciuto solo compromettendosi con esso, vale a dire mettendosi in pericolo in rapporto ad esso»[30].

In *The Question of the Animal Subject* Lestel ha introdotto l'idea che il riconoscimento di soggettività non umane – "quarta ferita al narcisismo" della nostra specie – non comporta una semplice estensione di categorie già date, ma implica una trasformazione "rivoluzionaria" di queste categorie: «a mio avviso, questa è la vera rivoluzione scientifica delle scienze animali degli ultimi vent'anni: l'essere umano non è più l'unico soggetto nell'universo»[31].

Le nozioni di soggetto, individuo e persona non possono certo essere applicate direttamente al vivente non umano, poiché esse sono il prodotto di una storia specifica: «i nostri concetti attuali di ciò che costituisce un soggetto sono un grande ostacolo alla nostra concettualizzazione del soggetto animale e alla nostra comprensione di ciò che costituisce le comunità ibride umano/animale»[32]. Infatti la soggettività non è una proprietà che si possiede o meno, che si può attribuire o meno: è un processo che emerge in contesti relazionali. E in queste relazioni la possibilità di attribuire significato ai comportamenti segnala una eccedenza rispetto a ogni modello puramente meccanicista: «l'esistenza stessa di aneddoti "significativi" rappresenta un argomento potente a favore di una vita animale non meccanica»[33] poiché essi sono tentativi umani di interpretare le vite di altri animali. Questa eccedenza non deve però condurre all'antropomorfizzazione dell'animale. Piuttosto, secondo Lestel, dovrebbe condurre a ripensare la soggettività come qualcosa che si costruisce interagendo all'interno di comunità ibride in cui umani e non umani coabitano e co-producono pratiche e significati. In tali

[30] D. Lestel, *From Field Philosophy to Milieu Philosophy*, cit., p. 431.
[31] D. Lestel, *The Question of the Animal Subject: Thoughts on the Fourth Wound to Human Narcissism*, in «Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities», XIX, 3, 2014, pp. 113-125, p. 113.
[32] *Ibid.*, pp. 116-117.
[33] *Ibid.*, p. 114.

contesti, l'animale diventa soggetto non in virtù di una essenza predefinita, ma attraverso processi di interazione e riconoscimento: «le comunità ibride generano persone-animali, o più precisamente trasformano certi animali in persone»[34].

3. *Conclusioni: da viventi a soggetti nella prospettiva dell'etologia filosofica*

Da Canguilhem il vivente è definito come "centro" di produzione di senso e valore; in Lestel la vita diventa rete di relazioni semiotiche, ecologiche e interspecifiche: una configurazione aperta in cui soggettività e mondi si costituiscono reciprocamente.

Dal punto di vista di Lestel e degli altri autori e autrici dell'etologia filosofica, la soggettività non è un possesso, ma un processo, e la domanda da farsi non è cosa distingua, in astratto, l'umano dall'animale, ma quali situazioni rendano possibile l'emergere di certe forme di soggettività. Come scrive Lestel, «i nostri concetti attuali di soggettività rappresentano un ostacolo importante alla concettualizzazione del soggetto animale e alla comprensione di ciò che costituisce le comunità ibride umano/animale»[35].

In questo contesto di riflessioni, il *milieu* è pensabile come uno spazio di co-costituzione. Non si tratta più, in senso uexkülliano, del "mondo-proprio" di una specie, ma del luogo in cui mondi differenti entrano in relazione, si sovrappongono, si modificano. La formula di Despret del *parrot-with-human*[36] è significativa perché impedisce di separare il pappagallo da ciò che, in una situazione determinata, lo rende capace di parlare, rispondere, trasformare il proprio mondo. Analogamente, le pratiche descritte dagli allevatori mostrano situazioni di scambio ed estensione delle soggettività, in cui gli animali rispondono con

[34] *Ibid.*, p. 113.
[35] D. Lestel, *The Question of the Animal Subject*, cit., pp. 116-117.
[36] V. Despret, *The Becomings of Subjectivity in Animal Worlds*, in «Subjectivity», XXIII, 2008, pp. 123-139, p. 128.

intenzioni proprie[37]. La soggettività animale, allora, non si aggiunge semplicemente alla soggettività umana: la decentra, perché obbliga a pensare ogni soggetto come effetto di una relazione.

La domanda di Haraway «chi e che cosa tocco quando tocco il mio cane?» non riguarda soltanto il rapporto affettivo con l'animale domestico, ma la trama materiale, semiotica e storica che ogni incontro interspecifico mette in gioco[38]. Le *companion species* non sono semplicemente specie che accompagnano l'umano; sono forme di coabitazione che disordinano le separazioni tra natura e cultura, organismo e tecnica, soggetto e ambiente. Haraway lo formula con chiarezza: «essere uno significa sempre *divenire con* molti»[39]. E ancora: «i partners non precedono l'incontro», ma sono il risultato di una «danza di incontri che plasma soggetti e oggetti»[40]. Il soggetto vivente non entra in relazione dopo essersi costituito: si costituisce nella relazione.

Se il vivente non può essere pensato senza il mondo che seleziona, interpreta e "valorizza", allora anche l'umano non può essere considerato soggetto autosufficiente. Marchesini formula questo punto con chiarezza quando afferma che «affacciarsi al mondo è accettare di farsi cambiare dal mondo» e che «ogni identità è ciò che sta dopo un evento dialogico, vale a dire frutto del dialogo e volano di dialoghi»[41]. L'identità è l'esito dell'incontro: è una configurazione che prende forma attraverso l'alterità.

Su questo sfondo, Marchesini critica l'immagine autarchica dell'umano, la pretesa umanistica che l'uomo sia il produttore solitario della propria identità. «Postumanismo significa», scrive Marchesini,

[37] *Ibid.*, p. 134.
[38] D. J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2008, p. 3.
[39] *Ibid.*, p. 4.
[40] *Ibid.*
[41] L. Caffo, R. Marchesini, *Così parlò il postumano*, a cura di E. Adorni, Novalogos, Aprilia 2014, p. 110.

«ammettere che l'umano non sia un frutto solipsistico […] dell'uomo ma sia – come per ogni identità – l'esito dialogico con alterità»[42].

In *Beyond Anthropocentrism*, questa tesi viene riformulata nei termini di un passaggio da un'ontologia riflessiva, fondata sul *cogito ergo sum*, a un'ontologia relazionale, riassunta nel *dialogo ergo sum*[43]. L'ibrido, per Marchesini, emerge dalla consapevolezza che ogni identità vive della propria esposizione all'alterità.

In *The Infinite Debt of the Human Towards the Animal*, Lestel afferma che l'animale è "costitutivo" dell'umano[44]. La cura dell'animale non riguarda dunque soltanto l'estensione della compassione oltre i confini della specie; riguarda, più radicalmente, la comprensione dell'umano come essere dipendente da ciò che ha cercato di subordinare. Il debito verso l'animale è perciò ontologico prima ancora che morale: non indica ciò che dobbiamo agli animali dall'esterno, ma ciò che siamo attraverso di loro.

Ogni vivente istituisce un mondo, ma nessun vivente istituisce il proprio mondo da solo. L'umano perde la posizione da cui ha lungamente preteso di nominare, misurare e ordinare il resto del vivente. Ciò che viene meno è l'immagine di un soggetto che guarda il mondo dall'esterno, come se potesse descrivere i *milieux* senza appartenere a nessuno di essi.

Secondo Canguilhem il vivente istituisce il proprio *milieu* in quanto centro "normativo" che produce valori. La riflessione postumanista pensa questo centro come processo emergente, composito, instabile. La soggettività, infatti, non è data da «un singolo fattore o qualità», ma è «emergenziale», frutto della convergenza di una pluralità di cofattori somatici, cognitivi, affettivi e relazionali. Il soggetto animale non è un'individualità chiusa e statica, ma una configurazione in divenire che

[42] *Ibid.*, p. 111.

[43] Cfr. R. Marchesini, *Beyond Anthropocentrism. Thoughts for a Post-Human Philosophy*, Mimesis International, Milano-Udine 2018.

[44] D. Lestel, *The Infinite Debt of the Human Towards the Animal*, in «Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities», XIX, 3, 2014, pp. 171-181, p. 177.

«assomiglia più a una foresta e a una barriera corallina», cioè a «una colonia di entità viventi»[45].

«Ciò che chiamiamo individuo», scrive Marchesini, «non è [...] qualcosa che esiste sulla base di un principio d'individuazione», ma «un'entità che si compie ed è sempre in fieri sulla base di un processo d'individuazione»[46]. La soggettività prende forma nelle relazioni: essa è «l'ineluttabilità di stare nel cambiamento attraverso la relazione con il mondo», ciò che fa di ogni ontologia una «ontopoiesi relazionale»[47].

Infine, la soggettività animale è anche uno spazio di interpretazione: «l'animale non si limita ad affrontare dei problemi, ma si pone dei problemi»; la sua intelligenza è «manifestazione del singolare e dell'infedele», è «intrinsecamente creativa»[48]. Questa infedeltà, questa intrinseca creatività – rispetto alla specie, al programma, alla funzione, alla previsione – costituiscono la posta teorica dell'etologia filosofica: pensare i viventi come soggettività situate e correlate, capaci di istituire, abitare e trasformare reti ecologiche.

[45] R. Marchesini, *L'età postumanista. Il tramonto dell'antropocentrico*, Ombre Corte, Bologna 2026, p. 198.
[46] *Ibid.*, p. 200.
[47] *Ibid.*, p. 201.
[48] *Ibid.*, p. 202.

Scienza e Filosofia
n. 35_2026

CONTRIBUTI



L'ORIGINE DELLE TECNICHE E LA VITA BUONA
Sul primitivismo di Platone

Andrea Osti
andrea.osti@unito.it

1. ***Introduzione*** **2.** ***Modelli culturali: il mito delle età e il mito di Prometeo***
3 ***Platone e la questione dell'origine delle tecniche*** **4.** ***Platone primitivista?***
5. ***Conclusione***

ABSTRACT: ***THE ORIGIN OF TECHNAI AND THE GOOD LIFE: ON PLATO'S PRIMITIVISM***
This paper examines Plato's reflection on the origin of technai and their relation to the good life, asking whether his account can be interpreted within a primitivist framework. While Plato does not develop a systematic Kulturgeschichte of technical development, his dialogues repeatedly mobilize mythical and conjectural narratives of human origins – especially the myth of the Golden Age, the Prometheus tradition, the reign of Cronus, and the emergence of primitive communities after cosmic catastrophes. The paper argues that Plato's position cannot be reduced either to a rejection of technical progress or to a nostalgic idealization of primitive life. Rather, Plato evaluates technai according to the moral economy in which they operate. When techniques remain limited to the satisfaction of basic needs and support forms of mutual aid and moderation, they contribute to an ordered and balanced way of life; when they become instruments of luxury, accumulation, expansion, and war, they generate civic disorder and moral corruption. This tension emerges clearly in the contrast between the "healthy city" and the "feverish city" in the Republic, as well as in the accounts of early humanity in the Laws, the Statesman, the Timaeus, and the Critias. The paper therefore identifies in Plato a distinctive form of primitivism: not a chronological or cultural primitivism aimed at restoring an original state of nature, but a critical use of primitive or archaic communities as comparative models for evaluating the relation between needs, techniques, political order, and the good life. Plato's central concern is not the elimination of technai, but their subordination to measure, law, and rational political organization.

KEYWORDS: Plato, *Technai*, Primitivism, Good life, Political Philosophy.

* Assegnista di ricerca in Filosofia Morale presso l'Università di Torino. Docente a contratto di Etica e filosofia dell'immagine e Filosofia ed etica della cura.

1. *Introduzione*

La riflessione sulle tecniche in Platone è stata ampiamente studiata, mentre è rimasto più marginale il problema della loro origine e del loro rapporto con le qualità morali delle società[1]. Eppure, interrogare l'origine delle tecniche significa interrogare l'origine stessa dell'umano: il passaggio da una condizione "primitiva" a forme di vita più complesse, con le trasformazioni sociali e le implicazioni morali che ne derivano. Questo saggio affronta tale questione a partire dal nesso tra tecniche e vita buona, assumendo che esse contribuiscano a configurare differenti "economie

[1] Buona parte della letteratura si è concentrata sul cosiddetto problema della "*craft-analogy*" e quindi sui rapporti tra τέχνη, ἐπιστήμη e tematiche di tipo morale ancorate all'intellettualismo etico di matrice socratica. Rimando per questo allo studio classico di T. Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues* (1977), Oxford University Press, Oxford 1985, pp. 71–77, e alla sua successiva discussione in D. Roochnik, *Socrates's Use of the Techne-Analogy*, in «Journal of the History of Philosophy», 24, 3, 1986, pp. 295–310 (ma si veda anche D. Roochnik, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Technē*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996); D.W. Graham, *Socrates, the Craft Analogy, and Science*, in «Apeiron», 24, 1, 1991, pp. 1–22; O. Balaban, *The Meaning of "Craft" (τέχνη) in Plato's Early Philosophy*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 49, 2007, pp. 7-30 e M. Stichter, *Ethical Expertise: The Skill Model of Virtue*, in «Ethic Theory Moral Practice», 10, 2007, 183–194. Per una introduzione al tema rimando anche alla parte dedicata a Platone in R. Parry, *Episteme and Techne*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2024 Edition), a cura di E. N. Zalta & U. Nodelman, https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/episteme-techne/ (ultima consultazione 01 aprile 2026). Più in generale, in ambito italiano, rimangono fondamentali G. Cambiano, *Platone e le tecniche* (1971), Laterza, Roma-Bari 1991; M. Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Nuova Italia, Firenze 1966. Sulla questione della tecnica in Platone si veda in ogni caso A. Balansard, *Techné dans les dialogues de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2001; R. Löbl, *Τέχνη – Techne: Untersuchungen zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles*, vol. II (*Von den Sophisten bis Aristoteles*), Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003. Più recentemente, rimando anche ai contributi su Platone nel volume curato da T. K. Johansen, *Productive Knowledge in Ancient Philosophy: The Concept of Technê*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

morali"[2] entro cui si articolano bisogni, desideri e forme della convivenza. In questo contesto, per "primitivismo" si intende quell'insieme di posizioni teoriche, etico-politiche o antropologiche che valutano il rapporto tra civiltà e stato originario dell'umanità, interrogando il significato delle trasformazioni che accompagnano lo sviluppo delle tecniche e delle istituzioni. Il primitivismo si struttura infatti attorno alla tensione tra una condizione iniziale del genere umano – valutata come più semplice o più equilibrata – e le successive configurazioni della civiltà, segnate dalla guerra, dall'inimicizia e dalla ricerca del lusso[3]. L'ipotesi di fondo da cui muove il saggio è la seguente: verificare se e in che misura Platone possa essere ricondotto a uno schema di pensiero di tipo primitivista consente di chiarire il suo modo di pensare il rapporto tra tecniche, civiltà e vita buona. A tal fine è necessario collocare la visione platonica sull'origine delle tecniche entro l'orizzonte culturale del V secolo a.C., segnato da una riflessione crescente sul divenire storico dell'umanità e sul passaggio alla vita "civile"[4]. In questo quadro assumono un ruolo decisivo due grandi nuclei mitici – l'età dell'oro e la storia di Prometeo – attraverso i quali sarà possibile mettere a fuoco la posizione platonica, coglierne le implicazioni etico-politiche e intravedere i tratti di una riflessione che può essere interpretata come una forma embrionale di filosofia della tecnica.

---

[2] Il concetto di "economia morale" è inteso specificamente nel senso metodologico delineato in A. Lucci, A. Osti, *Exit (Digital) Humanity: Critical Notes on the Anthropological Foundations of "Digital Humanism"*, in «Journal of Responsible Technology», 17, 2024.

[3] Per una definizione operativa di primitivismo rimando al noto lavoro di A. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935), Octagon Books, New York 1973, pp. 1-22.

[4] Sul tema antico della *Kulturgeschichte* e *Kulturentstehung* rimando al classico contributo di W. Graf Von Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Simion, Berlin 1924; ma sull'argomento si veda anche G. Boys-Stones, "The Outlook of Primitive Man: Beginnings of a Theory" in Id., *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 3–27; S. Blundell, *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, Croom Helm, London–Sidney–Dover (NH) 1986.

2. *Modelli culturali: il mito delle età e il mito di Prometeo*

Nel pensiero greco arcaico si delineano due linee principali attraverso cui viene rappresentata la condizione originaria dell'umanità: il mito delle età e quello di Prometeo. Il mito delle età esiodeo[5], attestato nelle *Opere e giorni* e affine ad altre tradizioni di origine orientale[6], presenta una visione degenerazionista della storia: la successione delle stirpi, scandita dalla gradazione dei metalli, descrive il passaggio da una condizione originaria di felicità a una realtà segnata dalla fatica e dalla precarietà[7]. L'età dell'oro, associata al regno di Crono, è caratterizzata da un ordine spontaneo e favorevole, in cui la terra offre i suoi frutti senza lavoro e gli uomini vivono come dèi[8], secondo il modello dell'*automatos bios*. In

[5] Per una disamina della ricezione, nella antichità, del mito delle età, vedi il materiale documentario di A. Lovejoy, G. Boas, *op. cit.*, pp. 23–102.

[6] Hesiod, *Work and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford University Press, Oxford 1978, pp. 172–177. Cfr. A. Lovejoy, G. Boas, *op. cit.*, pp. 421–446.

[7] Il fatto che la parabola esiodea non rappresenti un semplice decadimento è ormai un dato acquisito dalla letteratura. Secondo J. Fontenrose, *Work, Justice, and Hesiod's Five Ages*, in «Classical Philology», 69, 1, 1974, pp. 1–16, il nucleo dell'etica esiodea non è la nostalgia per un'origine felice perduta, bensì l'idea che il lavoro, imposto da Zeus come legge della condizione umana, sia il presupposto della giustizia. Analogamente, S. A. Nelson, *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, Oxford University Press, Oxford–New York 1998, pp. 68–81 scorpora il mito delle età da una narrazione di semplice decadenza per concentrasi invece sul vero filo conduttore del mito, vale a dire l'aumento progressivo dei bisogni. Una sintesi sulla funzione e sulle varie interpretazioni del mito delle età è offerta da J. Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge University Press, pp. 81–99. Sui possibili modelli di teorie del declino nel mondo antico rimando sempre a A. Lovejoy, G. Boas, *op. cit.*, pp. 2–3. Per contro, s'è sviluppata tutta una letteratura sul concetto antico di progresso, che naturalmente non è incompatibile con un'idea di temporalità circolare: si vedano ad esempio L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, John Hopkons Press, Baltimore 1967; E. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, in Id., *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief* (1973), Oxford University Press, Oxford 1985, pp. 1–25; R. Nisbet, *History of the Idea of Progress* (1980), Routledge, London–New York 1994, pp. 10–46.

[8] ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες/νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος (*Op.* 112–113).

questa condizione l'abbondanza delle risorse rende superflua ogni mediazione tecnica: la *technē* non è semplicemente assente, ma già incorporata nell'ordine naturale[9].

> Tutti i beni eran per loro, la fertile terra dava spontaneamente molti e copiosi frutti ed essi tranquilli e contenti si godevano i loro beni, tra molte gioie [καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον].[10]

Nella descrizione dell'età dell'oro, l'assenza di fatica e la spontaneità della terra risultano strettamente connesse, perché è proprio il fatto che la terra produca da sé a impedire che il lavoro si imponga come necessità e che si sviluppino pratiche tecniche orientate al soddisfacimento dei bisogni. In questo quadro anche il racconto prometeico, pur distinto nella sua struttura, resta ancora, in Esiodo, legato a questa visione: l'introduzione delle *technai* attraverso il dono del fuoco segna al tempo stesso un guadagno e una perdita, poiché inaugura la dimensione del lavoro, del bisogno e del dolore, rappresentata dalla figura di Pandora. Non sorprende allora che la condizione anteriore all'intervento del Titano venga descritta con tratti analoghi a quelli dell'età aurea:

> Fino ad allora viveva sulla terra, lontana dai mali, la stirpe mortale, senza la sfibrante fatica e senza il morbo crudele che trae gli uomini alla morte: rapidamente, infatti, invecchiano gli uomini nel dolore [Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο νούσων τ' ἀργαλέων, αἵ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν].[11]

---

[9] Il motivo dell'*automatos bios* è rielaborato nei comici attici (Ath. VI 94–98), dove oggetti semoventi (αὐτόματα) sostituiscono il lavoro umano, anticipando il tema del paese di Cuccagna. Il nesso tra automazione e superfluità della schiavitù è discusso già in Arist. *Pol.* I 2, 1253b33–39, e analizzato in M. Pugliara, *Il mirabile e l'artificio*, «L'erma» di Bretschneider, Roma 2003, pp. 113–124; cfr. anche A. Lovejoy, G. Boas, *op. cit.*, pp. 65–70 per la fortuna di questo tema nei *Saturnalia*.

[10] Hes. *Op*. 117-118; tr. it. Magugliani.

[11] Hes. *Op*. 90-92; tr. it. Magugliani.

Il nesso tra tecnica e valutazione morale resta qui ancora inscritto in una logica storica di declino, nella quale l'emergere delle arti coincide con la perdita di una condizione originaria di equilibrio. Proprio a partire da questo nesso tra tecnica e valutazione morale, nel mondo greco-romano il mito conosce numerose rielaborazioni[12] che tendono sempre più a leggerlo in chiave storico-culturale (vale a dire come modello di *Kulturgeschichte*)[13]: la successione dei metalli diventa una narrazione delle fasi materiali della vita umana, ciascuna caratterizzata da specifiche trasformazioni tecniche e dai loro effetti sociali[14].

D'altro canto, nella tradizione successiva la figura di Prometeo tende progressivamente a svincolarsi da questa cornice e a configurarsi come paradigma di una diversa concezione delle origini dell'umanità. In questa linea, la vita primitiva non appare più come felice o autosufficiente, ma come esposta alle intemperie, alla fame e alla precarietà; le tecniche non segnano una caduta, bensì la condizione stessa della sopravvivenza umana. Questo mutamento si inserisce in una più ampia trasformazione del pensiero tra VII e V secolo, in cui il mondo umano viene sempre più concepito come insieme di acquisizioni sorte nel tempo[15] e riconducibili a mediazioni e atti inaugurali, mentre la riflessione della storiografia ionica e la sofistica trasferiscono la questione delle origini dal mito a una

[12] Per una sintesi si veda di K. J. Reckforth, *Some Appearances of the Golden Age*, in «The Classical Journal», 54, 2, 1958, pp. 79-87; vedi anche il materiale documentario in A. Lovejoy, G. Boas, *op. cit.*, pp. 23–102.

[13] La prima vera e propria rielaborazione del mito come forma di *Kulturgeschichte* si ha con Dicearco da Messina (IV sec. a.C.), intesa come una delle prime ricostruzioni storico-naturalistiche delle origini dell'umanità, in cui il mito dell'età di Crono viene reinterpretato come traccia di uno sviluppo delle forme di vita, articolato in stadi (originario, pastorale, agricolo) e spiegato attraverso dinamiche economiche e psicologiche quali la moltiplicazione dei bisogni e la φιλοτιμία (fr. 49 Wehrli).

[14] Cfr. Ov. *Met.* I, 76–215, dove le diverse età corrispondono a momenti dello sviluppo della civiltà.

[15] Cfr. DK21B18.

prospettiva genetica e comparativa[16]. In questo contesto, Prometeo assume progressivamente la funzione di mediatore originario della cultura, raccogliendo in sé una pluralità di invenzioni che in precedenza erano distribuite tra diverse figure divine[17]. È soprattutto in Eschilo che questa linea trova la sua formulazione più densa: nel *Prometeo incatenato* il Titano non è più soltanto l'autore del furto del fuoco, ma il principio unitario di una serie di acquisizioni – calcolo, scrittura, medicina, navigazione, sfruttamento dei metalli[18] – che rendono possibile una vita propriamente umana, secondo la celebre affermazione che «tutte le arti vengono ai mortali da Prometeo [πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἑκ Προμηθέως]»[19]. La civiltà si definisce così come dotazione tecnica, mentre il passaggio da una condizione di vulnerabilità a una vita organizzata si concentra nella figura di un unico benefattore, pur restando iscritto, il potere tecnico, entro il limite della mortalità e della giustizia divina[20].

3. *Platone e la questione dell'origine delle tecniche*

Nel V secolo a.C., sotto l'impulso della sofistica – ma entro un orizzonte che comprende anche figure come Anassagora, Archelao e soprattutto Democrito[21] – si afferma un interesse sistematico per la formazione delle prime comunità umane, per la genesi delle tecniche e, più in generale, per i processi attraverso cui l'umanità si distingue progressivamente dall'animalità e perviene a forme organizzate di vita associata. In tale

[16] Cfr. A. Kleingünther, *Πρῶτος εὑρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellun*, Deitrich'sce Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1933, pp. 40–65.

[17] Sul rapporto tra tragedia attica e lo sviluppo delle tecniche si veda il contributo di A. Kahn, *"Every Art Possessed by Man Comes from Prometheus": The Greek Tragedians and Science and Technology*, in «Technology and Culture», 11, 2, 1970, pp. 133-162.

[18] Aesch. *PV*, 445–506.

[19] Aesch. *PV*, 505–506.

[20] Cfr. Soph. *Ant.* 332–375. Sull'approccio prometeico alla natura restano centrali le pagine di P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura* (2004), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2006, pp. 99–150.

[21] G. Cambiano, *op. cit.*, pp. 15–60.

prospettiva, arti, istituzioni e forme di vita cessano di apparire come dati originari o immediatamente garantiti dalla tradizione, e vengono invece comprese come acquisizioni storiche, legate a circostanze determinate e riconducibili a specifici processi di invenzione e di consolidamento[22]. È precisamente all'interno di questo stesso orizzonte che la riflessione sofistica sulla contrapposizione tra *nomos* e *physis* fornisce la cornice teorica entro cui si articola il problema dell'origine della civiltà – cioè, in senso ampio, di tutte quelle istituzioni (come la religione, le leggi, le arti e soprattutto la giustizia) che caratterizzano la vita politica[23]. La riflessione di stampo filosofico sui processi culturali consente così di individuare quelle condizioni che rendono possibile l'invenzione – e, di conseguenza, l'origine – delle tecniche, le quali vengono comprese in relazione ai bisogni che le sollecitano e alle capacità che ne permettono l'attuazione, entro una prospettiva in cui esperienza, necessità e intelligenza concorrono congiuntamente alla formazione della cultura[24].

All'interno di questa linea si colloca anche Protagora, cui è probabilmente attribuibile un'opera sull'origine dell'umanità, oggi

[22] Kleingünther, *op. cit.*, pp. 95–113.

[23] Cfr. A. Lovejoy, G. Boas, *op. cit.*, pp. 103–116, per una trattazione più mirata verso tematiche primtivistiche. Vedi anche G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 111–130.

[24] DK68B154; A151; B144. Democrito, per altro, sembra costituire una delle fonti comuni di visioni di tipo "materialistico" dello sviluppo storico-culturale, come sarà più tardi per Diodoro, Polibio e Lucrezio (vedi J. M. Robitzsch, *Democritus on Human Nature and Sociability*, in «Ancient Philosophy», 44, 1, 2024, pp. 1–15; ma si consideri soprattutto, per la ricostruzione di tale influenza, il capitolo della dissertazione di J. G. Miller sulla *Kulturgeschichte* democritea: *Democritus and the Critical Tradition*, PhD. Dissertation, Department of Classical Studies in the Graduate School of Duke University, 2013, pp. 190–277). Tra le altre fonti sulle origini delle tecniche, concepite secondo uno schema razionalistico/filosofico, Hippoc. *VM* III, 26, 576-578 (in riferimento all'introduzione di un nuovo regime alimentare); Anassagora (DK59B21b) e Polo (Pl. *Grg.* 448c4-7), discussi poi nel *Gorgia* platonico (426b ss.) e sistematizzati infine in Arist. *Metaph.* 980a27 ss. Cfr. A. Lovejoy, G. Boas, *op. cit.*, pp. 204–212.

perduta[25]. Nel *Protagora* platonico il mito di Prometeo è appositamente rielaborato al fine di descrivere una condizione originaria in cui l'umano è privo di risorse, interpretando così il dono delle tecniche come momento decisivo dell'avvio della civiltà[26]. Le divinità affidano a Prometeo ed Epimeteo la distribuzione delle facoltà naturali (δυνάμεις), secondo un principio di compensazione che garantisce la sopravvivenza delle specie: gli animali risultano così dotati di una sorta di tecnica incorporata, mentre l'uomo, privo di tali risorse, si trova in una condizione di carenza. La tecnica, secondo il mito, assume proprio per questo motivo una funzione vitale: Prometeo la sottrae agli dèi (κλέπτει τὴν ἔντεχνον σοφίαν, 321d1), conferendo all'uomo una "scienza della vita" (τὴν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἔσχεν, 321d–43) che gli assicuri i mezzi di sussistenza (εὐπορία τοῦ βίου, 321e3–322a1), ma non ancora la capacità di vivere insieme. Per questo Zeus interviene successivamente, distribuendo tramite Ermes pudore e giustizia, e rendendo così possibile la formazione della comunità politica.

Che il mito rifletta, almeno in parte, una dottrina del Protagora storico è oggi ampiamente riconosciuto dalla letteratura[27]. La sua struttura corrisponde bene alla modalità espositiva tipica della sofistica e si lascia difficilmente ricondurre a una costruzione interamente platonica. Ma se il mito è più fedele a una posizione protagorea, qual è l'opinione di Platone in merito all'origine delle tecniche? Piuttosto che raccontare l'origine delle *technai* attraverso un unico mito fondativo, all'interno dei dialoghi platonici si riscontrano, più in generale, diverse modalità di impiego del motivo del *prōtos heuretēs*. Talora emerge la concezione del

[25] D. L. IX, 8, 55 (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, ossa "Sulla condizione originaria"/"Sul primitivo stato di cose" = DK80A1). Su tale questione rimando a K. Kołakowska, *The Myth of Prometheus in Plato's* Protagoras, in «Roczniki Humanistyczne», 66, 3, 2018, pp. 37–47.
[26] Pl. *Prt.* 320c8-323c2.
[27] Il mito rielabora certamente materiali riconducibili al Protagora storico, ma in una forma riadattata da Platone. Su questi aspetti vedi B. Manuwald, "Protagoras' Myth in Plato's *Protagoras*: Fiction or Testimony?.", in *Protagoras of Abdera*: *The Man, His Measure*, a cura di J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte, e P. Stork, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 163-177.

"primo inventore", come nelle *Leggi*[28], oppure tale tradizione viene rielaborata in forma mitico-religiosa, come nel racconto di Teuth nel *Fedro*, riportato e rielaborato da Socrate[29]. In questi contesti il ricorso all'invenzione originaria svolge una funzione legata al contesto dialogico, senza configurarsi come esposizione più mirata di una storia o teoria della genesi della cultura. In altri casi, tuttavia, il motivo si inserisce entro forme più riconoscibili di elaborazione culturale. Il *Menesseno*, ad esempio, riprende la tradizione encomiastica dell'epitafio, associando alla celebrazione dell'autoctonia ateniese l'attribuzione alla città di un ruolo fondativo in ambito religioso, politico e culturale, secondo uno schema già consolidato nel V secolo[30]. Una configurazione analoga, da ricondursi sempre a un registro di tipo encomiastico, emerge nel *Crizia* e nel prologo del *Timeo*, dove la trasmissione delle tecniche viene ricondotta all'azione diretta delle divinità: gli dèi appaiono come guide dell'umanità, simili a pastori o timonieri, e accompagnano lo sviluppo della vita umana attraverso un'opera di cura e di insegnamento[31]. Nel caso di Atene, Atena ed Efesto svolgono questa funzione nei confronti degli abitanti originari, trasmettendo loro le arti e formando una comunità già ordinata sul piano tecnico e politico[32]. In questo modo il motivo dell'origine si intreccia con la rappresentazione di una determinata civiltà – quella ateniese – come esito di una educazione divina.

È proprio questa pluralità di registri che consente a Platone di riattivare anche un altro grande orizzonte mitico, destinato a offrire una diversa prospettiva sul rapporto tra tecnica e civiltà: quello dell'età dell'oro. Il quadro delineato nel *Crizia* e nel *Timeo*, dove gli dèi appaiono

[28] Pl. *Leg.* III, 677d ss.

[29] Pl. *Phdr.* 274c5 ss.

[30] Vedi Pl. *Menex.* 328b. Nel *Panegirico* Isocrate attribuisce ad Atene l'origine della civiltà stessa (*Paneg.* 28–29; 39–40). Sul tema rimando a F. Petrucci, Platone: *Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, a cura di B. Centrone, pp. 435–437, n. 25.

[31] Pl. *Criti.* 109a–110c.

[32] Pl. *Criti.* 109c–d. Si noti come in questa coppia di divinità vengano condensate la φιλοτεχνία e la φιλοσοφία.

come guide dell'umanità e trasmettono direttamente agli uomini le arti e la forma della vita civile, viene qui esteso e rielaborato su scala più ampia. La figura dei "pastori divini", già operante nell'immaginario ateniese delineato da Crizia come modello di educazione originaria, è presentato nel *Politico* come principio di governo del cosmo e della vita umana nelle sue fasi più remote[33]. Anche in questo caso, tuttavia, è opportuno mantenere una certa cautela interpretativa. A introdurre il racconto è infatti lo Straniero di Elea che, nel dialogo con Socrate il Giovane, ricorre al mito come a uno strumento espositivo, quasi adattandolo a un livello di comprensione elementare, nel corso della ricerca sulla definizione del politico. Lo stesso Straniero segnala che il mito rischia di condurre lontano dall'oggetto dell'indagine, poiché finisce per evocare un'immagine del politico umano ben poco assimilabile a quella di un "pastore divino" [34]. Ciò nonostante, il mito conserva una forte componente teorica nella rappresentazione delle origini della vita umana e del ruolo delle tecniche. In esso si descrive una successione di cicli cosmici segnati alternativamente dalla presenza e dall'assenza della cura divina. Nel regno di Crono il cosmo è governato direttamente dalla divinità e tutte le sue parti sono affidate a potenze subordinate che svolgono una funzione analoga a quella di pastori, garantendo una condizione di equilibrio e mitezza in cui nessun vivente è selvaggio. L'esistenza umana presenta i tratti dell'*automatos bios*: gli uomini nascono dalla terra, non conoscono generazione sessuata né strutture familiari, e non vi è necessità di comunità politica, poiché l'ordine "sociale" è assicurato dalla cura divina. Anche il nutrimento è offerto spontaneamente (272a2–5). In condizioni climatiche miti, la vita si svolge senza bisogno di abitazioni, vesti o strumenti. Il passaggio al regno di Zeus si produce quando la divinità cessa di governare direttamente il cosmo, lasciandone il movimento a se stesso, determinando così una rottura dell'equilibrio precedente. Con il venir meno della cura divina i viventi si trovano esposti a una nuova condizione

[33] Pl. *Plt.* 268d5–274e4.

[34] Pl. *Plt.* 274e5–276e13.

in cui devono provvedere autonomamente alla propria conservazione, e proprio in questo contesto si colloca l'origine delle *technai*. Il mutamento appare con particolare evidenza nel caso dell'essere umano, che, privato della nutrizione spontanea, si trova improvvisamente privo di risorse:

> Ed erano nei primi tempi ancora privi di mezzi e di arte [ἀμήχανοι καὶ ἄτεχνοι]: essendo venuta a mancare loro l'alimentazione che si offriva spontanea [ἄτε τῆς μὲν αὐτομάτης τροφῆς], non sapevano come procurarsela per il fatto che prima non v'erano stati per nulla costretti dal bisogno [διὰ τὸ μηδεμίαν αὐτοὺς χρείαν πρότερον ἀναγκάζειν].[35]

La fine della cura divina coincide così con l'emergere del bisogno (χρεία) e con la necessità di trovare nuovi mezzi di sussistenza e di difesa. Le tecniche prendono forma all'interno di questa nuova condizione, come risposte alle esigenze fondamentali della vita, e segnano l'avvio di una modalità di esistenza in cui l'umano è chiamato a prendersi cura di sé. È in ogni caso opportuno mantenere cautela nel ricavare dal mito una dottrina platonica in senso proprio, soprattutto se lo si interpreta come espressione di un primitivismo cronologico. Nelle battute iniziali del racconto lo Straniero ne sottolinea il carattere "scherzoso"[36], legato anche alla giovane età dell'interlocutore, e insieme allude alla possibilità che esso conservi in forma immaginifica il ricordo di un evento cosmico remoto, quale l'inversione del moto dell'universo[37]; un motivo attestato anche in altre tradizioni e sopravvissuto in forma frammentaria (ἦν τοίνυν καὶ ἔστα τῶν πάλαι λεχθέντων πολλά τε ἄλλα, 268e8–9). A ciò si aggiunge un'ulteriore ragione di cautela, poiché l'interesse dello Straniero non appare esplicitamente primitivista: come ha osservato Dillon[38], la questione decisiva non è se la vita sotto Crono fosse più facile o più felice, ma se gli uomini sapessero impiegare il loro tempo libero per la ricerca

[35] Pl. *Plt.* 274c1-4; tr. it. Zadro.
[36] Pl. *Plt.* 268d8-9.
[37] Pl. *Plt.* 268e8–c2.
[38] J. Dillon, *Plato and the Golden Age*, in «Hermathena», 153, 1992, pp. 28–29.

del sapere oppure lo dissipassero in forme di godimento. Il testo lascia deliberatamente sospesa la risposta, suggerendo che, senza un uso filosofico dell'*otium*, neppure una vita priva di fatica costituirebbe un modello normativo[39]. Ciò non esclude tuttavia che il mito, rielaborato su scala cosmica, possa operare come strumento argomentativo capace di rendere intelligibili tradizioni disparate, facendo emergere una concezione del cosmo scandita da grandi cicli e da eventi di rottura, come le catastrofi ricordate anche nel *Timeo* e nel *Crizia*, che regolano il corso della vita umana e naturale.

Che il mito delle età, e in particolare l'immagine del "regno di Crono", occupi un posto stabile nella riflessione platonica risulta chiaramente anche dalle *Leggi*[40]. Qui esso viene ripreso e rielaborato in stretta continuità con il *Politico*, con l'accorgimento, però, che ciò che va imitato nell'età attuale, attraverso le leggi, è proprio l'età dell'oro e non, invece, lo stato presente del cosmo[41]. In questa variante, anche sotto il governo di Crono si dà una forma di vita associata, caratterizzata da abbondanza spontanea e da quella "vita beata" (μακαρία ζωή, 713c3) in cui i bisogni fondamentali sono soddisfatti senza mediazione tecnica. La dimensione politica è già presente, ma la cura della comunità è affidata a potenze superiori, i demoni, che governano le città come guide e custodi, in una posizione analoga a quella degli uomini rispetto agli animali domestici, garantendo una condizione di equilibrio fondata su giustizia, pudore e concordia. Il valore del mito viene esplicitato dallo stesso Platone quando invita a farne uso "secondo verità" (ἀληθείᾳ χρώμενος, 713e4), il che indica che esso non rinvia a un passato storico da ricostruire in maniera esatta, ma offre un modello intelligibile per pensare il presente. In altri termini, Platone trasforma completamente il significato del mito, mantenendone solo la forma esterna[42]. L'età di Crono fornisce il

[39] Pl. *Plt.* 272b–d.
[40] Pl. *Leg.* IV, 713a9–714b1.
[41] Pl. *Leg.* IV, 713d6; *Plt.* 274d6–e1.
[42] Cfr. J. Dillon, *op. cit.*, p. 31.

paradigma di una forma di governo in cui la cura della comunità è assicurata da un principio superiore; nella condizione attuale, questa funzione è assunta dal *nomos*, inteso come espressione dell'intelletto (νοῦς)[43]. La legge diventa così il mezzo attraverso cui l'ordine umano può riprodurre, sul piano istituzionale, quella stessa funzione di guida e di orientamento che nel mito è attribuita alle potenze divine. Il mito opera così come dispositivo teorico che consente di rappresentare in forma figurata la politica come forma di cura, trasferita dal piano divino a quello umano attraverso la mediazione della legge. In sintesi, il regno di Crono è un dispositivo mitico attraverso cui Platone articola e rende pensabili, in forma immaginifica, alcune questioni fondamentali relative all'origine e all'ordine della vita associata[44]. Al suo interno si riconoscono elementi suscettibili di rielaborazione razionale – in particolare l'idea della politica come forma di cura, il nesso tra governo e intelletto e l'idea dei grandi cicli cosmici scanditi da catastrofi naturali – ma il racconto mantiene una struttura che non si lascia tradurre integralmente in termini storico-culturali.

4. *Platone primitivista?*

La difficoltà nell'individuare una concezione propriamente platonica dell'origine delle tecniche sul modello di una *Kulturgeschichte* dipende dal fatto che gli immaginari fin qui esaminati si collocano entro un discorso mitico sul passato, la cui funzione, come si è visto, è sempre incerta[45]. Per

[43] Pl. *Leg.* IV, 714a1–2. Si tratta di un tipico esempio di etimologia platonica, con un doppio gioco di parole: il νοῦς è accostato a νόμος e le regole (διανομάς) rievocano i demoni (δαίμονας).

[44] Si veda ad esempio l'interpretazione di C. Atack, *'An Origin for Political Culture': Laws 3 as Political Thought and Intellectual History*, in «Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought», 37, 2020, pp. 468–484: pp. 482–483, per la quale il regno di Crono funge da principio fondativo cosmico per l'ordine politico.

[45] Questi temi sono efficacemente sintetizzati nel lavoro di L. Brisson, *Platon, Les mots et les mythes: Comment et pourqoui Platon nomma le mythe?*, Éditions la Découverte, Paris 1994.

chiarire tale punto è utile soffermarsi sul *Crizia*, dove viene tematizzata esplicitamente la condizione entro cui prendono forma sia il mito sia la ricerca dell'antichità[46]. La ricerca sugli avvenimenti antichi (ἀναζήτησις τῶν παλαιῶν, 110a3–4), sostiene Crizia, è un tipo di indagine che – insieme alla *mȳthologia* – fa la comparsa solo con un livello di sviluppo sociale più complesso, e cioè quando subentra l'ozio o una certa condizione di agiatezza materiale[47], suggerendo così che tanto la ricostruzione del passato remoto quanto la sua elaborazione in forma mitologica sono proprie di fasi relativamente avanzate della vita civile. È su questo sfondo che il richiamo all'Egitto, nel racconto dell'incontro tra Solone e i sacerdoti, sempre riportato da Crizia nel *Timeo*, assume un valore esemplare rispetto al valore archeologico della mitologia. I Greci, esposti a ripetute catastrofi che interrompono la continuità del ricordo, conservano tracce del passato in forma narrativa e frammentaria, apparendo così come "eterni fanciulli" (23b)[48]. Gli Egizi, al contrario, grazie a condizioni sociali e climatiche più stabili e a forme di registrazione più durevoli, conservano una memoria più estesa e articolata degli eventi remoti: il loro sapere, registrato nelle cronache, può quindi spiegare quello che presso i Greci è conservato in forma puramente immaginifica[49]. Ciò che emerge da questo quadro è quindi una concezione della storia del cosmo segnata da grandi cicli di distruzione e rigenerazione, legati a sconvolgimenti naturali di vasta scala, che

[46] *Ibid.*, pp. 23–31.

[47] Pl. *Criti.* 109d–110c.

[48] Cfr. *Tim.* 22a ss.

[49] Quando Solone si ritrova a interrogare i sacerdoti sui tempi antichi (τὰ παλαιὰ ἀνερωτῶν), Platone contrappone i miti che si raccontano tra i Greci (come quelli di Deucalione e Pirra che sopravvissero al diluvio) sulle cose più antiche alla ἀρχαία αχοή che invece verrebbe indotta dai racconti esatti dei sacerdoti. La causa, come è noto, è del tutto razionale ed è appunto la teoria dei diluvi e delle conflagrazioni. Quello che per i Greci ha la forma di un mito è raccontato dai sacerdoti con perizia: in questo senso, dunque, i miti possono avere un nucleo di verità, ma trasfigurato in una forma immaginifica (vedi *Tim.* 23d1–3).

cancellano periodicamente le tracce delle civiltà e costringono le comunità umane a ripartire da condizioni elementari[50].

Non è un caso che proprio secondo il presente schema venga a configurarsi la storia delle civiltà esposta nel III libro delle *Leggi*. Il tono del discorso, centrato sulla nozione di *archē*, segnala chiaramente uno spostamento dell'attenzione in direzione di una forma congetturale di *Kulturgeschichte*[51]. Il punto di vista adottato non è più limitato a una singola città e non è nemmeno volto a spiegare l'origine, in generale, del genere umano, ma si confronta con una temporalità estesa e indeterminata (ἀπὸ χρόνου μήκους τε καὶ ἀπειρίας, 676a8), entro cui si osserva il continuo alternarsi di nascita e dissoluzione degli ordinamenti politici, il loro crescere e decadere, migliorare e corrompersi. È in questo senso che Platone, attraverso la voce dell'Ateniese, riconosce un nucleo di verità nei *palaioi logoi*: le civiltà vengono di volta in volta distrutte da calamità naturali, dopo le quali sopravvivono solamente in pochi. L'ipotesi dei pastori che si salvano sulle alture dopo un grande diluvio diventa così il punto di partenza per una ricostruzione *verosimile* delle condizioni originarie del genere umano[52].

L'inizio della civiltà coincide con una fase di ripresa successiva alla distruzione, in cui piccoli gruppi umani vivono in condizioni estremamente semplici, privi di molte competenze e limitati alle pratiche

[50] Sul rapporto tra cicli cosmici e conflagrazioni, rimando al contributo di G. de Callataÿ, *Eternity and World-Cycles*, in *Eternity: A History*, a cura di Y. Y. Melamed, Oxford University Press, New York 2016, pp. 64–69. Vedi soprattutto *Tim.* 23a5 ss., dove la distruzione viene considerata come una forma di "malattia" del cosmo che provoca un collasso completo della civiltà. È in tale contesto che si fa riferimento alla distruzione delle tecniche (23a5 – b1).

[51] Tra i contributi più significativi sul tema si segnala C. Atack, *op. cit.*, che mette giustamente in evidenza come tale storia congetturale si ponga in aperta polemica con la storiografia di Tucidide.

[52] Emerge nuovamente l'idea che siano stati i pastori i primi progenitori dell'umanità, evidentemente rielaborando razionalmente un motivo che contraddistingue la versione platonica del mito del regno di Crono. Sull'idea dei pastori come i soli a scampare al diluvio si veda anche *Tim.* 22d e *Criti.* 109d.

di sussistenza immediata. Essi restano estranei alle tecniche più complesse e alle forme della vita politica, poiché ogni sapere precedentemente "pazientemente scoperto" (σπουδαίως ηὑρημένον, 677c5) è andato perduto ed è stato solo in seguito riscoperto. Le arti riemergono gradualmente grazie all'iniziativa di individui ingegnosi, lungo un processo lento e dilatato nel tempo, in cui ogni cosa progredisce «non all'improvviso, ma poco a poco e in un lasso molto ampio di tempo» (678b9–10; tr. Ferrari). Ma come è descritta, nello specifico, la vita dei primitivi? E, inoltre, si trattava davvero di una vita buona? La vita dei primitivi è caratterizzata dall'assenza di tecnologie sofisticate e in particolare della metallurgia, che comporta l'assenza di guerra e di conflitti, e da una condizione di relativo isolamento, dovuta alla difficoltà di produrre strumenti adeguati per gli spostamenti. La loro esistenza assume tratti di mitezza e semplicità, come emerge dalle parole dell'Ateniese:

> In primo luogo si amavano e nutrivano affetto gli uni verso gli altri per via della solitudine, e poi il nutrirsi non era per loro un motivo di contrasto. […] E disponevano di vestiario e di coperte e di abitazioni e di stoviglie da mettere sul fuoco o da impiegare altrimenti. Le arti del plasmare e del tessere non hanno alcun bisogno del ferro: tutte e due un dio le affidò agli uomini perché la nostra specie, quando si riducesse in simili ristrettezze, potesse avere come un germoglio di progresso. Grazie a questo non erano indigenti e non erano costretti dalla povertà a essere ostili fra loro, ma non avrebbero nemmeno potuto diventare ricchi non disponendo, nella loro condizione di allora, né di oro né di argento. E generalmente, quando in un gruppo non coabitano né ricchezza né povertà, si determinano al suo interno nobilissime inclinazioni e non vi possono allignare né violenza né soprusi né gelosie né invidie. Sia per questo sia per quella che si dice ingenuità erano virtuosi: infatti per via di questa ingenuità prestavano fede, ritenendolo assolutamente veridico,

> a tutto ciò che di bello e brutto udissero raccontare. Nessuno era in grado con la sua sagacia di sospettare una menzogna […].[53]

L'Ateniese descrive un tipico esempio di "comunità nascente" in cui i bisogni elementari trovano soddisfazione entro una convivenza pacifica, favorendo lo sviluppo una forma di virtù primitiva. Questi uomini sono infatti descritti dall'Ateniese certamente come più "rozzi" (ἀτεχνότεροι) di quelli che sono venuti prima e che verranno dopo – più rozzi rispetto alle arti della guerra, che portano alla prevaricazione reciproca –, ma in tutto e per tutto più ingenui, coraggiosi, moderati e più giusti (εὐηθέστεροι δὲ καὶ ἀνδρειότεροι καὶ ἅμα σωφρονέστεροι καὶ σύμπαντα δικαιότεροι, 679e2–3). Quanto all'ordinamento civile, la vita comune si regge sull'osservanza delle consuetudini trasmesse dai padri, senza il ricorso a leggi formalizzate. A questo proposito viene richiamato il modello dei Ciclopi, che rinvia a un immaginario ben noto e riconducibile, almeno in parte, alla tradizione dell'età dell'oro[54]. V'è poi un altro tratto che contribuisce ad accostare la vita dei primitivi all'età dell'oro: l'assenza della menzogna. A differenza dell'età del ferro descritta da Esiodo, segnata da inganni, conflitti e contese giudiziarie, questa umanità primitiva vive in

[53] Pl. *Leg*. III, 678e9-679c7; tr. it. Ferrari.

[54] È in questo riferimento a Omero (*Od.* IX, 105–115) che si può cogliere probabilmente un attacco ad Antistene (SSR V A 189): i Ciclopi, eccetto Polifemo, venivano interpretati da costui come giusti, perché la terra offriva loro spontaneamente tutto il necessario e di conseguenza non avevano bisogno di leggi scritte e comuni. Ciascuno governava la propria casa e non entrava in conflitto con gli altri. Vedi L. Prauscello, *Plato Laws 3.680b-c: Antisthenes, the Cyclopes and Homeric Exegesis*, in «Journal of Hellenic Studies», 137, 2017, pp. 8–23. Cfr. C. Atack, *op. cit.*., pp. 477–479. Se nella fase primitiva l'assenza di legge scritta è resa possibile da una semplicità etica e da una scarsissima complessità sociale, nella città di Magnesia, al contrario, la scrittura diventa indispensabile (cfr. *Leg.* VII, 811e5–12a1; 811e5–6; 811e8–12a1; X, 890e6–91a4) proprio perché la natura umana storicamente sviluppata è instabile e incline alla corruzione (*Leg.* IX, 874e7–75d5). In questo senso, l'eco di Antistene consentirebbe a Platone di chiarire, per contrasto, la necessità del diritto scritto. Cfr. L. Prauscello, *op. cit.*

una condizione in cui il falso (ψεῦδος) e la simulazione non hanno ancora trovato spazio.

È proprio soffermandosi su questa comunità primitiva – su questa società nascente – che diventa possibile affrontare la questione del presunto primitivismo di Platone. Se essa assume un valore esemplare rispetto alla vita buona, ciò dipende dal rapporto specifico che intrattiene con le tecniche: una configurazione in cui lo sviluppo tecnico resta limitato alle esigenze fondamentali della sopravvivenza sembra infatti favorire un equilibrio dei costumi e una forma di vita ordinata. Per chiarire questo punto è necessario rivolgersi al II libro della *Repubblica*, dove Socrate, nel momento fondativo della città giusta, immagina il modo in cui prende forma una comunità politica[55]. La premessa dell'esperimento socratico è che nessuno è autosufficiente (αὐτάρκης) e che ciascuno è carente (ἐνδεής) di molte cose; la comunità nasce così dal bisogno (χρεία) e si configura come struttura di reciproco aiuto. Anche se si tratta di un esperimento mentale costruito *ad hoc* e non di una descrizione cronologica delle origini[56], è verosimile che il modello presupposto faccia implicitamente riferimento alle teorie dell'origine della cultura elaborate in ambito filosofico e sofistico. In particolare, non è da escludere un riferimento implicito alla teoria democritea dello sviluppo della società a partire dal bisogno[57], teoria che accosta riflessioni sull'origine delle

[55] Le diverse interpretazioni rispetto alla funzione della città "sana" sono riportate esaustivamente nel contributo di J. Green, *The First City and First Soul in Plato's* Republic, in «Rhizomata», 9, 1, 2021, pp. 50–83.

[56] Cfr. S. Campese, L.L. Canino, *La genesi della* polis, in *La Repubblica*, Vol. II, Libri II e III, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 285–332: 286–287. Sul tema si veda anche D.A. Hyland, *Republic, Book II, and the Origins of Political Philosophy*, in «Interpretation», XVI, 1988–1989, pp. 247 ss.; D. T. Devereux, *Socrate's First City in the Republic*, in «Apeiron», XIII, 1979, pp. 36 ss.

[57] Democrito sembra avere sostenuto una differenza tra le tecniche che sorgono dalla necessità (e da una combinazione di necessità e caso – come sembrerebbe emergere, per altro, dal possibile riferimento alle teorie democritee nel X libro delle *Leggi*, 889a ss.) e quelle che invece, come la musica, sono più tarde perché nascono dall'abbondanza (ἐκ τοῦ περιεῦντος) (cfr. DK68B144). Come è risaputo, Democrito non è mai citato esplicitamente

tecniche – ad esempio dall'imitazione degli animali – a considerazioni di ordine etico sull'autosufficienza della comunità politica[58]. E, non a caso, la prima città che Socrate costruisce nel discorso è una città fondata sull'autosufficienza. In questo senso, la città del "bisogno" si avvicina più a una concezione come quella di Democrito che a posizioni di tipo cinico; e non si tratta, come a torto è stato considerato, di una immagine dell'età dell'oro – ma di una sua controparte. Infatti, se nell'età dell'oro, per Platone, l'autosufficienza verrebbe garantita dalla cura dei demoni o più in generale della divinità, qui l'autosufficienza è garantita dal mutuo aiuto da parte dei cittadini[59]. Siamo, altresì, ben lontani da uno "stato di natura" selvaggio: piuttosto, si tratterebbe nuovamente della descrizione di una "società nascente", a metà strada tra lo stato di natura e l'organizzazione della società in forme statuali più complesse, vale a dire di un tipo di società che è basata su un livello minimo di funzioni sociali, volte appunto al soddisfacimento dei bisogni di base[60].

---

da Platone, ma non è del tutto implausibile che elementi della sua proposta filosofica vengano in qualche misura filtrati, criticati implicitamente e rielaborati (cfr. R. Ferwerda, *Democritus and Plato*, in «Mnemosyne», 25, 4, 1972, pp. 337-378; più cauta, invece, l'interpretazione di M. Anderson, *Just Prospering? Plato and the Sophistic Debate about Justice*, Oxford University Press, Oxford 2024, pp. 128–129 per la quale è impossibile sapere se Platone avesse letto o meno i lavori di Democrito). Altri, a torto, nella città dei maiali vedono un riferimento ad Antistene (cfr. ad esempio quanto riportato in Giannantoni, SSR IV, p. 407 sullo "stato di natura" di Antistene; J. Dillon, *op. cit.*, pp. 21-36, pp. 27–28).

[58] Cfr. DKB210. Cfr. su questo punto le interessanti osservazioni di J. C. Miller, *op. cit.*, pp. 236 ss.

[59] Sull'autosufficienza nell'età dell'oro si veda ad esempio Pl. *Pol.* 271d3–e2. La difficoltà nell'inquadrare la funzione di questa città ha infatti portato alcuni interpreti a intravedere in essa un'eco dell'età dell'oro, cosa che tuttavia è chiaramente smentita dalla presenza dei "tecnici" (vedi ad esempio J. Annas, *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford University Press, Oxford 1981, p. 77; R. Barney, *Platonism, Moral Nostalgia, and the 'City of Pigs'*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 17, 2001, p. 215; D. T. Devereux, *op. cit.*, pp. 38–39).

[60] Sul concetto di "società nascente" rimando all'illuminante articolo di A. Lovejoy, *The Supposed Primitivism of Rousseau's "Discourse on Inequality"*, in «Modern Philology», 21, 2,

Questo esperimento mentale, rimandando alla questione delle origini della civiltà, consente a Platone di indagare la funzione delle tecniche nella formazione della società e di misurarne il ruolo rispetto alla qualità della vita collettiva, offrendo al contempo uno strumento per valutare il punto a partire dal quale una comunità comincia a trasformarsi fino a configurarsi come "malata", ovvero quando l'espansione dei bisogni ne altera l'equilibrio originario. Poiché il consorzio umano nasce dal bisogno (χρεία), la sopravvivenza richiede l'esercizio di tecniche fondamentali – procurarsi il cibo, costruire abitazioni, produrre vestiario – organizzate attraverso una divisione del lavoro che garantisce il contributo di ciascuno secondo la propria predisposizione[61]. In questa prima configurazione trovano posto soltanto coloro che esercitano arti indispensabili a un livello elementare di vita buona. Con l'ampliarsi delle esigenze, la città si arricchisce progressivamente di nuove figure e funzioni: accanto ai produttori di base compaiono artigiani specializzati, allevatori e operatori dello scambio, mentre si sviluppano il commercio, la navigazione e, con essi, forme più complesse di organizzazione, come il mercato e la moneta[62]. Emergono nuovi ruoli e la città raggiunge una configurazione più articolata, fino all'introduzione dei lavoratori salariati, che contribuiscono al funzionamento complessivo dell'organismo sociale. Questo processo permette di mettere a fuoco la concezione platonica dello sviluppo delle tecniche e il loro impatto sulla "vita buona": la città così delineata resta entro dimensioni contenute e mantiene un equilibrio che favorisce una forma di vita ordinata, come emerge anche dalla descrizione del modo di vita dei suoi abitanti:

1923, pp. 165–186. Si veda però anche la definizione di "Hard Golden Age" di K. J. Reckforth, *op. cit.*, p. 79.

[61] Cfr. Pl. *Resp.* II, 371e12–372a2.

[62] Anche in questo caso, la moneta ha puro valore di σύμβλον e non è legata a un valore metallico. Sul controllo del valore della moneta, si veda *Leg.* V, 742a-c. Sulla assonanza tra questi aspetti delle *Leggi* e la "città del bisogno" si veda sempre S. Campese, L. L. Caino, *op. cit.*, pp. 298–299.

> In primo luogo allora vediamo che modo di vita avranno [τίνα τρόπον διαιτήσονται] gli uomini che si sono così organizzati. Che altro produrranno se non cereali, vino, vestiti, calzature? Si costruiranno case, d'estate lavoreranno per lo più nudi e scalzi, d'inverno invece adeguatamente vestiti e calzati. Per nutrirsi si prepareranno fiocchi d'orzo e farina di grano, arrostiranno gli uni e impasteranno l'altra, servendo focacce genuine e pani posati su canne o su foglie ben pulite. Sdraiati su giacigli di foglie coperti di convolvolo e mirto, banchetteranno con i loro figli, bevendoci sopra del vino, e inghirlandati canteranno inni agli dèi, stando piacevolmente insieme tra loro; non faranno figli al di sopra dei loro mezzi, attenti ai pericoli della povertà e della guerra.[63]

Questa comunità viene dunque presentata da Socrate come una forma elementare di organizzazione politica, interamente centrata sulla soddisfazione dei bisogni fondamentali[64]. L'intervento successivo di Glaucone, introdotto in tono ironico, riporta però il discorso su un altro piano: una simile città, osserva, non contempla quei bisogni che caratterizzano le società effettive. A mancare è anzitutto il companatico, cioè una dieta più ricca, in particolare a base di carne. Socrate risponde precisando che il nutrimento non è affatto assente, ma si compone di alimenti semplici – olive, formaggio, cipolle e ortaggi – ai quali si aggiungono fichi, ceci, fave, bacche di mirto, ghiande e vino consumato con

[63] Pl. *Resp*. II, 372a4-c2; tr. it. Vegetti.

[64] D.T. Devereux, *op. cit.*, p. 36 parla di una condizione "anarchica" di questa città originaria in quanto sembra esserci un'assenza di controllo politico. E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, J. Cape, London 1957, pp. 97-98 invece, descrive tale città come un'"utopia rustica" di ricordo esiodeo. Concordo con le conclusioni di J. Dillon, *op. cit.*, pp. 31–32: tra un modello di "utopia" anarchica (la comunità delle origini) e uno di tipo strutturato (l'utopia della *kallipolis*, razionalmente organizzata), Platone propende nettamente per il secondo.

moderazione[65]. L'immagine che ne emerge è quella di una comunità agreste, fondata su una vita sobria, "in pace e in salute". È proprio questa impostazione a suscitare la reazione di Glaucone, che la giudica inadatta a una vera città: una vita del genere, osserva, assomiglia più a quella dei maiali che a quella di cittadini[66]. Perché una comunità sia pienamente tale occorre introdurre nuovi bisogni: comodità, una dieta più ricca, pratiche di consumo più articolate. Con questa obiezione si chiarisce così il punto decisivo del confronto: la città autosufficiente delineata da Socrate rende possibile la vita buona entro il limite dei bisogni essenziali[67], mentre la città evocata da Glaucone si orienta verso il lusso, aprendo la strada a un diverso equilibrio tra bisogni, tecniche e forma della vita collettiva. La città "sana" appare come una comunità autosufficiente, regolata dal principio del necessario, in cui anche le tecniche restano limitate alle esigenze fondamentali della sopravvivenza. Diversa è la configurazione della città "infiammata", in cui il moltiplicarsi dei bisogni comporta una parallela espansione delle tecniche: l'introduzione di una dieta più ricca implica lo sviluppo dell'allevamento, mentre accanto ai beni necessari compaiono produzioni che richiedono nuove competenze, dalle arti del piacere e della rappresentazione – pittura, ricamo, lavorazione di oro e avorio – fino a una crescente specializzazione delle attività[68]. Con l'aumento dei bisogni

[65] Su questi alimenti come base del βίος γεωργικός cfr. S. Campese, L. L. Caino, *op. cit.*, pp. 307–312. Da notare l'analogia col menu di Trigeo (Ar. *Pax*, 571ss.) e quindi il topos letterario della παλαιὰ δίαιτα (556ss.).

[66] Il riferimento ai maiali è probabilmente da intendersi per via del fatto che i cittadini di questa prima comunità si nutrono di ghiande, elemento per eccellenza della dieta dei primitivi, ma anche per via del fatto che il maiale è spesso associato all'ignoranza – in questo senso, appunto, un'ignoranza da ascriversi alla loro condizione "primitiva". Cfr. S. Campese, L. L. Caino, *op. cit.*, pp. 313–317.

[67] D.T. Devereux, *op. cit.*, p. 36.

[68] Una distinzione tra arti necessarie, basate sull'*utile*, e arti superflue, basate sul *piacere*, traspare anche dal *Gorgia* (501b ss.). Sulla vicinanza della descrizione del regime democratico ateniese alla società infiammata, vedi S. Campese, L. L. Caino, *op. cit.*, pp. 322–331. La città infiammata si presta bene a rappresentare l'Atene periclea che, attraverso la sua talassocrazia, è in grado di dotarsi di prodotti di importazione di lusso.

cresce così la complessità tecnica e sociale della città: si moltiplicano le professioni, muta il regime di vita (διαίτα) e diventa necessaria anche una maggiore presenza di medici. Questo sviluppo comporta un ulteriore effetto, poiché il territorio originario non basta più: l'espansione, spinta dall'accumulazione, introduce una tensione verso l'esterno che conduce al conflitto. La guerra si radica così nella struttura della città lussuosa e richiede, a sua volta, una tecnica specifica, quella militare.

Da questo punto in avanti, il dialogo accantona la distinzione tra città "sana" e città "malata" e assume come dato di partenza una comunità già trasformata dall'espansione dei bisogni. L'introduzione della classe guerriera diventa strutturale e segna l'ingresso in una fase avanzata dello sviluppo politico: la *kallipolis* nasce precisamente da questa condizione e non può più riflettere, strutturalmente, la configurazione di una comunità primitiva. In questo senso, il progetto della *Repubblica* non propone un ideale primitivista, ma un modello orientato al futuro[69], che accettando la sfida di Glaucone dovrebbe anche poter mostrare come la giustizia possa realizzarsi anche oltre il livello dei bisogni essenziali, attraverso una riorganizzazione razionale dell'esistente[70].

Resta allora da spiegare perché Platone introduca inizialmente un modello fondato sull'autosufficienza e su un basso livello di sviluppo tecnico per poi abbandonarlo. Da un lato, un simile modello di città primitivista consentirebbe di prendere le distanze dalla concezione dello stato di natura di Trasimaco, fondato sulla sopraffazione; dall'altro, una comunità di questo tipo potrebbe non offrire ancora il terreno adeguato per analizzare l'ingiustizia né per rendere visibile la complessità della vita psichica, segnata da desideri eccedenti che richiedono regolazione. Il passaggio alla città "infiammata" risponde proprio a questa esigenza: l'espansione dei bisogni rende evidenti conflitti e squilibri, permettendo

[69] *Ibid.*, p. 319 n. 31.

[70] Sulla terminologia medica in riferimento all'ordinamento della città come specchio dell'ordine e disordine dell'anima si veda anche *Resp.* IV, 444c5–6; 444d3–11; 444d13–e2. La prima città della *Repubblica*, dunque, è una città "giusta" a tutti gli effetti.

di indagare più a fondo la giustizia e le condizioni della sua realizzazione. La *kallipolis* si costruisce così a partire da una comunità già attraversata da queste dinamiche, con l'obiettivo di ricondurle entro un ordine razionale. D'altro canto, anche le comunità antiche più virtuose, nella prospettiva platonica, presentano caratteri guerrieri, il che consente di pensare la presenza della classe dei custodi non come segno di degenerazione, ma come elemento compatibile con una forma originaria di virtù[71].

Questa impostazione spiega anche perché la riflessione platonica non si arresti al modello normativo della città giusta, ma si estenda al problema del suo divenire nel tempo. Se la città nasce già in una condizione storicamente trasformata, diventa necessario interrogarsi sulle dinamiche che ne determinano stabilità e mutamento, cosicché la questione della giustizia si intreccia con quella della trasformazione delle costituzioni. A questo scopo, Platone ricorre a uno stratagemma finzionale[72] che presuppone la possibilità che la *kallipolis* sia esistita in un tempo passato, come suggerito anche nel *Timeo* e nel *Crizia*, dove i cittadini della costituzione della *Repubblica* sono presentati come progenitori degli Ateniesi[73]. In tale contesto il divenire politico viene interpretato attraverso il linguaggio della "malattia" (νόσημα), inscrivendo le forme di governo entro un processo (pseudo)storico in cui

[71] Cfr. *Tim.* 26d; *Tim.* 24a–b. Anche in questo caso, non si tratta di un resoconto fedele di fatti storici, in quanto il ricorso alla veridicità del λόγος riportato da Crizia è semplicemente uno stratagemma che gli serve per accreditarsi di fronte ai suoi uditori.

[72] Nell'VIII libro della *Repubblica* non si ipotizza *davvero* che la *kallipolis* sia potuta esistere in un tempo remoto, ma si ricorre allo stratagemma dell'epica e della tragedia (454d5–e3), per mostrare, tra le altre cose, in che modo può degenerare la costituzione della *kallipolis* nelle altre forme costituzionali – e anche per mostrare, implicitamente, il modo in cui possa insorgere da una condizione presente.

[73] Non a caso, il libro VIII della *Repubblica* è preso a modello per riflettere su una possibile "filosofia della storia" platonica, intesa in un senso minimo come l'individuazione di certe leggi o principi che caratterizzano lo svolgimento della storia umana. Vedi ad esempio la discussione di questo problema in W. H. Walsh, *Plato and the Philosophy of History: History and Theory in the Republic*, in «History and Theory», 2, 1, pp. 3–16.

ogni forma costituzionale dipende dal tipo di uomini che la guidano. Per spiegare questa dinamica Platone rielabora in modo originale il mito esiodeo delle stirpi: i metalli diventano il principio simbolico della composizione della comunità, armonicamente ordinati nella *kallipolis* e progressivamente disallineati nelle costituzioni successive, a causa dell'incapacità dei governanti di rispettare i momenti opportuni della generazione[74]. Il venir meno di questo ordine introduce elementi inferiori nella classe dirigente e dà avvio al conflitto civile, mentre le componenti migliori tendono a richiamare l'ordine antico (τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν, 545b7). Ne risulta una sequenza – dalla *kallipolis* alla timocrazia, quindi all'oligarchia, alla democrazia e infine alla tirannide – che descrive un movimento continuo, entro il quale resta aperta, in condizioni particolari, la possibilità di una ricostituzione dell'ordine giusto.

All'interno di questa visione, la virtù e la vita buona non risultano legate a una fase determinata del tempo: la *kallipolis* può essere pensata tanto nel passato quanto nel futuro, mentre la storia appare attraversata da dinamiche ricorrenti di accumulazione, conflitto ed espansione. Il progetto platonico interviene così su una comunità già trasformata, cercando di ricondurla a un equilibrio stabile; anche nel momento in cui la sua realizzazione venga a collocarsi nel passaggio dalla tirannide al governo filosofico, essa presuppone comunque la "degenerazione" dalla città "sana" alla città "infiammata"[75]. Ciò non implica però un completo abbandono degli elementi "primitivisti" che caratterizzavano la città dei maiali: rielaborando insieme il mito esiodeo e la tradizione cadmea, i cittadini-opliti appariranno così come "nati dalla terra" e differenziati

[74] Il problema della gestione dei patrimoni da parte della prole era probabilmente anche una tematica di origine democritea (cfr. DK68B277; B279; B228).

[75] Interessante è la tipologia proposta da O. Höffe, *Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367a-374d)*, in *Platon. Politeia*, a cura di O. Höffe, Berlin 1977, pp. 69–93, dove il primo stadio, secondo uno schema hegeliano, la città dei maliali, è dialetticamente interpretato come una fase di esistenza pre-politica, irrealistica e irrealizzabile ai tempi di Platone; la seconda città è interpretata come antitesi (la città conflittuale e del lusso); e la terza, quella ideale, la *kallipolis*, come sintesi delle prime due.

secondo i metalli, non sul piano materiale ma nella loro anima. È proprio questa loro superiorità interiore a richiedere un controbilanciamento rispetto al possesso materiale, che altrimenti condurrebbe alla degenerazione morale della città. Per questo motivo i custodi della *kallipolis* dovranno rinunciare del tutto alla proprietà privata[76], assumendo una funzione regolativa che riprende, a un livello diverso, il principio di limitazione dei bisogni proprio delle forme più elementari di convivenza, senza tuttavia implicare un ritorno alla comunità primitiva[77].

Su questa linea si collocano anche altre indicazioni platoniche che mettono in relazione sviluppo tecnico, forme di vita e disposizione morale. Il rapporto tra città e mare, ad esempio, è associato a economie fondate sul commercio e sull'uso di oro e argento, che incidono negativamente sul carattere dei cittadini[78]. Ne è un esempio il riferimento, sempre nelle *Leggi*, alla talassocrazia cretese: paradossalmente, gli antichi Ateniesi, al posto di imitare l'arte navale di una potenza nemica, avrebbero dovuto continuare a esporsi al tributo imposto dalla città rivale, perché da quel momento i loro saldi opliti avrebbero perso la virtù guerresca dedicandosi all'attività marittima[79]. Analogamente, nel *Timeo-Crizia* Atlantide rappresenta l'esito di uno sviluppo tecnico e politico orientato

[76] *Resp.* III, 416e4–417a2.

[77] Non è un caso che sia proprio la σοφρωσύνη a determinare l'assetto complessivo della *kallipolis*: questa virtù si definisce come una concordia tra le parti della città circa chi debba governare (*Resp*. IV, 431e–432a), ma trova il suo corrispettivo più preciso nella struttura dell'anima. Essa consiste infatti nell'accordo tra la parte razionale e quella desiderante, per cui quest'ultima riconosce il primato della ragione e si lascia guidare da essa (*Resp*. IV, 442c–d).

[78] Sull'idea che la geografia di una città concorra a determinare il temperamento della sua virtù è esemplificativa la leggenda della "scelta" delle divinità del luogo propizio dove fondare una città (cfr. ad esempio *Tim.* 24c). Cfr. *Leg.* IV, 705b. Si veda anche *Leg.* III, 679b; 698a. La contraddizione percepita da Platone è quella per la quale la ricchezza e la sua accumulazione non può andare di pari passo con lo sviluppo della virtù (cfr. dunque anche *Leg.* V, 742e; 743e; d2–6; 744d–745a).

[79] *Leg.* IV, 706a–c.

all'espansione e all'accumulazione di ricchezze[80], che conduce alla *hybris* e alla rovina, mentre l'Atene arcaica, "eccellente in guerra" (ἀρίστη πρὸς τὸν πόλεμον) e "perfettamente ordinata" (κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως) (23c5–6), incarna un modello di equilibrio. L'elogio delle origini non si traduce così in una forma rigorosa di primitivismo, ma in un uso morale e didascalico del passato, inteso come controcanto critico rispetto al presente e come strumento di orientamento etico-politico.

5. *Conclusione*

Platone non offre una dottrina unitaria dell'origine delle tecniche nel senso di una vera e propria *Kulturgeschichte*, né rielabora in maniera sistematica e coerente i due grandi modelli culturali del suo tempo, quello dell'età dell'oro e quello prometeico. Entrambi gli immaginari restano presenti nei dialoghi, ma vengono riadattati a dispositivi differenti – mitici, encomiastici, congetturali – e piegati a esigenze teoriche specifiche. Ne emerge non tanto una teoria delle origini, quanto una costellazione di figure attraverso cui Platone pensa il rapporto tra tecniche, forme di vita e ordine della comunità. In questo quadro trovano spazio anche elementi di storia congetturale: nei racconti del *Crizia* e delle *Leggi*, la teoria dei cicli cosmici e delle catastrofi rende intelligibile l'idea che l'umanità possa più volte ripartire da condizioni elementari. La vita primitiva non appare così soltanto come immagine poetica, ma come possibilità reale inscritta nella struttura del cosmo, e acquista un significato etico in quanto forma di esistenza più equilibrata e meno esposta al conflitto. Su un piano diverso, il mito del regno di Crono funziona invece come paradigma politico: l'età dell'oro diventa il modello di un governo fondato sulla cura, che nel mondo umano si traduce nella legge come espressione del *nous*. L'immagine delle origini non vale dunque come passato da restaurare, ma come principio regolativo per pensare la politica.

[80] Il motivo dell'espansionismo di Atlantide è descritto nel *Timeo* come ὕβρις (24e2). Cfr. *Criti.* 120e–121c.

Se si considera invece il rapporto tra tecniche e vita buona, emerge una linea più precisa. Platone non interpreta le tecniche né come progresso morale né come caduta irreversibile: il loro valore dipende dal regime dei bisogni e dalla forma politica che ne orienta l'uso. Quando restano legate alla sopravvivenza e al mutuo aiuto, contribuiscono a una vita ordinata; quando accompagnano l'espansione dei desideri, il lusso e l'accumulazione, producono squilibrio e conflitto. Ciò che viene in primo piano non è l'opposizione tra natura e civiltà, ma la differenza tra economie morali fondate su diversi rapporti tra bisogni, arti e convivenza. La città giusta non coincide con la comunità primitiva, ma si costituisce come risposta a una società già trasformata; tuttavia, essa conserva in forma rielaborata alcuni tratti delle comunità più semplici, soprattutto la limitazione dei bisogni, attraverso dispositivi di regolazione come la divisione delle funzioni, l'educazione e la rinuncia dei guardiani alla ricchezza privata. In questo senso, è possibile riconoscere in Platone una forma peculiare di primitivismo, che non coincide con le forme più riconoscibili di primitivismo cronologico o culturale: le immagini della comunità nascente, della città "sana", del regno di Crono o di un'Atene arcaica più virtuosa funzionano più come schemi comparativi e come criteri critici che come un programma di restaurazione della comunità primitiva. La risposta al problema iniziale può dunque essere formulata nei seguenti termini. L'introduzione delle tecniche modifica profondamente la condizione umana e contribuisce alla costituzione della civiltà, ma il suo valore morale non è intrinseco: dipende dal modo in cui la città ordina desideri, ricchezze e funzioni. La vita buona non coincide né con l'assenza di tecniche né con il loro sviluppo illimitato, ma con la loro subordinazione alla misura, entro un ordine politico capace di contenere la deriva della conquista illimitata di ricchezze e beni.



UNA VERSIONE DELLA TEORIA CRITICA
Hartmut Rosa: accelerazione, alienazione, risonanza

Mario Cosenza
mario.cosenza@unina.it

1. ***In che senso teoria critica***
2. ***Accelerazione e stabilizzazione dinamica***
3. ***L'ampliamento del raggio d'azione e i soggetti***
4. ***Risonanza*** **5.** ***Pensando a una vita buona***
6. ***Limiti e possibilità***

ABSTRACT: ***A VERSION OF CRITICAL THEORY. HARTMUT ROSA: ACCELERATION, ALIENATION, RESONANCE***
The essay aims to critically investigate some of the main points of the sociologist and philosopher Hartmut Rosa's thinking. An attempt will be made to understand how much of the theory of social acceleration as a dominant explanatory factor for the functioning of social contemporaneity can be useful to the debate regarding the relationship between subjects and instruments. Acceleration is not, for the sociologist, eminently technological, but is based on the very internal logic of capitalism, which needs constant acceleration for the sole purpose of maintaining equilibrium. In this context, the reflection on technology acquires certain peculiar characters, which also incorporate the experiences and mutations to which subjects are subjected under the pressure of acceleration. In addition, it is also proposed to anchor Rosa's sociological reflection to further development of his more properly philosophical thought, in particular with regard to the concept of Resonance: Rosa's theory, in contrast to much contemporary ethical-political thought, does not renounce to place at the center of its questions the possibility that philosophy also offers a therapeutic contribution. Finally, the essay attempts to highlight some possible criticisms of Rosa's thought, at least from the point of view of a real possibility of understanding our time politically.

KEYWORDS: Critical Theory, Acceleration, Alienation, Resonance, Good Life.

* Ricercatore in Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II.

1. *In che senso teoria critica*

In prima istanza, l'itinerario intellettuale di Hartmut Rosa (1965) si esprime nel tentativo di riaffermare la dignità nonché la produttività di un approccio teorico-critico alle patologie sociali del tardo capitalismo. Il sociologo propone come struttura di partenza della sua proposta teoretica un'analisi che individua nell'*accelerazione sociale* (*Beschleunigung*) la modalità primaria tramite cui la società si riproduce, le cui storture rimettono in gioco l'attualità del concetto di *alienazione* (*Entfremdung*); tale configurazione necessita non solo di una *terapia* filosofica, ma di una vera e propria «soluzione (*Lösung)*»[1], che Rosa trova nel concetto di *risonanza* (*Resonanz*). Una proposta filosofica che, tenendosi giunta alla formazione sociologica dell'autore[2], riafferma, in connessione alla pratica diagnostica del pensiero, una volontà esplicitamente etico-normativa: l'idea di un'esistenza sociale come pratica di *vita buona*, in *relazione risonante* con il mondo. Appare qui necessario definire in via preliminare che cosa Rosa intenda – anche sulla scia di Charles Taylor e Axel Honneth – con un lemma-concetto così carico di storia e fascinazione quale *vita buona* (*Gute Leben*), che va però riorientato rispetto all'uso aristotelico.

Difatti tale concetto, *ex negativo*, non ha per Rosa un contenuto *unico*, valido universalmente; è piuttosto un *criterio critico* sulle condizioni che rendono una vita *abitabile*. Non un generico sentirsi bene, bensì una possibilità – variabile da soggetto a soggetto, tutte però legate alle condizioni sociali concrete – di rendere la propria vita orientabile, autonoma, non puramente reattiva bensì *rispondente*. Essa richiede del *tempo* (non solo "libero", ma anche non colonizzato da scadenze continue: tempo di strutturazione del vissuto); una *continuità biografica* che

[1] H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlino 2019², p. 13 (le traduzioni che seguono sono costruite a partire dalla versione francese del testo – Id., *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, La Découverte, Paris 2021 – e da un confronto con l'originale ; si è preferito rimandare ai riferimenti testuali della versione tedesca).

[2] Formazione che Rosa, infatti, rivendica. Cfr. *ibid.*, pp. 37-39.

permetta *progettazione,* e dunque non una dinamica temporale perennemente in contrazione; *autonomia* nell'identificazione di *fini particolari*; relazioni umane e sociali non meramente *funzionali* o *competitive*. Non un decalogo moralistico, quindi, ma il "contenitore" di una domanda normativa inevitabile: quali condizioni rendono una vita abitabile, appropriabile, riuscita?

La possibilità di *vita buona* è legata alla capacità dei soggetti umani di trascendere il mero dato, di sviluppare la capacità di riconoscere un piano valoriale, di non essere immersi solo in una logica da razionalità strumentale, chiusa nel circolo vizioso mezzo-mezzo; è legata alla capacità dei soggetti di intravedere una proiezione *valoriale* riguardo le loro azioni, di essere capaci di ottenere e offrire riconoscimento e legami qualificanti. Tutto ciò che si è detto sulla *vita buona* è evidentemente legato alla dinamica temporale dentro cui la vita dei soggetti della tarda modernità si dà, ed è per questo che Rosa ragiona eminentemente a partire dalla logica dell'accelerazione sociale – e dunque del vissuto, del tempo vivibile, di un senso alle proprie azioni *orientate* e di un futuro praticabile.

Con la sua opzione filosofica, Rosa riflette sulle «esperienze sociali di chi vive nella tarda modernità»[3], riconnettendosi esplicitamente alle istanze ricorrenti della Scuola di Francoforte[4] – da consapevole allievo di

[3] H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2010), tr. it. E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015, p. VII.

[4] «Scrivendo questo saggio cerco di dare nuova linfa alla tradizione della teoria critica», *ibid*., p. VIII. Per recenti e informate panoramiche sulla cosiddetta *Scuola di Francoforte* e sulle sue diramazioni contemporanee, si vedano almeno S. Petrucciani, *La storia Francoforte: storia e attualità*, Carocci, Roma 2023, in particolare il paragrafo dedicato a Hartmut Rosa, pp. 158-161, e G. Fazio, *Ritorno a Francoforte: le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2021. Tra i contributi sul pensiero di Rosa nel panorama italiano si veda almeno il dossier *È ora di finirla con il culto della velocità? Hartmut Rosa in discussione*, a cura di P. Costa, in «Annali di studi religiosi», 18, 2017, con un'intervista allo stesso Rosa e i contributi di P. Costa, A. Ferrara e G. Fazio.

Axel Honneth[5], nonché in dialogo con la produzione di Rahel Jaeggi[6] – e ponendo la necessità di un *ripensamento* del soggetto nei suoi rapporti con l'*infra* che è il mondo. Rosa è convinto assertore di un pensiero che al carattere descrittivo della sociologia abbini il dialogo con il vissuto dei soggetti che *abitano* le categorie.

Per tracciare i lineamenti di una «teoria critica dell'accelerazione sociale»[7] è necessario per prima cosa considerare i requisiti della versione contemporanea della teoria critica come pensati nella ricostruzione di Rosa. Il sociologo afferma esplicitamente la fedeltà a quelle che a suo dire erano le intenzioni originarie dei fondatori della Scuola, al contempo considerando che il primo tradimento della concezione strutturale dei Francofortesi sarebbe proprio poter pensare un'epistemologia *astorica*, senza quindi tenere salda la stretta connessione che è necessario sostenere tra l'analisi critica e la prassi sociale colta nel suo vivo cambiamento: «[la convinzione] che tutte le forme dell'analisi teorica debbano essere strettamente connesse alle forme in divenire della prassi sociale – una convinzione di fondamentale importanza per questa tradizione di pensiero – richiede che i nuovi approcci della teoria critica non seguano e ripetano ciecamente i presupposti teorici e metodologici di quelli precedenti»[8]. I grandi concetti della teoria critica, dunque, restano

[5] Lo stesso Honneth introduce la prima monografia, nonché tesi di dottorato, di Rosa, dedicata a un'altra sua importante fonte, il filosofo canadese Charles Taylor. Cfr. H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1998.

[6] Dal momento che il concetto di *risonanza* concerne il ristabilirsi della relazione tra soggetto e mondo nei termini di un'alternativa all'*alienazione*, Rosa è immediatamente in dialogo con l'opera di Rahel Jaeggi. Dell'autrice tedesca si veda in tal senso almeno *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale* (2014), tr. it. Castelvecchi, Roma 2017. Sul concetto di alienazione e sulla sua attualità francofortese, si cfr. E. Piromalli, *L'alienazione sociale oggi. Una prospettiva teorico-critica*, Carocci, Roma 2023.

[7] H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. IX.

[8] *Ibid.*, pp. 55-56. Lo stesso Rosa richiama a tal proposito un suo ulteriore contributo: L. Gertenbach e H. Rosa, *Kritische Theorie*, in L. Gertenbach, H. Kahlert, S. Kaufmann, H. Rosa e C. Weinbach, *Soziologische Theorien*, Fink, Paderborn 2009, pp. 175-254.

filosoficamente rilevanti se continuano ad essere dedotti a partire dal vissuto storico degli individui che abitano il mondo, e dunque dalla storia; e quindi continuare a considerarli produttivi di senso rende necessario un loro costante aggiornamento.

Affermata l'intenzione di una filosofia *ancorata* alla storia sociale[9], diviene più chiaro quello che è secondo Rosa il compito principale della teoria critica: individuare le *patologie della società*[10]. Esse possono essere definite delle distorsioni sistemiche – e prodotte sistematicamente – nel funzionamento della vita sociale e capaci di produrre sofferenze e blocchi di comunicazione, riconoscimento e, al sommo grado, alienazioni negli agenti sociali. Si badi, queste distorsioni non si producono solo a livello "sistemico" o su "categorie sociali" bensì su soggetti concreti, in un blocco complessivo del senso dell'agire sociale e di reificazione del sé. L'orizzonte di precarietà delle società di mercato, nonché la prestazione come misura del valore e come criterio di allocazione economica e di status, sono, per la teoria critica rinnovata a cui Rosa ambisce, forme concrete in cui una patologia sociale si struttura nel vissuto. Come a breve si vedrà, nell'ipotesi teorica di Rosa, è la dinamica acceleratoria della tarda modernità – la sua "promessa tradita"[11], ossia la dinamica per la quale

[9] Si cfr., a tal proposito, H. Rosa, C. Henning, A. Bueno (eds.), *Critical Theory and new Materialisms*, Routledge, London 2021. Nondimeno, si veda anche R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione* (2017), tr. it. Le Monnier, Firenze 2018.

[10] «Se la promessa e il progetto della modernità e dell'illuminismo culminano nell'idea dell'autodeterminazione dell'uomo, cioè nella promessa dell'autonomia individuale e collettiva, la filosofia sociale deve indubbiamente prestare attenzione a questo fenomeno di autonomizzazione, finora passato inosservato negli studi di chi riflette sulla qualità della vita, sui principi della società giusta e sulle patologie della vita moderna», H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 46.

[11] H. Rosa, *Perché la democrazia ha bisogno della religione?* (2022), tr. it. Il Mulino, Bologna 2025, pp. 70-73. A tal proposito, Rosa utilizza anche l'espressione di «promesse di risonanza (*Resonanzversprechen*)» per indicare quelle pratiche svolte affinché la risonanza possa, in effetti, attivarsi. Non è un caso che l'espressione compaia in particolare laddove Rosa si occupi degli assi dialogali di risonanza, che riguardano la relazione con le cose del mondo, con la sua materialità. Cfr. H. Rosa, *Resonanz*, cit., pp. 431-434.

l'accelerazione tecnologia e sistemica è ormai totalmente scissa da qualsivoglia produzione di emancipazione e autonomia per i singoli – a ingenerare le patologie della società.

Tuttavia, tali patologie non possono essere semplicemente considerate malfunzionamenti o anomalie che minacciano i meccanismi della riproduzione sociale sul piano materiale e simbolico. L'approccio esclusivamente *diagnostico*, se fine a se stesso, rischierebbe infatti di eliminare la possibilità di immaginare rotture rivoluzionarie o trasformazioni profonde della società – interpretata così esclusivamente come qualcosa da perfezionare ma pur sempre però come l'unica realtà possibile. Secondo Rosa, invece, gli esponenti della tradizione critica si sono sempre mossi anche a partire da considerazioni normative – inglobanti nella concettualizzazione anche un *dover essere*[12].

Effettivamente, pur negli evidenti cambiamenti storici e di soggettività – a partire, ovviamente, dall'impossibilità di pensare al soggetto rivoluzionario *proletariato industriale* come pensato nei primissimi anni della Scuola di Francoforte[13] – è possibile rintracciare in

[12] Rosa rivendica il carattere costruttivo della propria teoria nella risonanza, prendendo anche una certa distanza dai primi componenti della Scuola: «A differenza degli approcci dei primi tempi della Teoria Critica (Adorno in particolare), che sono ampliamente incapaci di integrare la speranza della modernità per la risonanza […], l'approccio orientato dalla risonanza qui sviluppato cerca di comprendere l'*Altro* dall'alienazione e la reificazione, e di renderlo un'idea regolativa e produttiva e un ancoraggio di desiderio. Questo libro rappresenta quindi un tentativo di fornire alla Teoria Critica un concetto *positivo* che ci permetta di andare oltre la critica e ci imbarchi verso la ricerca di una miglior modo d'essere», *ibid.*, pp. 739-740 (trad. mia).

[13] Si veda la lucida analisi sul punto in G. Fazio, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*, in «Consecutio rerum», II, 4, pp. 201-230, in particolare, pp. 202-204. Su alcuni modelli filosofici francofortesi si veda almeno R. Finelli, *L'estenuazione democratica della Scuola di Francoforte. Note critiche su Axel Honneth e Rahel Jaeggi,* in G. Fazio (a cura di), *Patologie sociali. Percorsi nella teoria critica contemporanea*, Edizioni Efesto, Roma 2018, pp. 15-41.

tutta la tradizione teorico-critica, come evidenza Fazio[14], questo rimando alla *critica immanente*, che è poi altro modo per evidenziare la necessità di una dialettica tra immanenza e trascendenza, modalità di articolazione del sapere critico che è tra i veri punti nodali della tradizione francofortese. Immanenza, qui, significa partire dalle condizioni materiali e storiche della società che si abita, e critica – le sue istituzioni, le sue pratiche, i modi in cui si producono le soggettività: in una formula, per dirla con Jaeggi, una *forma di vita*[15], in cui il piano economico, politico, sociale e morale sono intrecciati e dialetticamente interconnessi; la *trascendenza*, lungi dall'assumere sfumature religiose, ha il significato del mantenimento di una possibilità di cambiamento e rottura, che impedisca ai soggetti di prendere la configurazione di quel preciso *Reale* come l'unico possibile. Una *trascendenza intramondana*[16], che si basi non sul cielo metafisico bensì sulle stesse *promesse tradite* di una società, tra lo scarto tra ciò che dice di essere e promette e la reale sofferenza dei soggetti che

[14] Cfr. G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*, cit., pp. 24-28. Si vedano qui anche A. Ferrara, *Esemplarità e teoria critica. Quale normatività per una teoria critica come critica immanente?*, in «Politica e Società», 3, 2015, pp. 335-370; L. Cortella, *Paradigmi di teorica critica*, in «Politica e Società», 3, 2015, pp. 333-353.

[15] Si cfr. R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita* (2014), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2021; ma anche Id., *Forme di vita e capitalismo* (2015), Rosenberg & Sellier, Torino 2016. Potremmo definire una *forma di vita* (*Lebensformen*) un insieme relativamente stabile di pratiche sociali intrecciate (lavorare, studiare, competere, amare, consumare, curare, comunicare) e delle interpretazioni/norme implicite che le rendono sensate (successo/fallimento, normale/patologico, merito/colpa). Non è uno stile individuale: è un assetto collettivo che organizza tempo, riconoscimento, aspettative e possibilità. Per Jaeggi le forme di vita sono soluzioni storiche a problemi umani: possono riuscire o fallire, e sono criticabili secondo il principio della critica immanente, ulteriore concetto chiave dei testi succitati Per approfondimenti, si veda l'introduzione di Solinas a *Forme di vita e capitalismo*.

[16] A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica* (2007), tr. it. Pensa MultiMedia, Lecce 2012, nonché Rosa stesso in Id., *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 58. Rosa fa inoltre riferimento all'insegnamento honnethiano durante un'intervista, si cfr. P. Vizza (a cura di), *L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 9, 20, pp. 175-176.

la abitano[17]. La dialettica tra i due poli consiste quindi nel tenere insieme il radicamento nel Reale (per capire cosa produce *dominio*, nel lessico francofortese) e un orientamento normativo – un dover essere, una trascendenza dal solo dato e dal contesto che la ingenera, appunto – che impedisca alle produzioni critiche, filosofiche, sociologiche di farsi mere discipline descrittive e di mantenere una tensione verso dei potenziali universali della razionalità. L'aspetto *immanente* di tale critica consiste quindi nella volontà di giudicare una certa forma di vita storicamente determinata *dall'interno*, ossia utilizzandone i criteri dichiarati o impliciti – nella modernità occidentale, tipicamente, libertà, eguaglianza, lessico dei diritti, autonomia, riconoscimento – per mostrare le contraddizioni del sistema stesso, contraddizioni tra ciò che una società promette e ciò che mantiene, tra ciò che pretende di essere e ciò che realmente produce; nelle intenzioni che Rosa riconduce alla tradizione francofortese e che egli stesso assume, la *normatività* non è dunque "imposta" dall'esterno o da un orizzonte metastorico astratto bensì ricavato da aspettative e condizioni già operative nella società – e si tratta di riaffermarle, mostrarne i limiti rispetto alle prassi sociali mutevoli, o esplicitarle *ex novo* lì dove le condizioni lo permettano.

Se tali norme, dunque, non possono essere derivate da prospettive astoriche o esterne alla società, da dove ricavarle? Rosa sostiene che il punto di partenza debba essere radicato nella concreta sofferenza umana, e che la dimensione normativa debba quindi ancorarsi all'esperienza vissuta degli attori sociali – in sintesi: al modo in cui le loro relazioni col mondo sono *risonanti* o *alienate*[18] – che tenga insieme gli indicatori del

[17] In *Resonanz*, Rosa parla di una «dialettica (*Dialektik*) di risonanza e alienazione» per indicare come i due volti della relazione con il mondo siano in continua relazione; la risonanza non sopprime l'alienazione in quanto tale. Cfr. Id., *Resonanz*, cit., pp. 316-328.

[18] Poiché però la sofferenza non coincide necessariamente con una consapevolezza critica e dunque gli individui possono soffrire senza esserne pienamente consapevoli, entrano allora in gioco concetti come la *falsa coscienza* e le *critiche all'ideologia* – la riscoperta del concetto di *alienazione*, in questo senso, si riallaccia direttamente a questa tradizione di pensiero. Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 56.

disagio sociale (e anche morale e psichico) sul piano dell'individuo e le condizioni sociali che lo ingenerano, ritenendo che l'esperienza dei soggetti non sia definita soltanto sul piano individuale, ma è «sempre mediata socio-economicamente e socio-culturalmente»[19], indi per cui compito della teoria critica si esplica come la ricerca delle condizioni sociali e culturali in cui accade la socializzazione[20], le quali sanciscono la qualità della vita: «la sociologia della relazione col mondo si interroga, coerentemente a ciò, sulla modalità e sulla qualità delle relazioni che si sviluppano nelle istituzioni e nelle pratiche osservabili empiricamente tra attori che agiscono, tra attori e cose e nel rapporto dei soggetti con se stessi»[21] .

La sofferenza dei soggetti – che sia compresa a partire dal progressivo aumento di disturbi psichici, di depressione, di burn out, che sia filosoficamente concettualizzata o meno – non può *né deve* dunque essere definita a partire da criteri esterni: è all'interno della totalità della riproduzione sociale che va cercata una possibile strada. È qui evidente un altro grande retaggio teorico-critico in Rosa, l'idea, affermata fin da subito, della necessità del concetto di *totalità sociale*[22]:

> le istituzioni e le strutture sociali vengono normalmente legittimate da quelle concezioni del bene che, agli occhi degli attori sociali, forniscono significato al loro funzionamento. Proprio per questo la mia versione della teoria critica contiene anche una nozione di vita sociale come totalità nel senso di una società che sia come un tutto unificato: mentre non solo i

[19] H. Rosa, *Resonanz*, cit., p. 20 (trad. mia).

[20] In questa prospettiva, il modo in cui tale relazione si configura dipende dalle «condizioni sociali e culturali nelle quali veniamo socializzati», H. Rosa, *Indisponibilità. All'origine della risonanza* (2018), tr. it. Queriniana, Brescia 2024, pp. 34-35.

[21] H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria critica*, in «Studi di estetica», anno XLVIII, IV serie, 2, 2020, p. 169.

[22] Si cfr. G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*, cit., pp. 30-32, nonché Rosa stesso, L. Gertenbach e H. Rosa, *Kritische Theorie*, cit., p. 180. Si noti come l'ascendenza hegeliana nel tentativo di rivalutazione del concetto di *totalità* sia ancora più evidente in Rahel Jaeggi.

> neoliberali, ma anche molti poststrutturalisti e decostruttivisti – riprendendo così il famoso detto di Margaret Thatcher secondo cui "non esiste nessuna società", ma solo una miriade di individui (o famiglie) e di azioni alquanto contraddittorie – hanno di recente messo in discussione la possibilità di definire la società in termini sociologici come una formazione integrale, governata da qualche struttura o legge unificante, la teoria critica ha sempre sostenuto che quelle strutture, istituzioni e azioni formano unità integrali nel senso di una formazione sociale, e che è precisamente il compito della teoria identificare e analizzar criticamente le leggi e le forze che governano queste formazioni.[23]

Parlare di *totalità* (o *unità integrale*) senza pensare di poter essere guidati da *criteri sovraordinati* all'esperienza immanente del vivere sociale significa dunque sostenere che, da un punto di vista filosofico, non si possono definire alienazione o sofferenza a partire da un'essenza sempiterna o da una teoria della *natura umana*[24] bensì – esclusivamente – radicando nella storia e nella società tali concetti, al fine di rivalutarli e renderli rilevanti, nella forma di vita concreta, ossia nel vissuto, nelle emozioni, nelle convinzioni – anche largamente contraddittorie –, e, soprattutto, nelle *prassi sociali* dei soggetti concreti colte nella loro *forma di vita*, problematiche se rendono strutturalmente difficile condurre vite

[23] H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., pp. 58-59.

[24] La questione – che riguarda più generalmente l'abbandono dell'idea di natura umana nella teoria critica contemporanea – non può essere qui particolarmente approfondita. In tal senso, però, si considerino le riflessioni di Rahel Jaeggi, una sorta di "esponente critica" del concetto di natura umana, come mostra anche Honneth nella prefazione che inaugura il testo. Oltre al fatto che l'umano è cangiante – una delle due argomentazioni che Jaeggi usa in rifiuto alla nozione – la filosofa ritiene che «proprio queste condizioni di base sono poco utili quando si tratta di valutare e di organizzare il modo in cui gli uomini *conducono la propria vita* al di là della loro mera sopravvivenza», R. Jaeggi, *Alienazione*, cit., p. 70. L'idea è che il concetto di "natura umana" non abbia né presa teorica né reale portata pratica.

"buone" o se riproducono sistematicamente forme di patologie sociali e individuali per mantenersi in piedi.

2. *Accelerazione e stabilizzazione dinamica*

Nell'impostazione di Hartmut Rosa la chiave per potere esaminare le forme, la qualità e la criticità della vita contemporanea risiede nella descrizione e nella comprensione delle *strutture temporali* della società.

Per lui, l'obbligazione e la coazione a ripetere della temporalità produttivistica sono il segreto della contemporaneità capitalistica. Le strutture temporali sono il tessuto che collega il microcosmo individuale al macrocosmo sociale, la modalità tramite cui gli atti privati e gli orientamenti singoli vengono *sincronizzati* e soprattutto resi compatibili con gli imperativi sistemici; anzi, in prima istanza, è proprio l'alienazione che distorce la dimensione temporale dell'esistenza dei soggetti. Il capitalismo contemporaneo è per Rosa un gigantesco meccanismo di disciplinamento tramite norme e scadenze temporali[25]: per il teorico, una comprensione esaustiva della modernità e dei suoi processi di trasformazione non può che reggersi sulla comprensione della gestione che disciplina la temporalità dei singoli – gestione che passa da un capillare e silenzioso intervento sulla strutturazione degli schemi temporali che attraversano la società. Assai più di una qualsiasi regolazione etico-giuridica, che condiziona i soggetti in maniera meno incisiva e coattiva – al punto da rendere perfettamente possibile pensarsi "liberi" in senso morale –, il più potente diktat sociale esistente è l'obbligazione categorica a seguire le scadenze temporali (pena la sconfitta nella lotta concorrenziale[26]). Disciplinamento al contempo

[25] Rosa utilizza l'espressione di "regime temporale" per restituire l'articolazione che la vita subisce nella tarda modernità alla luce di una disposizione del tempo dei soggetti. Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. VIII.

[26] La concorrenza (*Konkurrenz*) torna, nei testi di Rosa, come la forma che la relazione con l'altro – quindi la configurazione dell'intersoggettività – assume nella tarda modernità.

sottile e pervasivo, invisibile agli occhi e totalizzante nel suo avvolgere – sottile e invisibile in quanto incorporato a mo' di trascendentale, talmente *integrato* nel modo di intendere il Reale da passare ormai inosservato.

La società contemporanea, dunque, non si regola principalmente su norme esplicite, bensì sull'influenza implicita eppure normativa e vincolante delle strutture temporali, che si esprimono attraverso scadenze, ritmi e scansioni definite[27]. Le dinamiche legate all'accelerazione, pur essendo disarticolate e sostanzialmente prive di una dimensione politica esplicita, percepite come elementi quasi naturali – perché naturalizzati, ossia, ideologicamente, privati della loro storia –, impongono una pressione costante sui soggetti moderni, creando una condizione paragonabile a un *totalitarismo dell'accelerazione*, al cui cospetto chi non è al passo con il ritmo di scadenze e ingiunzioni temporali viene squalificato dalla corsa.

L'accelerazione sociale è dunque, secondo Hartmut Rosa, una caratteristica strutturale della modernità. La si può analizzare dai tre versanti che più la compongono. Da un lato essa è *accelerazione tecnologica*: costante sviluppo e perfezionamento di tecnologie destinate a velocizzare processi produttivi, comunicativi e logistici. Rosa evidenzia che queste innovazioni, anziché liberare tempo, creano nuove esigenze e, ancora una volta, vincoli temporali. Ad esempio, l'evoluzione dei mezzi di comunicazione riduce i tempi di trasmissione ma intensifica la necessità di risposte immediate, nonché la feroce pervasività e obbligazione sociale alla *partecipazione* pena il logorio del proprio capitale sociale. Vi è poi un'*accelerazione dei cambiamenti sociali*: le istituzioni, i ruoli e le norme sociali si trasformano a un ritmo crescente. Mentre in epoche precedenti la vita di un individuo si svolgeva all'interno di strutture stabili (famiglia, lavoro, comunità) – nelle quali l'accelerazione era assai più lenta e intergenerazionale – oggi queste mutano frequentemente, richiedendo

Citiamo, per correttezza, da *Resonanz*, segnalando tuttavia che questo resta un elemento strutturale della teoria rosiana. H. Rosa, *Resonanz*, cit., pp. 44-46.

[27] Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 44.

agli individui un continuo adattamento nonché l'iperproduzione di contenuti e simboli che divengono rapidamente obsoleti. Infine, *accelerazione del ritmo di vita*: una risposta individuale alla pressione temporale, che si traduce nel tentativo di "fare di più in meno tempo". Tuttavia, questo comporta spesso una frammentazione dell'esperienza, un'evanescenza della continuità financo biografica che, oltre a tradursi in fenomeni quantomai lesivi quali l'aumento dello stress, delle malattie del sonno, dei disturbi dell'umore, riducono la capacità di dedicarsi a relazioni e attività significative attraverso cui i soggetti strutturano la propria soggettività. Rosa, anche nelle sue ultime produzioni[28], suggerisce che la tarda modernità è forma di vita che *consuma* le esistenze, satura le possibilità e l'integrità dei soggetti, sia psico-fisica sia di capacità relazionale con altri e col mondo; questi fenomeni, pur nella loro specificità, assunti nella loro reciproca relazione dialettica sono propriamente *la* patologia sociale che emerge dal tempo storico; l'esaurimento dell'energia sociale dei soggetti[29], della capacità delle istituzioni di mantenersi in piedi e offrire riconoscimento ai soggetti e connessione di istanze sempre più disperse e atomistiche.

Le tre categorie principali dell'accelerazione – accelerazione tecnologica, accelerazione dei mutamenti sociali e accelerazione del ritmo di vita – hanno preso la forma di un "sistema di feedback" interdipendente che si automantiene in movimento, e che crea per Rosa quello che è il paradosso essenziale dell'epoca contemporanea, ossia il rapporto inversamente proporzionale tra accelerazione tecnologica, tempo libero e qualità della vita: poiché la prima rende disponibili molte risorse

[28] Rosa affronta la questione anche nell'ultima pubblicazione, Id., *Situation und Konstellation. Vom Verschwinden des Spielraums*, Suhrkamp, Berlin 2026.

[29] «È quindi una forma di energia permanentemente elevata quella di cui abbiamo bisogno, e questa energia non proviene né dal capitale, né dalle istituzioni, ma da noi, i soggetti, che dobbiamo costantemente innovare, accelerare e crescere senza sosta», H. Rosa, *Perché abbiamo bisogno di energia sociale*, in «Vita e pensiero», 2025, p. 14. Sull'esaurimento che questa ingente richiesta di energia innesca, *ibid.*, pp. 15-17.

temporali, l'individuo dovrebbe avere più tempo di cui disporre liberamente – basti pensare alla facilità e immediatezza che gli attuali mezzi di comunicazione forniscono – e invece è esattamente l'opposto, generando un continuo senso di manchevolezza. Il regime di accelerazione della modernità trasforma, spesso senza comprensione soggettiva, il rapporto dell'uomo con il mondo sociale, con la natura e con il mondo oggettivo – nonché, pervasivamente, le forme della soggettività umana.

Qui però Rosa sente di dover specificare meglio il punto: è forse questa l'unica epoca di accelerazione sociale? Non è forse tale concetto *relativo* in ogni caso al mutamento che di per sé stesso il capitalismo – come già Marx nel *Manifesto* scriveva – reca con sé? Che poi, dal punto di vista soggettivo, equivale a chiedere: solo oggi, nel tardo capitalismo, i soggetti sentono di aver perso il controllo sulle proprie esistenze e di essere costretti a muoversi a una velocità impossibile da reggere?

La domanda sul presunto o meno eccezionalismo contemporaneo dell'accelerazione conduce la teoria di Rosa alla tematizzazione del concetto di *stabilizzazione dinamica* (*dynamische Stabilisierung*)[30], attraverso cui il sociologo mette in chiaro la specificità delle società contemporanee, sebbene inserite nella storia di lunga durata del capitalismo.

Con "stabilizzazione dinamica" Rosa intende la condizione propria delle società capitalistiche attuali, che *necessitano* di crescita e accelerazione per *mantenere* la propria struttura: «una società può essere definita moderna quando può (ancora) stabilizzarsi dinamicamente, cioè quando richiede in maniera sistematica crescita, innovazione e accelerazione per ottenere e riprodurre la sua struttura»[31].

[30] Per una trattazione complessiva del concetto, cfr. H. Rosa, *Resonanz*, cit., pp. 671-690. Rosa riconduce tale aspetto delle società moderne a un elemento, contraddistintivo, di irrazionalità. Id., *Perché la democrazia ha bisogno della religione?*, cit., p. 62.

[31] H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria critica*, cit., p. 165.

Ossia: le società della stabilizzazione dinamica – le società del tardo capitale – sono quelle che *necessitano di accelerare «alla cieca»*[32] *per restare in piedi*. L'imperativo alla crescita non è esclusivamente una preferenza del capitale, bensì è la condizione per cui la società stessa sussista e rinnovi la propria riproduzione e la propria permanenza in vita.

A differenza delle società premoderne, dove la stabilità era garantita dalla riproduzione ciclica delle strutture esistenti, per Rosa la modernità richiede un movimento perpetuo volto a evitare il collasso – questa la sua eccezionalità, che trova nelle società contemporanee il suo acme. Economicamente, il capitalismo richiede la crescita costante del PIL, eretto a vero e proprio feticcio; socialmente, il progresso individuale è ormai misurato esclusivamente tramite criteri sempre più alti di efficienza richiesta e di prestazioni attese; culturalmente, l'innovazione è ormai considerata un valore in sé, privata di ogni considerazione valoriale eccedente la pura quantità, generando una sorta di obsolescenza complessiva dell'esistente. Dunque, non solo la crescita, né solo il tentativo di stabilizzarsi – quale società non è abitata da tale *conatus essendi*? – bensì la giuntura delle due. Il paradosso della stabilizzazione dinamica di questa società, *che non può non crescere per restare stabile*, è, secondo Rosa, una caratteristica esclusiva della contemporaneità.

La crescita, allora, è da intendersi non come un fattore da ricercare in virtù di una potenziale emancipazione dai bisogni bensì come condizione stessa della riproduzione sociale nel suo complesso; come un imperativo sistemico che, impedendo il rallentamento della macchina, aiuta a rimandare il collasso definitivo, ma generando, in cambio, tutta una serie di disastri socio-politici, patologie sociali, scompensi ecologici: «il sistema della stabilizzazione dinamica ha creato un problema di energia nel clima e un problema di energia nella nostra psiche: sono tutti e due in *burnout*»[33].

---

[32] *Ibid.* "Cieca" nel senso che non è orientata da nulla se non dalla crescita stessa: si tratta di una crescita autoreferenziale.

[33] H. Rosa, *Perché la democrazia ha bisogno della religione?*, cit., p. 70.

La possibilità sempre presente di un collasso sistemico sembra ignorata – con la sfera economica che continua ad essere il regolatore sovrano d'ultima istanza, mantenendo *embedded* le altre sfere socio-cultural-politiche e piegando all'imperativo dell'accelerazione tutte le innovazioni tecnologiche, con ricadute in termini di degrado antropologico, politico e istituzionale sempre maggiori[34] – ma presenta conti altissimi. Le varie forme di accelerazione sociale si autoalimentano in un complesso circolo di retroazioni e portano alla categorica impossibilità – qualsiasi sia il costo ambientale, politico, sanitario o sociale – di rallentare i ritmi. La stabilizzazione dinamica diventa, in conclusione, la determinazione che definisce le società moderne, in cui risulta «una sorta di escalation dell'imperativo sistemico alla crescita»[35]; marxianamente, sussiste, all'interno dell'instabilità complessiva del sistema capitalistico, l'obbligazione all'escalation costante[36].

In sintesi, secondo il sociologo, viviamo in un'epoca in cui il ritmo della vita non è semplicemente aumentato: è divenuto una forza sistemica che plasma ogni aspetto dell'esistenza. La stabilizzazione dinamica descrive una condizione in cui il cambiamento è l'unica costante, e la velocità diventa non un mezzo per un fine, ma un fine in sé: nichilismo compiuto.

3. *L'ampliamento del raggio d'azione e i soggetti*

Per Hartmut Rosa la genesi della modernità non può esser compresa dalla ragione critica solo tramite la linearità della narrazione scientifico-tecnica

[34] Il concetto di *embeddedness,* centrale per il pensiero di Karl Polanyi – insieme ad altri aspetti del pensiero del teorico de *La grande trasformazione* – è oggetto di grande attenzione all'interno della teoria critica contemporanea, in particolare in autori come Wolfgang Streeck e Nancy Fraser. Sul *Polanyian Turn* della Scuola di Francoforte, si veda almeno G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*, cit., pp. 286-309.

[35] H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria critica*, cit., p. 165.

[36] Non è un caso che Rosa sottotitoli il capitolo dedicato alla stabilizzazione dinamica con la formulazione *La logica dell'escalation della modernità e le sue conseguenze*, riprendendo propriamente il punto che qui argomentiamo. H. Rosa, *Resonanz*, cit., p. 671.

o di quella bellico-statuale o di quella economicistica – i cui indagatori e critici sono pensatori quali Heidegger, Schmitt e Marx. Per accedere al segreto delle società contemporanee bisogna intraprendere una serrata critica delle strutture temporali, e solo poi intrecciarle a quelle economiche, sociali, filosofiche e politiche.

Non basta il fondo strutturale però: evidenziate le distorsive dinamiche temporali del Moderno, bisogna sapersi poi porre a una distanza critica tale da poter considerare sia i grandi spazi delle macrocategorie sia le *piccole storie* delle soggettività sottoposte al dominio. Il rimando al vissuto dei *soggetti accelerati* è qui fondamentale: difatti, Hartmut Rosa non si sente più convinto da spiegazioni di stampo esclusivamente economistico della modernità. Insieme alla totalità sociale e al collegamento verticale tra teoria e pratica – tra desiderabile ed esistente –, l'abitare il mondo va a suo dire infatti compreso alla luce di un impianto antropologico-filosofico.

Rosa intende quindi spiegare la modernità capitalista (e i suoi esiti contemporanei) a partire da un duplice movimento, ossia dal processo integrato che, *da un punto di vista categoriale*, è spiegabile tramite l'accelerazione costante mentre, *dal punto di vista dei soggetti*, riguarda il posizionamento, finalizzato principalmente al *dominio*, rispetto al mondo[37]. Per Rosa, difatti, la recondita fonte dell'accelerazione sociale non è esclusivamente la tendenza immanente alla crisi del modo di produzione capitalistico ma ha un risvolto generato dalla postura appropriativa degli enti: ossia, dal modo intimamente *imperialistico* con cui la soggettività moderna manipola il mondo. La modernità ha messo i soggetti dinanzi a un rimbalzo inaspettato: nel momento in cui la ragione strumentale ha dichiarato di voler dominare il Reale e ne è risultata

[37] Rosa ripensa il concetto di proprietà e la sua trasformazione contemporanea in Id., *Property as the Modern Form of Weltbeziehung: Reflections on the structural change of possessive forms of relating to the world*, in B. Hollstein, H. Rosa, J. Rüpke (eds.), *Weltbeziehung. The Study of our Relationship to the World*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 2023, pp. 19-35.

capace, nell'epoca in cui la tecnica è esplosa nel suo carattere prometeico, proprio il mondo esterno che si credeva di poter dominare qualificandolo tramite sintesi reificanti – la Natura, la Società –, spogliato delle sue caratteristiche differenziate (varietà culturali, ambientali, storiche, geografiche), è diventato uno straordinario *radicalmente altro*, un nemico dei soggetti. La modernità ha portato a galla l'entusiasmo di chi ha pensato di accedere ai misteri più profondi della materia ma anche lo sconforto di uno sgomento e di una vulnerabilità estrema mai conosciuta prima dinanzi a un mondo che non si riconosce più come co-creato dai soggetti[38].

In termini filosofici, quella delle società moderne è una trasformazione radicale che concerne il rapporto dei soggetti con il mondo. Una relazionalità su cui Rosa riflette attentamente e che compare, non a caso, nel sottotitolo del testo che, insieme a *Accelerazione e alienazione*, costituisce ad oggi la pietra miliare del suo pensiero: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Rosa tematizza, infatti, la modificazione di tale rapporto in termini di «trasformazione del nostro essere nel mondo», dichiarando di riflettere a partire da una ontologia relazionale[39] che non pensa soggetto e mondo l'uno disgiunto dall'altro bensì intrinsecamente legati. L'uno sorge dalla relazione con l'altro, e non esistono separatamente dalla relazione stessa,

> o, più esattamente: poiché non si possono concepire relazioni pure, senza elementi che entrano in relazione, la teoria della risonanza prende le mosse dalla co-originarietà del soggetto, della relazione e del "mondo" come totalità: questo è il presupposto filosofico della sociologia della relazione col mondo, secondo il quale il soggetto e il mondo non possono stare l'uno di fronte all'altro poiché sorgono l'uno dall'altro e solo

[38] Cfr. P. Costa, *"La mia missione è decifrare la nostra forma di vita". Intervista a Hartmut Rosa*, in «Annali di studi religiosi», 21, 2020, p. 130.

[39] L'espressione ritorna in molteplici testi di Rosa. Cfr. almeno Id., *Risonanza come concetto chiave della teoria critica*, cit., pp. 167 ss.

> dalla forma e dalla qualità di tale relazione si può dire qualcosa dei due poli.[40]

È questo carattere di riconoscibilità delle relazioni fondamentali col mondo, coi soggetti e con sé stessi che è messo in crisi dall'accelerazione sociale e dalla compressione del tempo dell'esistenza. Ciò equivale a dire che non si può pensare a un essere-nel-mondo destoricizzato – l'importanza della storicità, istanza cruciale di qualsivoglia "stadio" della teoria critica[41] –, senza contesto, né esiste una relazione tra essere umano in quanto tale e mondo "fisso", bensì vanno indagati i cangianti modelli di relazione – e le diverse possibilità/impossibilità di risonanza – che si generano nelle specifiche congiunture della storia della cultura.

La sociologia della relazione col mondo deve interrogarsi, coerentemente a ciò, sulla modalità e sulla qualità dei rapporti che si sviluppano nelle istituzioni e nelle pratiche osservabili empiricamente tra soggetti che agiscono, si relazionano agli oggetti del mondo e nel rapporto dei soggetti con se stessi.

In virtù di una tale saldatura tra soggetto e mondo, come si struttura la relazione alla luce dell'accelerazione? Nelle società moderne il mondo diventa «punto d'aggressione»[42], il cui principio regolatore consiste nell'aumento del raggio d'azione. Nelle società tardocapitalistiche, il rapporto con il mondo si descrive nei termini di *acquisizione di mondo*[43], nel senso che si configura come una perpetua messa a disposizione del mondo, secondo la convinzione che un maggior controllo del mondo – che lo rende disponibile – conduca a un miglioramento della qualità della vita, come se questa fosse direttamente proporzionale alla maggiore

[40] Cfr. *ibid*., p. 168.

[41] G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*, cit., pp. 32-33.

[42] Cfr. H. Rosa, *Indisponibilità*, cit., pp. 33-64.

[43] Rosa distingue "acquisizione di mondo" da "appropriazione di mondo", definendo la prima come il modo in cui il mondo è messo a disposizione, mentre la seconda come l'incontro di mutua e reciproca trasformazione; cfr. H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria critica*, cit., p. 167.

accessibilità e disponibilità del mondo stesso[44]. La tesi sociologica che attraversa il pensiero di Rosa legge la modernità come formazione sociale «culturalmente e strutturalmente progettata per l'ampliamento sistematico del raggio d'azione globale»[45].

Cosa accade al tempo in questa presa di possesso del mondo? L'esperienza del tempo si comprime, autofagocitandosi.

La logica dell'accelerazione implica che il tempo, come dimensione fondamentale della vita sociale, sia l'unico fattore che non può essere esteso, ma solo compresso e reso funzionale alla messa a disposizione del mondo. In questo contesto, la modernità tutta – e la contemporaneità sempre più – si caratterizza come un regime che sfrutta il tempo in maniera sempre più intensa e sistematica. La convinzione è che, in fondo, il mondo possa essere acquisibile – il denaro in questo senso è lo strumento che rende possibile tale acquisizione[46] –, che sia possibile

[44] È proprio questo che costituisce la promessa della modernità a cui segue, tuttavia, il suo tradimento. Sulla promessa della modernità, H. Rosa, *Perché la democrazia ha bisogno della religione?*, cit., pp. 70-73, mentre sul suo tradimento, *ibid.*, p. 78.

[45] H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria critica*, cit., pp. 164ss.

[46] Sebbene Rosa riconosca che «il denaro non è l'unico mezzo di ampliamento del raggio d'azione. Infatti, lo sviluppo tecnologico è più o meno senza eccezioni al servizio di questo principio di crescita. Per il bambino la prima bicicletta e la capacità di guidarla costituiscono un'enorme esperienza di felicità: con esse si amplia notevolmente l'orizzonte di ciò che può essere raggiunto autonomamente – e questo processo si ripete per l'adolescente con l'acquisto del motorino, poi della patente e dell'auto, mentre l'aereo rende accessibili paesi e continenti stranieri. Niente di diverso da ciò fa lo smartphone: rende raggiungibili da ogni parte del mondo amici, notizie, immagini, musica, film e libri – li mette in tasca o in borsa. Allo stesso tempo un raggio d'azione più ampio spiega perché, al di là delle attrattività economiche, le grandi città sono più attraenti delle aree rurali non solo per i giovani: esse rendono ogni giorno a portata di mano innumerevoli istituzioni come teatri e cinema, musei, centri commerciali e aree sportive, zoo e università, bar e club, rendono accessibili alla prassi della nostra vita innumerevoli visioni del mondo e promettono ai soggetti un modo diverso e migliore di essere-nel-mondo. Anche la promessa educativa dell'era moderna promette un ampliamento del raggio d'azione: chi studia l'inglese si garantisce l'accesso non solo all'intero mondo della letteratura, della politica e della scienza inglesi, ma introduce anche tutte le persone che parlano questa

porre il mondo nella propria totale disponibilità, a portata di mano, manipolabile a piacere.

La ricerca incessante di espansione del raggio d'azione – cognitiva, tecnica, economica e sociale – è motivata dall'idea che sia proprio la dominazione del mondo a *garantire* una buona qualità della vita[47]. Eppure, tale convincimento non corrisponde, secondo il sociologo, alla realtà, nella quale invece si assiste al paradosso già segnalato per cui alla voracità del dominio, segue il costante aumento della "fuga del mondo": per Rosa, all'aumentare del raggio d'azione segue un sempre crescente ammutolirsi del mondo. Sembra infatti che il mondo, *aggredito* per così dire dalla scienza, dalla tecnica e dalla politica, si sottragga sistematicamente alla nostra comprensione. La percezione che accompagna il tentativo di aumento del dominio si configura in questi termini: «ad ogni aumento del raggio d'azione, l'orizzonte del non raggiungibile e del non accessibile continua ad aumentare e, allo stesso tempo, il mondo messoci a disposizione si rifiuta, per così dire, di rispondere, minaccia di diventare muto»[48].

L'angoscia contemporanea nasce proprio dal fatto che a questa continua aggressione corrisponde una sottrazione continua di comprensibilità e di leggibilità del mondo[49]. La convinzione titanica per cui solo l'aumento del raggio d'azione dell'acquisibile tramite tecnica e

lingua nella cerchia di persone con cui comunicare, mentre il diploma di maturità "apre" al mondo dell'istruzione superiore e alle relative carriere», *ibid.*, p. 165.

[47] «Il programma di ampliamento del raggio d'azione si manifesta nella convinzione che l'accessibilità e la disponibilità individuale e collettiva del mondo, l'estensione cognitiva, tecnica, economica, sociale e anche politica del nostro raggio d'azione rappresenti il metro di valutazione per la qualità della vita, per una vita di successo per eccellenza», *ibid.*, p. 164.

[48] *Ibid*., p. 166.

[49] La lettura di Rosa sul punto deve molto al pensiero di Hans Blumenberg. Si veda almeno Id., *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura* (1981), tr. it. Il Mulino, Bologna 1984. Il contributo di Rosa si caratterizza proprio per la lucida diagnosi del *perché* dell'angoscia contemporanea, secondo un'analisi che, in effetti, tiene insieme il piano dei soggetti e quello sociale.

capitale possa portare a una buona qualità della vita genera invece un altrettanto titanico senso di impotenza. Lo scontro con l'indisponibilità (*Unverfügbarkeit*) del mondo comporta e origina le molteplici malattie sociali della contemporaneità[50]. Questo perché molteplici sono le sfere della vita che resistono alla dinamizzazione e all'acquisizione, che non *rispondono* ai tempi dell'accelerazione, che non concedono alcuna disposizione di sé – per Rosa: esempi calzanti sono la natura, la democrazia, i nostri corpi e le nostre menti[51]. A questa altezza del suo pensiero, Rosa descrive dunque la stabilizzazione dinamica come il sistema sociale che comporta una necessaria compromissione delle capacità di praticare una buona vita, poiché l'accelerazione costante tende a erodere le relazioni autentiche e i legami significativi, fondamentali per il senso di risonanza e di appartenenza[52].

4. *Risonanza*

In linea con un'idea di filosofia che offra vie di fuga, non limitandosi a constatare con fare depressivo che nulla è più possibile, Rosa ha dedicato parte della sua impresa speculativa al conio di un lemma-concetto a suo

[50] Per una riflessione affine sul tema, cfr. V. Costa, *La società dell'ansia*, Inschibboleth, Roma 2024; cfr. B.-C. Han, *La società della stanchezza* (2010), tr. it. Nottetempo, Milano 2010.

[51] Ad esempio, secondo Rosa, la democrazia necessita di tempo lento, riflessione e partecipazione, aspetti non compatibili con la coazione a produrre dell'accelerazione. Anche la crisi ecologica non è in alcun modo affrontabile nel contesto di una società costantemente impegnata a produrre, consumare e innovare senza sosta, con effetti devastanti sull'ambiente e sulla qualità della vita.

[52] Secondo Rosa, l'angoscia contemporanea è riconducibile anche alla questione dell'indisponibilità, a una *perdita di mondo* da parte dei soggetti. Non è qui possibile approfondire questo ulteriore aspetto della teoria di Rosa; in estrema sintesi si può evidenziare come egli provi a mostrare che, nonostante l'ampliamento del raggio d'azione sia finalizzato a "sconfiggere" l'indisponibilità, esso finisca proprio per condurre all'indisponibilità stessa. H. Rosa, *Indisponibilità*, cit., p. 161. Sul ritorno, in forma «trasformata e spaventosa» dell'indisponibilità, si cfr. l'ultimo capitolo del testo in questione, intitolato, non a caso, *Il "mostro" del ritorno dell'indisponibile*. *Ibid.*, pp. 163-171.

dire in grado di ristabilire una prima connessione tra soggetti smarriti e mondo ammutolito: tale concetto è quello di *risonanza*. Quest'ultima – concetto, anche se Rosa insiste sulla concretezza dell'utilizzo, che è anche metaforico[53], in cui riecheggia, sebbene non esplicitamente, un certo materialismo settecentesco, ad esempio quello di Denis Diderot e dell'idea della materia che *vibra* – «designa una modalità specifica della relazione col mondo, i cui contorni iniziano a precisarsi quando la si concepisce innanzitutto come *l'altro dell'alienazione*»[54].

Difatti, risonanza e alienazione rimandano indissolubilmente (e dialetticamente) l'una all'altra: l'una senza l'altra non solo non può esistere ma neanche venir pensata con coerenza. Per Rosa – sulla scia di ciò che sostiene Rahel Jaeggi che parla dell'alienazione come *relazione in*

[53] Rosa riconosce che il concetto di risonanza sia una metafora particolarmente adatta per descrivere la qualità delle relazioni, specificando, tuttavia, che un uso meramente metaforico del concetto ne riduce la portata filosofica: in tal senso, essa non costituisce soltanto una metafora, bensì un modo per individuare una forma di relazione determinata. Soltanto così può essere assunta, in modo proficuo, per lo sviluppo di una filosofia sociale. Cfr. H. Rosa, *Resonanz*, cit., p. 281.

[54] H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria critica*, cit., p. 169. Cfr. Id., *Resonanz*, cit., p. 72 ss., p. 292, pp. 304-306, p. 312, p. 315, p. 318, p. 321 ss., 324 ss., p. 739, p. 742, p. 750. Sulla risonanza come altro dall'alienazione, è necessario specificare la relazione con la decelerazione (*Entschleunigung*): se l'accelerazione costituisce ciò che conduce all'alienazione, si potrebbe ritenere che allora la decelerazione sia la soluzione, una lettura che, tuttavia, Rosa rifiuta. Anzitutto, il problema non è l'accelerazione in quanto tale, bensì l'alienazione che essa ingenera, dunque il problema fondamentale resta quello dell'alienazione. E d'altro canto, se l'alienazione si costituisce come una relazione "distorta" con il mondo, allora il suo "altro" dovrà essere una diversa relazione, quale, infatti, è la risonanza. Il punto è di primaria importanza, tanto che costituisce le prime battute di *Resonanz*: «Se l'accelerazione è il problema, allora la risonanza può essere la soluzione. Questa è la formulazione più concisa della tesi centrale di questo libro, e segnala due aspetti fondamentali. Anzitutto che la soluzione non è la decelerazione. Nonostante la stampa mi abbia definito qualche volta il guru della decelerazione, non ho mai, in effetti, proposto di rallentare come soluzione al problema dell'accelerazione, sia sul piano individuale che collettivo. […] In secondo luogo, se la decelerazione non è la soluzione, ciò significa anche che il problema debba essere posto con maggiore precisione», H. Rosa, *Resonanz*, cit., p. 13 (trad. mia).

assenza di relazione[55] – «l'alienazione può essere intesa come cifra del mutismo del mondo»[56]; la risonanza, invece, come relazione bivalente e porosa con lo stesso mondo, tramite cui si assiste all'incontro trasformativo tra i due poli, specificamente i soggetti e la totalità degli oggetti[57].

Essa è *in primis* la condizione di una dinamica tra soggetto e mondo, la modalità tramite cui essi *possono* entrare in contatto e *possono* trasformarsi, e non invece costringere il soggetto a subire passivamente la potenza del mondo.

Per chiarire i tratti della risonanza, Rosa si serve del concetto di *indisponibilità*: con essa il filosofo intende evidenziare che la possibilità della risonanza ha a che fare con le relazioni di soggetti liberati dagli imperativi sistemici, i quali sappiano lasciar vivere le cose senza imposizione o acquisizione, ossia, ancora, che sappiano abitare l'*infra,* lo spazio intermedio tra sé e il mondo; sappiano scardinare la relazione strumentale con il mondo, riescano a non trasformare l'esperienza in oggetto tecnico o in proprietà accumulabile a piacimento impedendo così la possibilità di tutto ciò che, nell'esistenza, non è esperibile su base volontaristica o a fini prestazionali[58]. Nello spazio del mondo ridotto a

[55] Anche Rosa rimanda a questa lettura di Jaeggi, in Id., *Risonanza come concetto chiave della teoria sociale*, cit., p. 169, ma anche a p. 170, dove la connette all'acquisizione del mondo.

[56] *Ibid.*, p. 169.

[57] Ovviamente Rosa sa che la risonanza è solo uno dei possibili modi della co-esistenza dei soggetti nel mondo e col mondo: le società umana non si sarebbero mai sviluppate senza una messa a distanza del mondo, senza la sua oggettivazione capace di distinguere il soggetto dal mondo e dunque di dargli la possibilità di agire tramite tecniche culturali, strategie di persistenza in vita, creazioni di manufatti, insomma ciò che ha permesso lo sviluppo del vivere associato; e c'è da pensare l'intrinseco carattere politico dell'esistere una volta che si è scoperto che il soggetto è *i soggetti*, che c'è da fondare una persistenza nella coesistenza e della coesistenza stessa, così come ci sono molte "modernità", e tempi collaterali, inseriti in cerchie ampie.

[58] Rosa qualifica la risonanza come *indisponibile* per sancire una differenza sostanziale rispetto alla postura dell'acquisizione: se quest'ultima implica una messa a disposizione

campo di piena disponibilità, più si cerca l'accumulazione di oggetti, concetti, enti e più si perde la possibilità di risuonare; solo nello spazio intermedio tra soggetto e oggetto – solo nell'infra in cui ci si concede esperienze di risonanza, in cui si vibra con il mondo – si può non essere dominati dall'angoscia e tentare così di aprirsi a dimensioni di vivere associato potenzialmente liberatorie (tra queste, il gioco e lo sport, a cui Rosa fa ripetutamente riferimento nella propria produzione, menzionando in particolare il calcio[59]). Non accumulazione, compulsione del consumo, sfruttamento intensivo, bensì *appropriazione*[60], nel senso di "far proprio" qualcosa, inserirlo in una narrazione biografica in cui ci si riconosca, senza far dominare l'oggetto-merce o il concetto volontaristico di "ampliamento del raggio di azione". Va sottolineato che Rosa pensa alla risonanza come esperienza non richiamabile né dominabile a piacimento: la risonanza non si lascia piegare, né si lascia imporre in modo strumentale; ha a che fare con un certo tipo di postura etica; non è programmabile, non è richiamabile ma soprattutto non è accumulabile né conservabile: è essa stessa indisponibile[61].

A quest'altezza della sua concettualizzazione, in Rosa agisce con ogni evidenza una sorta di antropologia formale, secondo la quale gli esseri umani, per loro natura o, meglio, per loro condizione – quindi antropologicamente – sono reattivi e aperti all'influenza del mondo[62]. Le

del rapporto con il mondo – un mettere costantemente a disposizione il mondo, forzandolo –, la risonanza, oltre a non essere una relazione volta a rendere disponibile gli enti, è essa stessa indisponibile, ossia non *attivabile* su base volontaristica.

[59] Per il carattere di disponibilità e indisponibilità del gioco, cfr. H. Rosa, *Indisponibilità*, cit., pp. 28-30.

[60] Cfr. *ibid*., pp. 65-76.

[61] Rosa delinea quattro caratteristiche fondamentali della risonanza come relazione con il mondo, di cui una è proprio la sua indisponibilità. Cfr. H. Rosa, *Indisponibilità*, cit., pp. 73 ss.

[62] Emerge qui la possibilità di delineare un'antropologia interna al pensiero rosiano, dal momento che egli, in più punti del suo pensiero, cerca di pensare i tratti costitutivi della soggettività umana a partire da dati naturali, biologici e culturali; ci si avvicina dunque qui alla questione della *natura umana* e ai suoi rapporti con la storia e con i suoi

stesse reazioni di prossimità socialmente desiderabili quali la cura, la responsabilità, l'ascolto, la presenza, possono essere meglio concepite se intese come capacità di connessione nell'infra, come possibilità di essere in risonanza. Non è l'aggressività dell'accelerazione o dell'ampliamento del raggio d'azione imposto dalla stabilizzazione dinamica – la quale, dinanzi alla fine dello spazio acquisibile, deve invadere il tempo – a poter garantire qualità all'esistenza: secondo Rosa c'è invece bisogno, potremmo dire, di una *medio-passività*[63] che sfugga la coazione a ripetere, insomma che non sia né onnipotenza né impotenza, una capacità d'ascolto e relazione che rifugga l'aggressività della continua espansione del sé e si autocomprenda anche tramite una rigorosa analisi delle condizioni quotidiane di esperienza di risonanza[64].

5. *Pensando a una vita buona*

condizionamenti. Rosa si avvale sul punto anche di studi scientifici che rinforzano la sua tesi per la quale la relazione *primaria* con il mondo dei soggetti è appunto una relazione di tipo *risonante*. In questo senso, inscrivere nel cuore stesso della soggettività la possibilità della risonanza significa iniziare a delineare una teoria antropologica che, più che un contenuto sempiterno – anch'esso sempre sottoposto a un inaggirabile condizionamento storico e sociale –, individua una struttura relazionale ineludibile, quella di *risonanza* appunto, ed è dunque più formale che sostanziale. Ad ogni modo, ciò contribuisce a riportare nel dibattito della teoria critica la relazione tra *condizione* e *natura* umana. Si cfr. *Resonanz*, cit., pp. 740-741.

[63] Rosa sviluppa il concetto di «medio-passività» (H. Rosa, *Perché abbiamo bisogno di energia sociale*, cit., p. 19), che costituisce uno stato di "apertura" reciproca che si riconnette, non a caso, alla risonanza: «Quando c'è un momento di risonanza, si è allo stesso tempo attivi e passivi. Ascoltate e ricevete qualcosa passivamente, mentre rispondete attivamente. È uno stato di alta energia in cui nessuno perde nulla, ma in cui l'energia fluisce liberamente. È un'energia sociale che circola», *ibid*., p. 20. Il concetto di medio-passività, in connessione alla risonanza, è anticipato già in Id., *Resonance as a medio-passive, emancipatory and transformative power: a reply to my critics*, in «The Journal of Chinese Sociology», 2023, pp. 10-16.

[64] P. Costa, *"La mia missione è decifrare la nostra forma di vita". Intervista a Hartmut Rosa*, cit., pp. 105-131, in particolare pp. 130-131.

Rosa è un sociologo discretamente eterodosso, convinto che l'empiria della ricerca senza lo sforzo interpretativo renda il dato inerte, insignificante o, nei casi limite, manipolabile ideologicamente. *Una sociologia della vita buona*, la sua, ossia una sociologia della qualità relazionale, volta a cercare cosa nell'esistenza sociale moderna ci sia di *infelice*. Rosa valuta insieme il macrolivello sociale e il microlivello psico-esistenziale che attiene alle ricadute sui soggetti della stabilizzazione dinamica e delle strutture temporali che sembrano non contendibili; il tentativo è dunque quello di tenere insieme la diagnosi *en grosse* sul co-implicarsi di accelerazione e alienazione con una vera e propria sociologia della relazione che contenga un'etica della risonanza[65] capace – nel *micro* delle singole soggettività che tentano di pacificarsi all'interno della ferocia della vita contemporanea – di recuperare una relazione d'apertura al mondo che contrasti l'ammutolirsi che l'aggressione costante implica. Una qualità desiderabile della vita – la *vita buona*[66] – è conseguibile solo a condizione che sia in grado di raggiungere gli altri, di connettersi con loro e con il mondo e di vivere esperienze di risonanza; si può combattere l'alienazione solo se si ha un'idea di vita buona, se si ha qualcosa da seguire, per quanto questa idea possa essere implicita o inarticolata nel singolo.

Così è proprio la relazionalità in sé ad essere al centro, quella dell'io con gli altri e di tutti col mondo: solo l'incontro con l'altro da sé può trasformare il silenzio in risonanza.

Pregio del pensiero di Rosa è che la sua filosofia assume una tonalità emotiva non malinconica[67], un ottimismo della volontà che cerca di

[65] Segnaliamo il saggio a firma di Charles Taylor sull'etica della risonanza, Id., *The Ethical Implications of Resonance Theory*, in J.-P. Wils (hrsg. von), *Resonanz Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden Baden 2019, pp. 71-85.

[66] Cfr. H. Rosa, *Risonanza e vita buona. Educazione e capitalismo accelerato. Conversazioni con Nathanaël Wallenhorst* (2022), tr. it. Scholé, Brescia 2023.

[67] P. Costa, *"La mia missione è decifrare la nostra forma di vita". Intervista a Hartmut Rosa*, cit., p. 125.

contenere l'analisi pessimistica della ragione. In lui agisce la convinzione, che deduce anche da Charles Taylor[68], per la quale gli enti posseggono una capacità poetico-espressiva, simbolica, e che la caratteristica essenziale del loro abitare il mondo – nonché del Moderno stesso – sia la capacità di pensare ai *fini* e ai *sensi* dell'esistenza. Questo senso non è totalmente sotto controllo né totalmente indisponibile al soggetto, è una co-creazione: per comprendere la condizione umana bisogna ben comprendere che nei soggetti esistono attitudini oggettivanti, radicalmente strumentali, ma anche attitudini di risonanza, o, meglio, tentativi che i soggetti fanno per abitare l'infra senza venirne soverchiati né volendolo dominare[69]. La *risonanza* è proprio l'esperire un luogo mediano tra i poli intrascendibili filosoficamente compresi come soggetto e oggetto/mondo.

Ora, tale luogo mediano non deve essere inquinato da pratiche insostenibili e incompatibili con i desideri né da strutture che intrinsecamente perpetuano esclusivamente la propria esistenza: è per questo che il rimedio filosofico di Rosa consiste dunque nel pensare insieme le concezioni *desiderabili* di pratiche e istituzioni e quelle realmente esistenti. Le condizioni sociali che minano la nostra capacità di autodeterminarci e limitano le nostre potenzialità di autonomia individuale e collettiva, possono e devono venir identificate e sottoposte a critica, in quanto impediscono sistematicamente alle persone di realizzare

[68] Per approfondimenti si veda almeno C. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in id., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita & Pensiero, Milano 2004, pp. 51-85.

[69] Il problema è, infatti, l'unilateralità della sola postura acquisitiva: «la relazione col mondo diventa problematica se l'atteggiamento di base dei soggetti, indipendentemente dal contesto, è progettato su e orientato, fino a diventare una *hexis*, a modelli muti di relazione col mondo; se la modalità reificante di relazione diventa per così dire una "modalità di default" della relazione col mondo. Proprio questo, tuttavia, in base alla mia interpretazione della modernità, costituisce in misura crescente la conseguenza dell'imperativo al progresso e all'accelerazione che accompagna la modalità di riproduzione della stabilizzazione dinamica nelle sfere funzionali centrali della società», H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria sociale*, cit., p. 181.

la loro idea di bene. Proprio qui, come detto, Rosa mostra tutta la sua ascendenza francofortese, lì dove risulta evidente che egli pensi a una nozione di vita sociale (e conseguente possibilità di pensiero e prassi di vita buona) che ha senso solo se pensata come *totalità*, come tutto unificato.

6. *Limiti e possibilità*

L'aspetto specificamente costruttivo dell'elaborazione di Rosa rimette in gioco il dibattito annoso sul "che fare?". Per il pensatore della risonanza, la teoria critica può e deve tenere, insieme alla comprensione dell'oggetto – come funziona la società tarda moderna? – e alla critica – cosa c'è di sbagliato? –, un piano "terapeutico" che si interroghi incessantemente sulla possibilità e fattibilità, alla luce dei primi due elementi, di una società diversa. Una teoria critica che, diventi, dunque *pratica critica*.

Ad ora, però, in Hartmut Rosa sembra non essere del tutto formulata un'adeguata proposta in tal senso, una riflessione che inerisca direttamente a una dimensione politica della teoria. Senz'altro, il concetto di "risonanza" aiuta coerentemente a pensare l'alternativa alla devastante alienazione esistenziale dei soggetti, scissi e non più in relazione col mondo. Ci si chiede però quanto tale impostazione riesca a schiudere le porte della pratica concreta e quanto essa invece resti, malgrado Rosa, al di qua; quanto quel «cuore che ascolta»[70], necessario alla democrazia, può essere abbastanza per un'azione politica?

Rosa è consapevole che, in quanto autore che intende dare una fondamentale importanza al piano prescrittivo e dell'azione rinnovata, la problematicità concettuale di "risonanza" è nella sua effettiva politicità. Come egli stesso nota[71], spesso la sua "risonanza" è interpretata come una

[70] La conferenza confluita in *Perché la democrazia ha bisogno della religione?*, cit., è tutta basata sulla lettura rosiana di questo passo biblico (1 Re 3,9).

[71] In un'intervista del 2019, Rosa fa esplicitamente riferimento al fraintendimento della propria categoria della risonanza. Cfr. T. Lijster, R. Celikates, *Beyond the Echo-chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation*, in «Krisis, Tijdschrift voor

nozione individualistica che incita soggettivamente ad assumere un rinnovato mindset: una sorta di (contraddittoria, per una teorica critica) rivoluzione *privata*. Contro questa lettura a suo dire manchevole della sua proposta filosofica, Rosa rivendica, piuttosto, la valenza politica della sua categoria, proponendola come un possibile «criterio istituzionale»[72] da assumere affinché la relazionalità con il mondo, caratterizzata dalla prometeica volontà di rendere il mondo disponibile, possa ricostituirsi; nel far ciò, però, Rosa sembra dimenticare che non può esistere cambiamento che non passi da una seria accettazione del fatto che le democrazie novecentesche sono riuscite a progredire e a creare possibilità esistenziali reali solamente tramite un radicale antagonismo sociale e non solo attraverso palingenesi private; lo hanno fatto investendo lo scenario pubblico tramite organizzazione, dinamiche agonistiche, verticalità, compromessi tra Stato e Mercato nonché tramite un quadro politico-economico "espansivo" e uno geopolitico in equilibrio "critico" cangiante. Il tentativo di tenere in piedi le tre istanze "mediche" – diagnosi, prognosi e terapia – è reale nonché filosoficamente accorto, e la filosofia di Hartmut Rosa è uno splendido (a tratti poetico) modo di raccontare l'oggi; questo però non implica che possa "funzionare", poiché tracciare un percorso etico che rielabori la teoria del riconoscimento e dell'agire comunicativo nonché l'idea della vita buona sembra indicare senz'altro accorgimenti importanti per dei soggetti avveduti – a mo' di "devi cambiare la tua vita", per chi ha il tempo di farlo – ma non è chiaro cosa poi significhi politicamente e organizzativamente. In Rosa si scorge una volontà di risvegliare l'attenzione nei soggetti per il loro *essere esistenzialmente politici* – relazionali, immersi già da sempre in un infra con *altri* – ma non una spinta verso l'*azione* politica intesa come organizzazione e pubblica pratica emancipante. Per restare nella metafora

Filosofie», 1, 2019, pp. 64-78. Nondimeno, affronta in senso ampio le possibili critiche al concetto proprio in chiusura di *Resonanz*, cit., pp. 739-762.

[72] T. Lijster, R. Celikates, *Beyond the Echo-chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation*, cit., p. 69 (trad. mia).

musicale del *risuonare*, ci si può chiedere però come e in che modo i soggetti a cui è stata tolta ogni struttura intermedia, convinti che la politica non conti né possa agire, dispersi nel solipsismo privato, possano – sempre che vogliano – *accordarsi* simultaneamente e decidersi all'azione per un cambiamento. Il rischio di giungere a un puro *volontarismo etico* sembra presente; così come quello di disperdere il potenziale positivo di un concetto, quello di risonanza, e di una filosofia, quella di Rosa, che ambisce a incidere criticamente.

Ma questo è il destino, probabilmente, di una teoria critica che nasce e germoglia ai tempi della postdemocrazia, dell'indebolimento dell'intermediazione e della polverizzazione delle lotte di massa, senza peraltro avere molta attenzione per il "resto del mondo" al di là dell'Occidente. Perché la risonanza non diventi solo una sorta di ammiccamento tra il lessico filosofico francofortese e approccio orientaleggiante alla "buona vita" – perché non diventi una rispettabile eppure manchevole pratica di tecnologia del sé – probabilmente c'è bisogno di una lotta che sia strutturalmente comune, ossia che arrivi a riferirsi al cuore della lotta sociale; ma Rosa, ad ora, non ne parla, mi sembra, forse anche lui confuso dal non riconoscere più né i soggetti reali della contesa, né la strutturazione sociale, né gli avversari politici, né il concetto stesso di lotta. Sia chiaro, per essere giusti: il limite non è solo di Rosa. Il limite è *in res*, in una società che nelle sue articolazioni tentacolari, nella sua immane complessità globalizzata, sembra sottrarsi alla leggibilità; con la teoria ineluttabilmente ad arrancare. E qui, appunto, deve a sua volta intervenire una critica immanente allo stesso Rosa. La si può pensare a partire da un confronto con le modalità *positive* presenti nel dettato della "prima" teoria critica, al netto del suo naufragio, dovuto al modificarsi delle strutture sociali e politiche in cui essa si generò. Al di là dei suoi limiti, lì l'impetuosa forza della critica stava anche nella negazione determinata: la contraddizione era individuata in modo relativamente concreto nella riproduzione economica – lavoro, capitale, mercificazione – e, pur tra molte complicazioni, esisteva un riferimento a soggetti storici

capaci di incarnare quella negazione – il proletariato industriale occidentale, nelle varie forme pensabili di lotta di classe, tutte culminanti, però, nella questione della proprietà dei mezzi di produzione della ricchezza sociale. In Rosa, ovviamente, questo non può esserci, e non per "colpa" di Rosa ma per una tessitura storica completamente differente. E, nondimeno, anche senza referenti chiari, la diagnosi rosiana non è per questo meno fine: l'accelerazione e la stabilizzazione dinamica mostrano come il dominio penetri nel tempo vissuto e produca alienazione nel senso di "mondo muto", e non solo nel senso lavorativo; ma proprio per questo – essendo l'alienazione *diffusa* e non situata solo nel rapporto *col prodotto* – la contraddizione tende a diventare più diffusa e meno localizzabile, e il soggetto della trasformazione *possibile* meno determinato. Ora, se la leva critica diventa la diade alienazione-risonanza o disponibilità-indisponibilità, senza un ancoraggio forte ai dispositivi materiali e ai rapporti di potere che le producono, c'è il rischio che la necessaria – per la prassi – negazione determinata scivoli verso l'indeterminatezza assoluta; e che si ottenga una critica potente e affascinante come diagnosi della tarda modernità – e in Rosa ciò non manca, con tratti di grande fascino –, ma più fragile come indicazione di contraddizioni concrete da "togliere" e di strategie trasformative pratiche. Siamo ancora a una domanda ineludibile per ogni teoria critica: "che fare"?

La sfida, allora, è provare a integrare l'analisi con l'organizzazione: rendere determinata la sua negazione, traducendo accelerazione e disponibilità in oggetti concreti di conflitto – regimi di lavoro, metriche di prestazione, piattaforme e governo algoritmico, welfare e riproduzione sociale –, così che la risonanza – tanto descrizione quanto normatività orientata – non resti un affascinante ma generico tratto teoretico, ma torni a incidere come critica immanente e materialmente orientata, ossia come pratica.



Interview on
TUNING BACK TO THE WORLD
From Alienation to Resonance

Hartmut Rosa
hartmut.rosa@uni-jena.de

edited by Mario Cosenza, Alessia Gifuni
mario.cosenza@unina.it, alessia.gifuni@unina.it

ABSTRACT: ***TUNING BACK TO THE WORLD: FROM ALIENATION TO RESONANCE***
This interview with Hartmut Rosa, one of the major figures of contemporary critical theory, aims to show how his theoretical framework is particularly well suited to understanding our present time. It also seeks to clarify some of the key concepts of his work, such as alienation, and to explore the political implications of his theory. Within this framework, we examine how his thought has evolved over the years. At the same time, we focus on the specificity of critical theory, asking why it is capable of grasping and transforming reality, while also analyzing the distinctive features of the concept of resonance.

KEYWORDS: Hartmut Rosa, Critical Theory, Alienation, Contemporaneity, Resonance.

Introduction

To become a voice capable of articulating the present is the philosophical challenge par excellence, the standard by which every thinker measures himself. S&F interviewed one of these voices, Hartmut Rosa, a leading exponent of critical theory and an undisputed point of reference within the European and international intellectual landscape. The present

* Hartmut Rosa, *Professor* of *Allgemeine and Theoretische Soziologie* (Friedrich-Schiller-University of Jena) and *Director* of Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies (University of Erfurt).

* Mario Cosenza, *Researcher* in *Moral Philosophy* (University of Naples Federico II). Alessia Gifuni, *PhD student* in *Theoretical Philosophy* (University of Naples Federico II).

interview seeks to engage Hartmut Rosa directly on the fundamental conceptual cores of his theoretical-philosophical project, to clarify its specifically philosophical dimensions, and finally to examine its relevance for contemporary society.

The discussion is structured around three main thematic areas: the tradition of critical theory and its possible contemporary articulations; the concept of resonance; and the relationship between Rosa's theoretical proposal and the contemporary world. The concluding section takes the form of a retrospective reflection, in which Rosa revisits his theoretical trajectory, initiated in the late 1990s and still unfolding today.

S&F: The concept of alienation has undergone important transformations, from its Hegelian-Marxian foundations to contemporary reinterpretations such as Rahel Jaeggi's. Your work appears, in certain respects, to move beyond the framework of alienation by developing the concepts of acceleration and resonance. How, then, do you position the concept of alienation within your own theoretical project?

HR: *Within my research, the concept of alienation continues to play a central role, so I would not say that I have moved beyond it. It was already central to my doctoral dissertation, published in 1998*[1]*, which engaged with Charles Taylor and was situated between Hegel and Marx.*

*With the concept of acceleration, I do not seek to move beyond alienation. Rather, one could say that I am attempting to provide a renewed diagnosis of alienation. Many assume that if acceleration is the problem, then the solution must be deceleration (*Entschleunigung*)*[2]*, that we should simply slow down the world. However, I do not believe that slowness* per se *ought to be the goal; nor is speed as such the problem.*

[1] H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1998.

[2] H. Rosa, *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World* (2016), tr. en. Polity Press, Cambridge 2019, p. 1.

The real issue is alienation. Acceleration becomes problematic when it produces alienation – that is, when it transforms our forms of being-in-the-world. This is why I wrote Acceleration and Alienation[3]*: not to replace alienation with acceleration, but to argue that acceleration generates alienation insofar as it reshapes our relation to the world. This is how I understand and define alienation*[4]*.*

In this respect, I largely agree with the broader tradition of critical theory. As Michael Theunissen has shown, in Hegel and Marx – and, one might add, already in Jean-Jacques Rousseau – alienation is interpreted as a distortion in our way of being in the world. I would formulate this more precisely as a distortion in our form of relating to the world.

Indeed, alienation names a disturbance in the structure of the self–world relation. I would strongly emphasize that all of my work – on resonance, on uncontrollability, and even in my most recent book[5] *– forms part of a sociology of self–world relations. Alienation, for me, is the core concept for articulating the sense that something has gone wrong in this relation.*

It was precisely from the concept of alienation that I arrived at the idea of resonance. I began with the question: what would a non-alienated way of being in the world look like? What would a non-distorted form of being-in-the-world be? My answer was: a resonant mode of relating to the world. For this reason, at least initially, resonance and alienation functioned as clear opposites in my work.

However, I would not say that resonance moves beyond alienation. Rather, it seeks to articulate a positive concept of non-alienation.

With regard to contemporary debates, I have long worked in parallel with Rahel Jaeggi – indeed, my dissertation preceded her major work on

---

[3] H. Rosa, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Malmö/Arhus 2010.

[4] See H. Rosa, *Resonance*, cit., chapter V, in particular, pp. 174-184.

[5] H. Rosa, *Situation und Konstellation. Vom Verschwinden des Spielraums*, Suhrkamp, Berlin 2026.

alienation. When she later published her book on the topic[6]*, it became evident that we were engaged in an ongoing theoretical dialogue.*

S&F: So acceleration becomes the *contemporary cause* of alienation.

HR: *Exactly. Not the only one, but a significant one.*

S&F: In order to understand our contemporary world, you also draw on the notion of the preconditions for resonance with the world, which seem to be increasingly undermined by what you describe as a dynamic stabilization[7]. Why and how is critical theory capable of grasping this precondition?

HR: *I believe critical theory is born out of the sense that something is wrong with our mode of being in the world, or with our form of being in the world. You can already see this in Marx – I am particularly fond of his* Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, where he develops his critique of capitalism from the idea of a distortion in the mode of relating to things. In these manuscripts, alienation refers above all to a distortion in our relation to work, since for Marx work is the fundamental mode of being in and toward the world.*

Human beings are, so to speak, those who must work in order to live. In working on the world, we form ourselves; we transform the world and, in doing so, continuously transform ourselves. Marx formalizes a problem in this analysis when he suggests that something has gone wrong: if you do not own the means of production, you do not own your work. The process of working – which is essential, indeed vital, to our being in the world – becomes distorted.

---

[6] R. Jaeggi, *Alienation* (2016[2]), tr. en. Columbia University Press, New York 2014.

[7] Dynamic stabilization describes the logic in which, in order to preserve the *status quo*, society needs to grow. Modern society can stabilize itself only dynamically, requiring constant growth. See, H. Rosa, *Resonance*, cit., pp. 404-424.

Critical theory builds on this insight. Marx goes on to argue that the distortion does not concern only our relation to work and to the products of work. Within the capitalist mode of production, there is also a distortion in the way we relate to one another, since we confront each other as competitors. Property relations imply exclusion: if something is mine, you are excluded from it. There is also a distorted mode of relating to nature, which becomes commodified and reduced to an object of use. And even our relation to ourselves is affected, since we are compelled to marketize ourselves.

Critical theory takes up and further develops this line of thought. When you read Marcuse, Fromm, Adorno, Horkheimer, or Benjamin, they are all, in different ways, elaborating the claim that something is wrong in how we relate to other human beings, to nature, to things, and to ourselves. This theme runs through all generations of critical theory, though it is especially pronounced in the first generation, which retained a strong concept of alienation.

What distinguishes critical theory is that it does not treat alienation as an inescapable feature of the human condition. Rather, it understands alienation as socially produced. Our mode of being in the world is shaped by social structures and social conditions. Critical theory, therefore, analyzes these structures and conditions with respect to our mode of being in the world – and thus with respect to alienation[8]*.*

For this reason, we can draw on the various analytical tools developed within critical theory: the analysis of communicative relations in Habermas, of relations of recognition in Honneth, or of exchange relations in Adorno. Yet in the end, all of these approaches concern the ways in which we relate to ourselves, to others, and to nature.

[8] On critical theory, Rosa (with C. Henning and A. Bueno) also edited *Critical Theory and New Materialism*, Routledge, London 2021. Furthermore, Rosa establishes his affiliation with the tradition of critical theory in the Introduction of *Acceleration and Alienation*, cit.

S&F: Is it correct to say that we once had to reckon with the idea of human nature – in the sense that authors such as Rousseau and Marx, in their accounts of alienation, started from a strong conception of human nature – whereas today we can only do so in the sense articulated by Hannah Arendt as the human condition? In short, should we give up the concept of human nature and instead speak of the human condition?

HR: *I greatly appreciate Marx's idea that we reshape ourselves through the process of work – and, more broadly, through social interaction. For this reason, I agree that we must be very cautious when making anthropological assumptions about "human nature". When I wrote my dissertation, I explicitly described myself as a cultural relativist. By this I meant that forms of life are historically contingent: they emerge, develop, and transform, and in doing so they shape who we are as human subjects. In that sense, one might be tempted to conclude that there is no fixed human nature at all.*

Yet this is not entirely accurate. The claim that human beings shape themselves through interaction is itself already an anthropological claim. Drawing on the work of Charles Taylor, I attempted – even in my dissertation – to formulate a minimal conception of human nature. Even if our "substance", so to speak, is historically variable, there are nevertheless certain structural features that we can attribute to human beings.

One of these is that we are self-interpreting animals. That is precisely the condition of our changeability and malleability. Another is that this self-interpretation is never monological; it unfolds within webs of interlocution – and, with Marx, one might add, within relations of production and social cooperation. We are self-interpreting beings, but this self-interpretation is not a solipsistic or purely intellectual activity, since it is socially enacted, embodied[9]*, and practical.*

Here we find at least two anthropological assumptions: that we are self-interpreting beings and that we are fundamentally relational –

[9] On the importance of the body in our relation with the world, see H. Rosa, *Resonance*, cit., pp. 47-82.

embedded in shared social practices and communicative contexts. To this I added another idea drawn from Taylor: that we are strong evaluators. It is not merely that we have representations of what exists in the world; rather, whatever appears to us as existing is always imbued with significance, even with value. We orient ourselves toward what we consider worthy of pursuit and away from what we deem undesirable. My view is that what counts as "good" or "bad" is historically contingent, but that having some orientation toward the good – some sense of what we should aspire to and what we should avoid – is itself a structural feature of human life. That, too, belongs to human nature.

With the concept of resonance, I have perhaps moved even further in this direction. I would now say that human beings are resonant beings[10]*. Indeed, perhaps not only human beings, but also animals – and maybe even plants – display forms of responsiveness. Yet the capacity to enter into resonance with the world – this particular mode of being-in-the-world – is, I would argue, constitutive of human nature. And not only the capacity, but also the need and the desire for resonance.*

In this sense, resonance theory can be understood as an attempt to preserve certain fragments of an anthropological conception of the human. Here I am happy to draw on Hannah Arendt's term: what is at stake is not a fixed human essence, but the human condition.

S&F: And in this sense, you are also on a Aristotelian way to think human.

HR: *So yeah. It's pretty much Aristotelian.*

S&F: The concept of resonance constitutes the *pars construens* of your social-philosophical project, particularly with regard to its political realization and significance. While resonance functions as a powerful

[10] On Rosa's concept of subject as creature capable of resonance, see *ibid.*, pp. 31-38.

theoretical framework, it also explicitly aims at engaging with political practice.

In this respect, one might distinguish within your account of resonance a theoretical level and a material or institutional level. Could you clarify how these two levels should be understood, and how their interplay articulates the relationship between theory and practice in your conception of resonance? More specifically, how do you connect the theory of resonance with its practical and political enactment?

HR: *It is a very difficult question. On the one hand, I try to achieve a certain degree of theoretical clarity – conceptual precision and consistency. On the other hand, one cannot expect the same kind of clarity from practice. This is precisely what I mean when I speak of the uncontrollability of resonance*[11]*: there is no set of practices that will reliably produce resonance. Resonance is not tied to any specific form of practice. Of course, it manifests itself in practice, but one cannot simply say, "Follow these rules and you will achieve resonance". Resonance first of all connects theory with experience. It is a theoretical concept. I distinguish at least four elements of resonance – perhaps even five. But, as you know, resonance is fundamentally a form of relationship. In fact, it is a kind of dual structure. What I now call* perspectival dualism *attempts to connect the first-person perspective – the lived experience of resonance – with the third-person perspective, that is, resonance understood as a mode of relation. It is a relational structure.*

Before developing this further, I usually describe the four elements: (1) being affected by something; (2) experiencing self-efficacy or a sense of response; (3) a moment of transformation; and (4) a moment of transgression[12]*. Yet this process cannot ultimately be controlled. That is the theoretical framework, and it connects directly to lived experience. People often say, "I know exactly what you are talking about – I just did not have*

[11] Rosa states: «Resonance is inherently uncontrollable». H. Rosa, *The Uncontrollability of the World* (2018), tr. en. Polity Press, Cambridge 2020, p. 37, See also, *ibid.*, pp. 36-39.
[12] *Ibid.*, pp. 32-39.

the words for it". In this sense, the concept provides language for an experience. These could be considered as the two levels that resonance clearly connects: theory and experience.

When it comes to practice, the interesting point is that people experience resonance in very different kinds of practices. Consider music: people know what resonance means in musical experience, but some encounter it with Beethoven, others with Metallica, and so on[13]*. Therefore, one cannot determine in advance which specific practices activate resonance.*

Ordinarily, then, I would not propose a fixed set of practices. However, when we turn to the political realm – which is the core of your question – the decisive point is that resonance describes a form of relationship. To say that democracy must become a sphere of resonance means that it requires a particular mode of relating among citizens. This relational form can be described through the four criteria I mentioned, together with a fifth: the existence of a space that enables resonance – a set of conditions that make it possible for resonant connections to emerge. I often refer to this as dispositional resonance[14]*.*

For me, politics is not primarily about struggle, war, or irreconcilability. Rather, politics concerns the shaping of the structures of the world we inhabit; it concerns the formation of social life. Democratic politics carries the promise that we can shape these structures together, on equal terms. For this promise to become real, relationships among citizens must be at least potentially resonant. This requires what I call dispositional resonance*: a particular way of relating to others – even to those I dislike, or whose positions I reject.*

I try to define this through the logic of listening, responding, and allowing oneself to be transformed. This leads me toward a republican conception of democracy, which maintains that citizens may indeed be irreconcilably different – since difference is essential to resonance. Yet

[13] Indeed, Rosa makes this example in *ibid.*, p. 41.

[14] See, in particular, H. Rosa, *Resonance*, cit., pp. 381-388.

resonance preserves the possibility of building bridges across differences in language, belief, forms of love, and ways of life. Such bridges, however, are possible only at the price of transformation – at the price of modifying one's identity and creating at least a temporary common ground. Here one might draw on Hannah Arendt's concept of natality, or on republican notions of a shared public space.

My hope, therefore, is that resonance can function as a concept situated between identity and difference. It allows for irreducible difference while nevertheless sustaining the possibility of connection across what remains distinct – at the cost of transformation.

For this reason, one cannot clearly specify a set of practices that are necessary to produce resonance.

S&F: Perhaps the point is that we need to rethink our relationship with what is uncontrollable. Even if one seeks to achieve resonance, it cannot be controlled. Rather, we must be able to deal with this uncontrollability instead of desperately trying to overcome it, which ultimately leads to failure.

HR: *And the interesting thing, even in politics, is that it's not just that you cannot control it. You might really want to resonate with someone, and you might completely fail. But the opposite can also happen. You might really dislike someone – or even feel extreme hostility toward them – and yet, in a glance, a smile, or a word, resonance occurs, even though you did not intend it.*

S&F: In your book on religion and democracy, you mention a Pink Floyd concert where you were so excited, and yet you didn't experience resonance.

HR: *Absolutely. That's exactly right. It even happened twice!*

S&F: The other question concerning resonance is closely related to the political dimension of your theory. From a political perspective, how is resonance meant to be realized? In other words, which forms of political action could effectively constitute the kind of political agency capable of presenting itself as a response to alienation? You define resonance as the opposite of alienation[15]. So if resonance is not merely a theoretical solution – and it is not – how can it be realized in practice?

Considering your previous remarks during this interview, perhaps we should replace the term *practical* with *political*. What, then, is the political dimension of resonance?

HR: *Here is a problem that often confuses people, or at least creates some difficulty. On the one hand, I claim that resonance is uncontrollable, so we cannot simply bring it about. People then say: "So how can it be the solution? If you cannot bring it about, there is nothing we can do about it. It is a completely non-political concept"[16].*

What we cannot bring about is the experience of resonance itself. Nevertheless, there are two dimensions in which we can work practically to make resonance more likely. This point is very important to me. There is a set of preconditions: one is more individual, while the other is collective.

First, we can identify structures – structural conditions – that make resonance very unlikely. This is why I always refer to acceleration, which connects to what we discussed earlier. Time pressure is the number one killer of resonance. If you are pressed for time – for instance, if I have to get to the airport to catch my plane – I cannot enter into resonance with anyone, even with the person I might fall in love with. I have to ignore them; otherwise I will miss the plane. What I say about acceleration in society is that, metaphorically speaking, we are always on our way to the airport. We

[15] Rosa defines resonance as the solution (*Lösung*) of alienation. See, *ibid.*, p. 1.

[16] Rosa concludes *Resonance* by discussing some plausible criticisms of resonance theory; one of them is that resonance could be apolitical or lack political consequences (see *ibid.*, pp. 458–459).

are constantly short of time: we have so many things to do that we try to cut ourselves off from the world, not to get in touch, not to enter into resonance. So time pressure, for example, is one of the elements that destroy resonance.

Another factor is competition. If I compete with you and I have to be better than you – for instance, if I have to get the job so that you do not get it – then I may not enter into resonance with you. And what is even worse is fear. This can actually be shown empirically: when people are afraid, they close down; they do not want to be touched. In a situation of fear, the expectation is that whatever might touch me will hurt me, dominate me, or destroy me. So I do not want to be touched.

Neoliberal politics, which is still a powerful reality, together with capitalist competition and social acceleration, creates social conditions that make resonance very unlikely. A political strategy would therefore be to counter these dynamics, or at least to create spaces in which people can trust one another and the world they inhabit. This is the level of social conditions.

*The other is the individual side, where the concept of dispositional resonance reappears. I speak of callability (*Anrufbarkeit*), a kind of individual condition that also depends on the social structure in which I live.* Anrufbarkeit *means that I am truly capable of listening. The verb* aufhören *is very interesting in German: it means to stop working on the to-do list and to listen to what is calling me. That is the kind of individual disposition at stake[17]. Of course there is also the culture of mindfulness[18]. I have a very ambivalent relationship to it, but nevertheless mindfulness represents an attempt to become callable – to listen and to become capable of responding. In this sense, we can indeed work on our dispositional callability, our*

[17] On the dynamic of being-called, see H. Rosa, *The Uncontrollability of the World*, cit., pp. 41-44.

[18] A connection between Rosa's concept of resonance and mindfulness constitutes an interesting possible path, which could be based on the opening posture they share *in* the world.

dispositional resonance, as well as on the structural conditions that allow for resonance.

These are two things we can work on in practice. So resonance is not merely random or completely uncontrollable.

S&F: Our contemporary illness is anxiety, which is perhaps closely connected to what you said about fear. The point is that today, and especially among young people, many are constantly in a state of anxiety – a way in which our bodies respond to the world. This is a serious problem. Perhaps we could even say that anxiety is evidence supporting your point about our relationship with the world, since it represents a psychological response to that relationship. In this sense, it can be seen as a contemporary symptom of the alienation we are experiencing.

HR: *I would definitely say it's a symptom of a loss of resonance*[19]*. As a sociologist, I take this very seriously. People often talk about economic growth – growth rates in Italy or elsewhere – but honestly, I am not interested in growth rates. I am interested in the well-being of people, in mental health, you could say. And the figures are alarming worldwide, particularly among young people. Many feel depressed, burned out, and lonely. Loneliness and burnout are closely connected; we know this empirically. What do loneliness and burnout mean? Feeling isolated from the world, not feeling connected, almost out of touch*[20]*.*

[19] On this, Rosa has already reconducted «frustration, anger, and even despair» to the attempt to control the world. See, *ibid.*, p. 4.

[20] On the phenomenon of burnout, see, H. Rosa, *Resonance*, cit., Part 3. Rosa analyzes these phenomena through the lens of resonance throughout his works. For example, he interprets depression as a condition in which the world no longer "touches" the subject, in contrast to resonance, one of whose core elements is precisely the capacity to be affected by the world. See, *ibid.*, p. 34.

In my new book, I explore the connection to digitalization and screen use[21]. I do not want to say that the screen is inherently bad, or that all digital interaction is harmful. But the problem is that through screen interaction – working, playing, or communicating online – we are often positioned in opposition to the world. My claim is that resonance is a very new idea: in resonance, we are always embedded in a situation; we are connected.

Think, for example, of sitting at a concert: you are part of it, fully immersed – you smell it, hear it, feel it, along with the bodies around you. This is the kind of embedded experience I am referring to. Even in social situations, resonance requires co-presence and full engagement. With a screen, by contrast, we are not embedded in a situation; we stand apart from it. The world comes to us through a text, a game, the news, or even an interview. There is the world, and here I am. This sense of being cut off, of feeling isolated from the world, is strongly supported by digitalization. It represents a form of non-resonance.

I would agree with you: anxiety, burnout, and related phenomena are symptoms of a loss of resonance.

S&F: During an interview you mentioned the translation in English of your concept of *Unverfügbarkeit* and you said that you agree with the translation of the concept with uncontrollability. Instead, in Italian, we use *indisponibilità*, which is, we can say, unavailability. Why do you agree with uncontrollability instead of unavailability?

HR: *The German term* Unverfügbarkeit *is kind of in the middle[22]. Actually the term I preferred at first in English was* non-engineerability*: it meant*

[21] Rosa already addresses this aspect of our experience of the world as mediated by screens in *ibid.*, pp. 80–95. A similar idea, although without explicit reference to screens, can be found in H. Rosa, *The Uncontrollability of the World*, cit., p. 30, where Rosa underscores modernity's capacity to distance the world and to establish a mode of access that renders it available for manipulation.

[22] Rosa explains this point also in *ibid.*, pp. VII-IX.

you cannot engineer it in the sense that you cannot produce it. I didn't like so much, for example, unavailability, because I always had in mind that you try to call a number and then you get the message: "we are sorry, this service is unavailable". And I thought that that's not exactly what I mean. Then the translator suggests uncontrollability. *And at first I thought that's totally bad, but then I realized in many aspects it's quite useful, it does capture an important thing of what I have in mind: that resonance means entering into a relationship which you cannot control. And this loss of control is so important in our modern world where we permanently are forced to and try to optimize. We want to have complete control over the world. I think that's really true, I want to control exactly how warm it is here, not just 22 degrees or 21, but 21.3 or 21.4. And I want to control it just with a click, as well as the brightness of the light and the smell of the air, so we try to control the world. But resonance is uncontrollable. It means entering into a process. It's uncontrollable in two respects: 1) We cannot enforce this. I cannot say: "now in the next 5 minutes, let's get in resonance"; 2) – which is probably even more important – we cannot control the outcome. If you enter into resonance, it will transform you, but you don't know in which direction exactly and what you will do after it. So I think the term of uncontrollability works well here.*

In other contexts, unavailability, as indisponibilità *in Italian, works just as well. In Spanish, the book has been translated as* Lo indisponible, *and in French as* Rendre le monde indisponible. *So the term is somewhat in between languages, and as long as you occasionally explain what it means, that is completely fine.*

S&F: We have lost the capacity to endure the unpredictable (or perhaps we could call it *Unverfügbarkeit*) – both at the level of existence itself and, on the "political" plane, where a growing state of precarization emerges precisely through attempts to secure the real. In the effort to control the

real in order to secure it, the real slips away[23]: it is like a press that, the more it tightens, the more excess emerges through its seams, exposing the intrinsic failure of every rationalizing attempt to master the real. The will to suppress the unpredictable and the unavailable, moreover, renders it terrible. Unavailable and sublime (in a Kantian sense), it both overwhelms and fascinates. How is such a state of uncertainty possible if the political principle is precisely that of control, whose task should be to secure the real? This seems to exemplify a central contradiction of our contemporary era.

HR: *Yes, I think that's a good way of describing the paradoxical situation we are in. The more unsure we become about reality and the world, the more we try to grasp and hold onto it. And the more we try to do that, the more it becomes unpredictable. I found the last chapter in the uncontrollability book a bit surprising myself[24]. I did not initially intend to write this chapter about how our attempts to control the world create monsters of uncontrollability – or, as you might say, monstrous uncontrollability. Even financial markets have become monsters that no one can control.*

And now war has returned. War is a monster of uncontrollability. When people live in a warlike state, they cannot rely on basic guarantees of the real, such as water or electricity.

In all aspects of life, then, attempts to gain certainty generate monsters of uncontrollability – or uncertainty, however you choose to call it. This is why I want to argue for a different way of dealing with uncertainty, which is related to a sense of self-efficacy.

We need to trust the world without trying to control it, and to trust our own capacities. That is: "I know I cannot control what will happen tomorrow, or what will come, but I trust that I can respond, that I can deal with it".

[23] Rosa uses the expression of «drama of our relationship to the modern world», *ibid.*, p. 2.
[24] See, *ibid*., § 9.

What I aim for – this is both a cultural goal and, perhaps, a political goal – is to regain and restore a different sense of self-efficacy. Self-efficacy here does not mean having complete control over the world. A clear illustration can be seen with security devices. People try to achieve complete control over their homes: lock every door, install cameras, set up alarm systems. But then doubts arise: maybe someone breaks the lock, maybe I am not monitoring the cameras, maybe the alarm fails. Empirically, the more control devices people install, the less safe they feel.

The point is: increasing certainty does not produce confidence in the world. Instead, we must accept uncontrollability while simultaneously strengthening our sense of trust and responsibility. In doing so, we become capable of responding to the challenges of the world without trying to control them. That is basically the idea I have in mind.

S&F: Looking back at the development of your work, which elements of your theory have become more radical over time and which aspects have emerged as more urgent and which, by contrast, have you gradually set aside or revised? How would you characterize the internal continuous and ruptures within your own thinking?

HR: *That's a difficult question. I think it is probably true that we all have a kind of core problem or central question we struggle with throughout our lives. For me, that question is what I call* Weltbeziehung *– forms of being in the world and relating to the world.*

I find it interesting that before I wrote my dissertation, I actually tried to write a novel. It ended up being around 200 pages – perhaps one day I will publish it. It was about high school students forming a rock band, which was my own way of experiencing life. The title of that book, which I find quite romantic, was And the World, and Yet, and Yet the World is Singing*. At that time, of course, I had no theoretical framework; I had not yet read Charles Taylor. But the question was already there: is the world silent and hostile, or does it respond? Does it sing – does it enchant, as Max Weber might put it?*

From that early time through my dissertation, my work on acceleration, and into the present, I have always been concerned with the sociology of our relationship to the world. Now I ask, for example, how digitalization and bureaucratization are changing our relationships to others. What has changed? One thing is clear: I have largely given up the concept of identity, which I find remarkable.

In my early thinking – not only in my dissertation but also afterwards – I felt I needed an identity, a stable sense of who I am in the world, and to preserve it. With the concept of resonance, however, I realized that it is not about preserving identity. I do not have to remain the same; resonance is also about transformation. Perhaps I even yearn for transformation – but not random transformation imposed by others. It must be a transformation that I consent to. Resonance is not simply something that transforms me; it is something I respond to.

The answering entity is what I formerly thought of as identity, yet it transforms in the process. So, moving away from identity and authenticity toward resonance and transformation marks a shift in my thinking. The remaining question is: which elements of this shift have become more radical?

S&F: Perhaps it is the idea of the relationship, because it seems that the main problem lies in the relationship itself.

HR: *You could say there is a shift from a focus on identity to relationality, what I even call a* relational ontology. *But there is something else going on: I am working on the concept of energy*[25]*. I am searching for a new concept of agency. I really think about this a lot. What is an agent? This question arises, for example, when you think about AI, artificial intelligence. Is there a difference between a human and a robot? I would rather approach the*

[25] The theme is discussed in particular by Hartmut Rosa in *Situation und Konstellation* (cit.), and is already anticipated in *Democracy Needs Religion* (2022), tr. en. Polity Press, Cambridge 2024.

question in a way somewhat similar to Bruno Latour[26], although not identically. For me, agency is connected to intentionality – a will, a desire, a force. This relates to the concept of medio-passivity[27]. Medio-passivity fascinates me because even in a conversation, it is not simply a matter of "I do something and you do something". The conversation itself seems to have a spirit of its own, almost a character. This is true not only of conversations, but also of dances, soccer games[28], or other collective practices. They seem to develop a character of their own. The conversation, the dance, or the game becomes an agent in the interspace – what Charles Taylor calls the interspace*. This sense of agency is not simply "me", but it is not simply external either. It is an agency in the interspace.*

I think this is a kind of secret – an idea that inspires me – and it feels like it is becoming more radical. Let's see where it will take us next.

[26] Rosa discusses Latour in *Responsive Encounters: Latour's Modes of Being and the Sociology of World Relations*, in H. Rosa, C. Henning and A. Bueno (eds.), *Critical Theory and New Materialisms*, cit. There is also an online dialogue between Rosa and Latour: https://www.bing.com/videos/riverview/relatedvideo?q=latour+and+rosa+confrontation&mid=D40649FE194507169238D40649FE194507169238&FORM=VIRE

[27] See, A. Reckwitz and H. Rosa, *Late Modernity in Crisis. Why We Need a Theory of Society*, Polity Press, Cambridge 2023.

[28] The example of game is already discussed as an example of a phenomenon which is "powerful" thanks to its own uncontrollability (see, H. Rosa, *The Uncontrollability of the World*, cit., p. 2).



GÖDEL'S INCOMPLETENESS IN THE HISTORY OF AI
Proof, Performance, and Change of Epistemic Norms

Alberto Bardi
alberto.bardi@unito.it

1. ***Introduction: Gödel as a boundary object in the history of AI***
2. ***What incompleteness does—and does not—license in AI contexts***
3. ***Gödel in early AI debates: from Turing's caution to the Gödelian template***
4. ***After the symbolic era: from Gödel's challenge to Strong AI to limits of guarantees and evaluation*** **5.** ***From incompleteness to "limits of guarantees": the return of proof as a design ideal*** **6.** ***Conclusion: what the shifting uses of Gödel reveal about changing AI epistemologies***

ABSTRACT: ***GÖDEL'S INCOMPLETENESS IN THE HISTORY OF AI: PROOF, PERFORMANCE, AND CHANGE OF EPISTEMIC NORMS***

Gödel's incompleteness theorems are often invoked in artificial intelligence as if they settled sweeping questions about mind, machine, and the limits of reason. This paper argues that such invocations are best understood not as straightforward applications of logic but as indicators of changing epistemic norms in AI. Incompleteness functions as a boundary object: a stable theorem whose authority is repeatedly recruited to articulate "closure anxieties"—worries about whether intelligence, explanation, or safety can be fully captured within a fixed formal, representational, or evaluative scheme. After delimiting what incompleteness does and does not entail, the paper reconstructs the canonical Gödel-in-AI controversy (Turing → Lucas → standard replies), showing that the anti-mechanist argument depends on controversial auxiliary premises about consistency, meta-level knowledge, and the unit of comparison. It then traces a post-symbolic shift in which "Gödel" becomes a limit-marker in performance-driven machine learning, where disputes center on representational closure and evaluation practices rather than provability. Finally, it examines the return of proof as a design ideal in self-modifying agents: "Gödel" names the aspiration to provably beneficial self-improvement, while practical research replaces proof with benchmark-based validation. The result is a historically grounded diagnosis of contemporary AI: proof remains a regulative ideal, but warrant is increasingly produced through empirical proxies, and "Gödel" persists as a name for that gap.

KEYWORDS: Gödel Incompleteness, Artificial Intelligence (AI), Epistemic Warrant, Boundary Objects, Machine Learning Evaluation, Mechanist Debate (Turing–Lucas), Self-Improving Agents.

---

* Assistant Professor of History of Science and Technology at the University of Turin.

1. *Introduction: Gödel as a boundary object in the history of AI*

Gödel's incompleteness theorems belong, strictly speaking, to mathematical logic: they establish limits on what can be proved within certain kinds of formal axiomatic systems. Yet from the mid-twentieth century onward, "Gödel" acquired a second life in debates about artificial intelligence. It appears in arguments about whether minds are mechanizable, whether intelligence is reducible to formal reasoning, whether machines can be creative, and—more recently—whether complex AI systems can be made provably safe or reliably self-improving. The historical puzzle is not simply why a theorem about formal arithmetic is cited in discussions of AI. It is why Gödel is cited recurrently and in different ways—often as if incompleteness could decide questions that the theorem itself does not, by itself, settle.

This paper advances a historical-philosophical thesis: in AI discourse, incompleteness functions as a boundary object—a stable result whose meaning and argumentative role remain plastic as it travels across communities (logicians, philosophers of mind, AI researchers, machine-learning engineers) and across shifting research regimes.[1] In the late GOFAI reception, incompleteness is mobilized as a putative decider of the mind–machine question: anti-mechanist arguments treat Gödel as a principled barrier to formalization, while mechanist replies insist that the Gödel move targets only fixed systems and can be mechanized or iterated. What matters for the history and the philosophy of science is that the debate repeatedly turns not on the theorem alone but on auxiliary premises about consistency, soundness, meta-level reasoning, and the appropriate unit of comparison—premises that prevent decisiveness.[2]

---

[1] The notion of boundary object is drawn from S. L. Star, J. R. Griesemer, *Institutional Ecology, "Translations" and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-1939*, in «Social Studies of Science», 19, 3, 1989, pp. 387-420.

[2] C. J. B. Jongeneel, H. Koppelaar, *Gödel Pro and Contra AI: Dismissal of the Case*, in «Engineering Applications of Artificial Intelligence», 12, 1999, pp. 655-659.

In contemporary Machine Learning (ML), by contrast, "Gödel incompleteness" is often invoked less as a claim about provability than as a limit marker within performance-driven methodological disputes—an instructive case of reception drift in which "Gödel" signals principled limitation even when the operative constraints concern feature representations and evaluation practices.[3] And in recent work on self-modifying coding agents, "Gödel" returns as a design horizon: provably beneficial self-improvement is framed as an ideal, but it is relaxed into benchmark-based empirical validation when proof is treated as infeasible in practice.[4] Taken together, these episodes suggest that Gödel's afterlife in AI is not best understood as a single "Gödelian argument," but as a family of deployments that shift with AI's changing epistemic norms.

The payoff of this approach is a disciplined alternative to two familiar but unsatisfactory narratives. One treats incompleteness as if it straightforwardly refuted strong AI; the other treats Gödel's invocation in AI as mostly rhetorical noise. Against both, I argue that Gödel's AI afterlife is historically intelligible once we track how different AI regimes renegotiate what counts as epistemic warrant. The recurrent "return to Gödel" is best understood as a marker of closure anxiety: whether intelligence, explanation, or safety can be fully captured within a single fixed formal or representational scheme. That anxiety appears in different guises—formal provability in the symbolic era, evaluation and representational closure in ML, and provable guarantees for autonomous self-modification in recent agent research. In each case, Gödel's authority is recruited to articulate where a community senses a principled limit, even when the relevant limit is not incompleteness in the narrow technical sense.

---

[3] A. Muscoloni, C. V. Cannistraci, *"Stealing Fire or Stacking Knowledge" by Machine Intelligence to Model Link Prediction in Complex Networks*, in «iScience», 26, 105697, 2023, pp. 1-15.

[4] J. Zhang, S. Hu, C. Lu, R. Lange, J. Clune, *Darwin Gödel Machine*: *Open-Ended Evolution of Self-Improving Agents*, in «arXiv», 2025, https://doi.org/10.48550/arXiv.2505.22954.

Methodologically, the paper distinguishes three levels of analysis that are too often conflated in the literature: (1) theorem-level content (what incompleteness entails and under what preconditions), (2) argument-level deployment (how incompleteness is used in claims about minds and machines), and (3) rhetorical boundary work (how "Gödel" signals depth or principled constraint, including explicitly analogical uses). This layered method prevents overextension of Gödel's result while allowing the reception history to do explanatory work.

The paper proceeds as follows. Section 2 provides scope control: a minimal, accurate account of incompleteness and the key distinctions needed to avoid category mistakes. Sections 3 and 4 examine the established trajectory of AI discourse (from Turing to Lucas and subsequent standard responses), and demonstrate how, following the symbolic era, shifts in Gödelian language serve distinct purposes—transitioning from assertions about the boundaries of mechanised cognition to delineating limits within performance frameworks and shaping design standards for provability-restricted self-improvement. Section 4 further substantiates this shift through a small set of practical cases, clarifying the impact of Gödelian overextension in ML-adjacent research on evaluation culture, claims of optimality, and the status of proof as an ideal of warrant. Section 5 examines how Gödel's incompleteness has evolved from a strict logical boundary in AI to a guiding ideal for proof-backed self-improvement in contemporary machine learning.

2. *What incompleteness does—and does not—license in AI contexts*

A recurring problem in AI debates is a slide from Gödel's technical theorem to expansive claims about intelligence. This section provides the minimal technical and conceptual background needed to prevent that slide. The aim is not to teach mathematical logic, but to delimit the inferential reach of "Gödel" in AI discussions, and to make explicit where additional philosophical premises are doing the argumentative work.

Gödel's incompleteness theorems apply to formal axiomatic systems with specific properties—systems that are effectively specified, sufficiently expressive to encode elementary arithmetic, and consistent (or at least not trivially inconsistent).[5] Under these conditions, there exist arithmetical statements not provable within the system (first incompleteness), and the system cannot, using only its own resources, prove its own consistency (second incompleteness). The core point is not that "truth always exceeds proof" in all contexts, but that within sufficiently expressive formal systems, provability has intrinsic limits.[6]

Two clarifications matter for AI. First, incompleteness is a result about provability in a specified formal system, not a general result about what machines can do. The theorem does not say that machines cannot compute certain functions, learn certain patterns, or solve certain tasks. It says that if one identifies reasoning with proof in a fixed system of the relevant kind, then there are arithmetical truths the system cannot prove. Second, incompleteness is conditional. The truth of the relevant Gödel sentence (in the intended interpretation) depends on assumptions such as consistency or soundness; many AI arguments quietly treat "unprovable" as if it entailed "false," or treat "human can see it" as if humans had unproblematic access to meta-level truth. Those steps require additional premises about mathematical knowledge and about what an agent is entitled to infer from consistency-style assumptions.[7]

A common argumentative move is to infer from incompleteness a limitation on "machines" in general. That inference is not licensed without a further premise connecting intelligence to proof in a fixed axiomatic

[5] The literature on Gödel's incompleteness theorems is too vast to summarize here. For an exhaustive overview and bibliography see P. Raatikainen, *Gödel's Incompleteness Theorems*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2026 Edition), edited by E. N. Zalta, U. Nodelman, forthcoming, https://plato.stanford.edu/archives/spr2026/entries/goedel-incompleteness/

[6] P. Raatikainen, *On the Philosophical Relevance of Gödel's Incompleteness Theorems*, in «Revue Internationale de Philosophie», 59, 2005, pp. 513-534.

[7] P. Benacerraf, *God, the Devil, and Gödel*, in «The Monist», 51, 1, 1967, pp. 9-32.

system. Even in symbolic AI contexts, where formal reasoning is central, it remains contestable whether an intelligent agent is best modeled as a single fixed system rather than as a revisable procedure, a hierarchy of systems, or an adaptive ensemble. The same point can be stated more sharply: incompleteness blocks the claim that any one fixed formal system captures all arithmetical truth; it does not block the possibility of mechanized procedures that revise, extend, or vary their formal resources over time.[8]

This caution is even more important for contemporary ML where systems are not naturally represented as theorem-provers. In such contexts, the relevance of Gödel is often analogical: "Gödel" operates as a name for principled limitation, but the operative constraints concern representational choices, optimization dynamics, data regimes, or evaluation protocols. Distinguishing theorem-level entailment from analogical limit-marking is therefore part of the scope control that prevents category mistakes.

Another frequent conflation is between Gödel's incompleteness (limits on provability within formal systems) and Turing's undecidability results (limits on algorithmic decision procedures). The two are historically related, but not interchangeable. Incompleteness concerns what cannot be proved inside a sufficiently strong proof system; undecidability concerns what no general algorithm can decide in all cases. An argument that depends on undecidability is not, strictly speaking, an incompleteness argument even if it gestures at "Gödel," and an argument that depends on proof limitation does not automatically yield a claim about computability.[9]

The canonical anti-mechanist template runs as follows: represent a machine's mathematical reasoning by a formal system; construct the corresponding Gödel sentence; conclude that the machine cannot prove it

[8] J. J. C. Smart, *Gödel's Theorem, Church's Theorem, and Mechanism*, in «Synthese», 13, 1, 1961, pp. 105-110.

[9] P. Raatikainen, *On the Philosophical Relevance of Gödel's Incompleteness Theorems*, cit.

but a human can "see" it is true; infer that the human mind is not equivalent to any machine. The template's persuasive force rests on two hidden steps: (1) fixing the machine as a single formal system, and (2) granting the human a reliable meta-level privilege.

Once these steps are explicit, it becomes clear why the template yields controversy rather than decision. If the machine is allowed revision, extension, or meta-level routines, "fixity" becomes unstable; if the human's meta-level access is treated as fallible or itself formalizable, the privilege becomes contestable. This is why careful reconstructions conclude that Gödel is deployed "pro and contra AI" without decisively settling the issue.[10] It is also why the literature repeatedly emphasizes that Gödel-style arguments hinge less on incompleteness alone than on substantive views about what "understanding" amounts to and what kinds of meta-inference are legitimate.

These distinctions do more than prevent technical mistakes; they are central to the paper's historiographical argument. Once theorem-level content is separated from argument-level deployment, one can see why Gödel persists in AI debates: incompleteness supports boundary work under shifting epistemic norms. In the symbolic era, Gödel's authority is recruited to articulate a limit on formalization. In ML contexts, "Gödel" may function as a limit marker within debates organized around evaluation and representational closure.[11] In self-improvement research, "Gödel" can name an ideal of proof-backed self-modification that is explicitly displaced by benchmark-driven validation when proof is treated as infeasible in practice.[12]

[10] C. J. B. Jongeneel, H. Koppelaar, *op. cit.*

[11] A. Muscoloni, C. V. Cannistraci, *op. cit.*

[12] J. Zhang, S. Hu, C. Lu, R. Lange, J. Clune, *op. cit.*

3. *Gödel in early AI debates: from Turing's caution to the Gödelian template*

The canonical reception sequence that ties Gödel to AI debates runs from Turing's early framing of "mathematical objections," through Lucas's anti-mechanist crystallization, to a set of standard replies that deflate decisiveness by challenging the comparison protocol and by questioning the alleged non-mechanical status of the meta-step. Reconstructing this sequence reveals that incompleteness functions as boundary work: it is used to demarcate what intelligence must be (mathematical insight or understanding) and what machines allegedly cannot capture (meta-level truth or reflection).

Turing's 1950 discussion of machine intelligence is often remembered for the imitation game, but it also contains a methodological point that becomes central in later Gödel-related exchanges. In the section on "mathematical objections," Turing treats Gödel-style limitations as objections to particular formalized procedures rather than as decisive limits on machinery as such: a Gödel-type result bears on what follows from adopting a given fixed formal scheme, not on what any possible machine could do under any architecture or learning history.[13] The difference is one of quantification and fixity: defeating "this fixed machine" does not defeat "any possible machine," particularly if a machine can be revised, extended, or supplied with additional procedures.

This point does not dissolve the relevance of limit theorems; it relocates it. Incompleteness becomes evidence that no single formalization is final, not evidence that mechanization is impossible in principle. This posture is already the seed of later controversy. Gödel becomes relevant to AI by an identification—explicit or implicit—between intelligence and formalizable reasoning. But once that identification is made, incompleteness becomes a pressure point for

[13] A. M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in «Mind», 59, 236, 1950, pp. 433-460; G. Piccinini, *Alan Turing and the Mathematical Objection*, in «Synthese», 136, 1, 2003, pp. 23-48.

philosophical claims about what "reasoning" must amount to. Turing's caution suggests a stable moral: if one wants to infer from incompleteness to a boundary on AI, one must make explicit the bridge premise connecting intelligence to proof in a fixed formal system. Without that premise, the inference is not licensed.

Lucas's 1961 paper is widely recognized as the moment when incompleteness becomes a ready-made anti-mechanist template.[14] The template treats a machine's mathematical reasoning as captured by a formal system; the Gödelian construction then yields a sentence the system cannot prove; and the human is said to recognize the sentence's truth (often conditional on the system's consistency or soundness). The conclusion is that the human mind is not equivalent to any machine.

Two features of this move matter for our narrative. First, it depends on auxiliary premises about consistency, soundness, and the human's access to truth at the meta-level; the theorem alone does not confer the epistemic privilege that the argument requires.[15] Second, the argument's rhetorical force lies in its apparent generality. It does not target a particular engineering architecture; it targets the very project of formalizing intelligence. "Gödel" becomes a boundary marker: a theorem about the limits of formal proof is recruited to demarcate a presumed non-mechanical residue in human understanding.

The canonical replies, already prominent in the early 1960s, challenge Lucas's advantage by exposing how the comparison is staged. Lucas fixes the machine as a single formal system and then permits the human to move—to construct the Gödel sentence, to reason at the meta-level, and to extend beyond the system. But if the relevant Gödelian move is systematic—if it is a repeatable construction—there is no obvious reason why a machine cannot be built to perform it as well, or why a machine cannot be strengthened by adding the relevant sentence as a new

[14] J. R. Lucas, *Minds, Machines and Gödel*, in «Philosophy», 36, 137, 1961, pp. 112-127.

[15] P. Benacerraf, *op. cit.*; P. Raatikainen, *On the Philosophical Relevance of Gödel's Incompleteness Theorems*, cit.

axiom, by adding a meta-level routine, or by being replaced with a more powerful system. This "extension/race" line is compactly expressed in Good's discussion of "human and machine logic," which treats Lucas-style conclusions as resting on an asymmetry produced by holding the machine fixed rather than allowing systematic extension.[16] Smart's earlier intervention makes the same point in a different idiom: Gödel and related limit theorems block the completeness of fixed formal systems, but they do not straightforwardly yield anti-mechanist conclusions about what machines can be.[17]

Once framed this way, the Lucasian victory becomes a "race" rather than a principled asymmetry. For any fixed system, a stronger system can be defined; for any strengthened machine, a new Gödelian sentence can be constructed. The debate turns on what is held fixed and what is allowed to change. This is an important historical pivot. Incompleteness no longer appears as a refutation of mechanization; it appears as a theorem that guarantees open-endedness of formal extension. The boundary claim ("machines cannot…") is displaced by a methodological claim ("no fixed formalization is complete").

A second family of replies targets the claim that the human meta-step is essentially non-mechanical. Whiteley's immediate reply to Lucas is exemplary here: he explicitly rejects the idea that the mechanist issue can be "settled" by a Gödel-based argumentative maneuver, stressing that the inference from incompleteness to anti-mechanism is not straightforwardly warranted.[18] If the Gödelian construction can be specified and executed reliably, then it looks like the kind of operation that can be implemented as a procedure. In this line of response, the human's "seeing" the Gödel sentence's truth is redescribed as a combination of

[16] I. J. Good, *Human and Machine Logic*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», 18, 2, 1967, pp. 144-147.
[17] J. J. C. Smart, *op. cit.*
[18] C. H. Whiteley, *Minds, Machines and Gödel: A Reply to Mr Lucas*, in «Philosophy», 37, 141, 1962, pp. 153-157.

formal reasoning plus substantive assumptions about consistency, soundness, and meaning -assumptions whose legitimacy and scope are themselves open to dispute.[19]

Jongeneel and Koppelaar's reconstruction serves as a valuable reference point for analyses of history and philosophy of science. Their central claim is that Gödel is deployed "pro and contra AI" without yielding a decisive outcome because the debate repeatedly shifts between theorem-level claims and philosophical premises about what humans can legitimately claim to know and how machines should be represented.[20] In other words, incompleteness does real work in the controversy, but it cannot do the decisive work that the anti-mechanist template assigns to it without importing contested epistemological assumptions.

The Turing–Lucas–reply sequence establishes the initial function of "Gödel" in AI discourse: it is used to police claims about mechanizing intelligence by presenting a principled limit with the authority of mathematics. At the same time, the sequence explains why incompleteness proves so durable as a boundary object. It invites strong conclusions while repeatedly forcing attention to the auxiliary assumptions those conclusions require. The theorem is stable; the philosophical attachments are unstable. That combination—stability of mathematical result, plasticity of use—is what enables Gödel to travel into later AI regimes, where the boundary work it performs will no longer primarily concern "mind versus machine," but rather the limits of guarantees, evaluation, and justified confidence in complex systems.

[19] P. Benacerraf, *op. cit.*; P. Raatikainen, *On the Philosophical Relevance of Gödel's Incompleteness Theorems*, cit.

[20] C. J. B. Jongeneel, H. Koppelaar, *op. cit.*

4. *After the symbolic era: from Gödel's challenge to Strong AI to limits of guarantees and evaluation*

If the canonical reception spine makes incompleteness central to the mind–machine controversy, the post-symbolic era reveals a significant shift: Gödel's name persists, but its function changes. In the symbolic setting, incompleteness is mobilized to argue about what intelligence is and whether minds are mechanizable.[21] In ML-centered settings, "Gödel" is more often used to articulate closure anxieties within performance-driven regimes—anxiety about whether optimization within a fixed representational scheme can deliver unbounded improvement, and anxiety about what can be warranted when systems become too complex for proof-like assurance. In other words, the same name begins to mark two different worries: closure of formal justification in the mechanist debate and closure of representational/evaluative warrant in contemporary ML practice.

The shift from symbolic AI to contemporary ML is not merely a change of tools; it is a change in epistemic norms. In symbolic AI, formal representation and proof-like ideals of correctness could be treated as central, which helps explain why Gödel was an attractive resource for boundary arguments.[22] In contemporary ML, the dominant currency is performance under specified evaluation protocols: benchmarks, robustness tests, and comparative empirical results. This transformation does not eliminate interest in proof. Rather, proof becomes an aspirational form of warrant invoked precisely where complexity and opacity make guarantees desirable but difficult to obtain. "Gödel" can then function as a signifier for the gap between what one would like to guarantee and what one can practically validate.

This shift is crucial for the paper's historical claim. Once AI's epistemic culture moves toward benchmark-centered validation, Gödel's

[21] A. M. Turing, *op. cit.*; J. R. Lucas, *op. cit.*

[22] J. R. Lucas, *op. cit.*; C. H. Whiteley, *op. cit.*

incompleteness no longer enters primarily as a theorem about provability within formal systems. It enters as a widely recognizable emblem of principled limitation, capable of being redeployed—sometimes loosely, sometimes carefully—to discipline overclaims about "optimality," "exhaustiveness," or "proof-level assurance" in settings where what counts as warrant is largely empirical.

Muscoloni and Cannistraci provide an instructive symptom text. Their paper is primarily a methodological and empirical critique of strong "near optimality" claims for stacking and meta-learning in network link prediction. They argue that adding or combining "good rules" does not necessarily yield improvement and emphasize that what is taken as progress depends critically on evaluation methodology. In this context, they invoke Gödel incompleteness to express the idea that stacking cannot extract more than what is already present in the chosen features and their interactions.[23]

For present purposes, the importance of this invocation is historiographical. It exemplifies reception drift: Gödel incompleteness operates as a culturally available label for principled limitation inside a performance- and evaluation-driven discourse. The operative constraint is not provability in an axiomatic system; it is representational closure—what a method can extract given a fixed feature space and combination scheme. Whether or not the analogy is philosophically exact, its use reveals what is being policed: inflated claims of methodological superiority, ungrounded "near optimality" narratives, and the tendency to treat performance gains as if they were theoretically guaranteed.

A few practical cases help clarify the impact of forced Gödelian interpretations in ML-adjacent research. One clear case appears in the link-prediction literature. Ghasemian and collaborators present stacked models as yielding "nearly optimal" link prediction across a large and

[23] A. Muscoloni, C. V. Cannistraci, *op. cit.*, p. 2: «The result of this analysis agrees with the Gödel incompleteness: stacking might be nearly optimal but incomplete, by stacking you cannot squeeze out more than what is in your features and their interaction».

diverse corpus of networks, thereby framing ensemble performance in unusually strong terms.[24] Muscoloni and Cannistraci respond by arguing that such claims depend heavily on evaluation methodology and by denying that stacking "good" predictors guarantees cumulative improvement; in this context, Gödelian language functions as a way to mark the closure limits of a fixed representational and combinatory scheme rather than as a strict theorem-level application of incompleteness to ML systems.[25] A second case concerns current research on mathematical reasoning and theorem discovery. Bengio and Malkin explicitly invoke Gödel's incompleteness theorem in reflecting on the open-endedness of mathematical discovery and on the need for AI systems capable not merely of proving given statements but of generating interesting conjectures and revisable theoretical structures.[26] Here again, the impact of the Gödelian reference is not to impose a direct formal limit on ML architectures as such, but to lend conceptual force to a research agenda organized around incompleteness, revisability, and the insufficiency of closed representational schemes. Recent preprint literature extends this pattern further by invoking Gödelian incompleteness to frame LLM hallucination as structurally unavoidable rather than merely contingent or remediable.[27]

Taken together, these cases show that the impact of forced Gödelian interpretation in ML is not primarily technical in the narrow logical sense. Rather, it is epistemic and methodological: Gödelian language is used to discipline overclaiming, to redescribe local representational or evaluative

[24] A. Ghasemian, H. Hosseinmardi, A. Galstyan, E. M. Airoldi, A. Clauset, *Stacking Models for Nearly Optimal Link Prediction in Complex Networks*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», 117, 38, 2020, pp. 23393-23400.

[25] A. Muscoloni, C. V. Cannistraci, *op. cit.*

[26] Y. Bengio, N. Malkin, *Machine Learning and Information Theory Concepts towards an AI Mathematician*, in «Bulletin of the American Mathematical Society», 61, 3, 2024, pp. 457-469.

[27] S. Banerjee, A. Agarwal, S. Singla, *LLMs Will Always Hallucinate, and We Need to Live With This*, in «arXiv», 2024.

limits as principled ones, and to preserve the authority of impossibility-style reasoning in domains governed largely by empirical validation.

Framed this way, the ML episode does not weaken the paper's thesis by drifting away from logic; it strengthens it. It shows how Gödel's authority can migrate from theorem-level entailment to a more general form of epistemic boundary work: "Gödel" marks the point at which a community suspects that a given representational and evaluative scheme cannot, on its own terms, guarantee the kinds of completeness or optimality claims being asserted.[28]

A second contemporary register returns to Gödel in a way that is closer to its original association with self-reference: the Gödel Machine tradition and its recent reconfigurations in self-improving agents. Schmidhuber's original proposal frames the Gödel machine as a self-referential system that searches for self-modifications and adopts them only when it can prove that the modification is beneficial according to a specified utility criterion.[29] This is a maximalist expression of proof-as-warrant: self-improvement is legitimate only if it can be justified in a formal way that the system itself can verify.

Zhang and collaborators explicitly place their Darwin Gödel Machine in this lineage, but they also make the shift in epistemic currency explicit. They treat proof as infeasible in practice and substitute benchmark-driven empirical validation of code changes.[30] Here "Gödel" names a design aspiration—provably beneficial self-modification—while the operative warrant is empirical performance. The key point is not that proof disappears, but that proof is displaced from the status of gatekeeper to the status of an idealized horizon. Precisely where proof would be most valuable—systems that rewrite themselves—the research regime relies

[28] S. L. Star, J. R. Griesemer, *op. cit.*

[29] J. Schmidhuber, *Gödel Machines*: *Self-Referential Universal Problem Solvers Making Provably Optimal Self-Improvements*, in «arXiv», 2003.

[30] J. Zhang, S. Hu, C. Lu, R. Lange, J. Clune, *op. cit.*

on performance evidence, archive-based search, and open-ended variation.

Read together, these post-symbolic uses clarify the paper's central historical-philosophical claim. Gödel's incompleteness has mattered in AI less as a stable technical constraint than as a recurrent resource for articulating closure anxieties under changing norms of justification. The symbolic-era debate tried to turn Gödel into a decisive boundary on intelligence and foundered on auxiliary premises.[31] Contemporary ML and self-improvement research repurpose Gödelian language to mark limits of representational closure, limits of evaluation-based claims, and limits of provability-driven assurance. The continuity across regimes is not that Gödel consistently refutes something. It is that Gödel's name repeatedly appears where a community senses that no single fixed system—formal, representational, or evaluative—can guarantee completeness, finality, or fully secure warrant.

5. *From incompleteness to "limits of guarantees": the return of proof as a design ideal*

One might expect that the shift to empirical ML regimes would marginalize proof-centered ideals entirely. Yet "Gödel" returns in an unexpected form: not as a mind–machine argument but as a design ambition for self-referential systems that can improve themselves. This return is instructive precisely because it places proof and formal guarantee back on the table—only to show why, under contemporary conditions, proof is repeatedly displaced by performance-based validation.

The relevant lineage is the Gödel machine tradition, which frames self-improvement as legitimate only when a proposed self-modification can be proved (relative to a formalized objective and background

[31] J. R. Lucas, *op. cit.*; C. H. Whiteley, *op. cit.*; I. J. Good, *op. cit.*; P. Benacerraf, *op. cit.*

assumptions) to be beneficial.[32] In this setting, "Gödel" does not name incompleteness as a theorem about arithmetic; it names an ideal of proof-backed self-modification anchored in self-reference and internal justification. The aspiration is maximal: the system ought to be able to justify its own self-changes within a formal framework that it can itself check.

Zhang and collaborators explicitly frame their project as an attempt to realize this "Gödel machine" ambition while also acknowledging why its proof condition becomes operationally prohibitive. They treat proof as infeasible in practice for most candidate modifications and therefore replace proof with empirical evidence from coding benchmarks. Their Darwin Gödel Machine (DGM) iteratively self-modifies its own code and retains changes that improve benchmark performance, maintaining an archive of variants in an open-ended, evolution-inspired exploration scheme.[33] Here, "Gödel" names a design horizon—provably beneficial self-improvement—even as the operative research method is empirical selection under evaluation.

For an historico-philosophical account of Gödel's role in AI, this is a crucial contemporary episode precisely because it makes the reception drift explicit. The historical point is not that Gödel's 1931 incompleteness result directly constrains DGM. It is that "Gödel" becomes a name for an ideal of internal justification—proof-backed self-modification—that becomes newly salient in a context where systems are increasingly complex, autonomous, and difficult to audit. The very reasons that make proof attractive as a norm of warrant—opacity, scale, and autonomy—also make proof difficult to operationalize within a working research pipeline.

The philosophical point is equally sharp: the DGM framework dramatizes the modern form of Gödelian anxiety as an anxiety about guarantees. In a world of large, opaque systems, we would like proof-like assurances that modifications are beneficial and safe. But the

[32] J. Schmidhuber, *op. cit.*

[33] J. Zhang, S. Hu, C. Lu, R. Lange, J. Clune, *op. cit.*

system is too complex, the modification space too large, and the relevant desiderata too context-dependent for proof to be a routine gatekeeper. As a result, the epistemic currency shifts: DGM replaces proof with benchmark validation and treats improvement as what survives empirical selection under evaluation. One can read this episode as an instance of a broader pattern in contemporary AI: formal guarantees remain desirable as ideals, but practical research regimes increasingly rely on empirical proxies when guarantees are infeasible.

This episode also sharpens the paper's central comparative claim about AI regimes. In GOFAI-era debates, Gödel was used to argue about what minds are and whether intelligence outruns mechanism.[34] In contemporary self-improvement research, "Gödel" is used to argue about what justification would ideally look like for systems that rewrite themselves—and about why that ideal is hard to satisfy.[35] The question shifts from "can machines think?" to "what would it take to warrant claims of safe improvement?" The label "Gödel" thus continues to perform boundary work, but the boundary is no longer human versus machine; it is proof versus performance, guarantee versus empirical proxy.

6. *Conclusion: what the shifting uses of Gödel reveal about changing AI epistemologies*

The history traced here supports a simple but consequential moral: Gödel's incompleteness has mattered in AI less as a stable technical constraint than as a recurrent argumentative resource whose function shifts with AI's epistemic regime. In the GOFAI reception, incompleteness is repeatedly mobilized as if it could decide the mind–machine question, yet close reconstruction shows that its force depends on auxiliary assumptions about consistency, meta-level reasoning, and the fixity of formal systems—assumptions that undermine the hope of a decisive

[34] J. R. Lucas, *op. cit.*; C. H. Whiteley, *op. cit.*

[35] J. Schmidhuber, *op. cit.*; J. Zhang, S. Hu, C. Lu, R. Lange, J. Clune, *op. cit.*

conclusion. In contemporary ML discourse, Gödel's name often functions as a marker of principled limitation inside debates that are actually organized around feature representations, model classes, and evaluation methodology—an instructive case of reception drift that nonetheless reveals what kinds of claims are being policed. In recent work on self-modifying agents, "Gödel" reappears as a design ideal of provable improvement, only to be displaced by benchmark-driven empirical validation under the explicit claim that proof is infeasible in practice.

What incompleteness reveals—through its shifting reception—is the changing structure of justification in AI. Proof-centered ideals have not disappeared; they return precisely where autonomy, opacity, and self-modification make guarantees most desirable. Yet the practical research regime often substitutes empirical validation for proof. Gödel's name, in this setting, becomes a way of naming the gap between what we would like to guarantee and what we can actually warrant.

In the context of the history and the philosophy of science, the broader implication is that foundational theorems can have scientific lives that are not reducible to their original content. Incompleteness becomes a boundary object because it travels: it can remain stable as a theorem while being reinterpreted as a warning, a weapon, a trope, or a design ideal.

Tracking that travel is not an antiquarian exercise. It provides a historically grounded way to understand contemporary AI's tensions between formal assurance and empirical performance, between interpretability and opacity, and between proof and benchmark. In that sense, Gödel's incompleteness continues to matter—not because it settles what intelligence is, but because it keeps reappearing at the points where AI communities renegotiate what counts as a justified claim.



LA MACCHINA MUTEVOLE E L'UOMO
A margine dell'Enciclica *Magnifica Humanitas*

Gianluca Giannini
gianning@unina.it

1. ***Dalla creatura al processo*** **2.** ***AI tra potere e responsabilità***
3. ***Dentro il Digiticene***

ABSTRACT: ***THE MUTABLE MACHINE AND THE HUMAN***
This essay examines the anthropological implications of artificial intelligence through a critical engagement with Magnifica Humanitas. Starting from a secular and co-evolutionary understanding of Sapiens, it argues that AI cannot be reduced to a neutral tool, since its architectures, datasets, metrics, and infrastructures actively shape visibility, decision-making, responsibility, and power. The essay situates this transformation within the Digiticene, an onto-technological condition in which datification, predictive systems, and SmartEcoSystems reshape human experience, attention, and judgment. Against both technological idolatry and nostalgic rejection, it claims that the question of AI is ultimately a question about forms of life, requiring literacy, institutional accountability, and a renewed ecology of attention.

KEYWORDS: Artificial Intelligence, Digiticene, Datification, SmartEcoSystems, Human Condition.

1. *Dalla creatura al processo*

Dovremmo aver raggiunto oramai uno stato di compiuto disincanto per considerare che non occorre postulare un'origine sacra per cogliere la singolarità dell'umano. Sapiens, infatti, nella sua specificità è tale e non per privilegio metafisico, ma per *casuale necessità* essendo niente più che un vivente che ha imparato a trasformare la propria fragilità in legame, il proprio limite in linguaggio, la propria sovraesposizione in cooperazione.

* Professore Ordinario di Etica e Intelligenza Artificiale presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Senza grande tema di smentita, viste le straordinarie acquisizioni delle scienze coeve anche in fatto di *lògoi* su *ànthropos*, è più che plausibile assumere l'umano come un percorso la cui traiettoria, neanche troppo lunga e sicuramente non lineare, nient'altro è se non una storia co-evolutiva in cui biologia e cultura s'intrecciano, corpo e tecnica s'inseguono, mondi artificiosi edificati ritornano a plasmare i suoi stessi costruttori. Tant'è che ogni grande svolta tecnica non ha aggiunto solamente una serie di mezzi estranei alla dimensione originaria, ma ha sempre riscritto una postura, un ritmo, una soglia del percepibile.

La pietra scheggiata e l'aratro, la stampa e l'elettricità, non hanno mutato semplicemente ciò che facciamo ma, in maniera decisamente più significativa, hanno costituito il transitorio punto di caduta e, correlativamente, le basi di riavvio per altri nostri precari e instabili processi di realificazione per far-mondo e, appunto, renderlo accessibile e praticabile per noi.

Ogni volta il reale, per potersi dare, nell'ottica della nostra strategia persistentiva *del* Lògos e *nel* Lògos, ha richiesto plastiche grammatiche operative, ovvero modi per temporaneamente stabilizzare l'instabile mondo esterno, di rendere accessibile e abitabile l'indistinto originario. E tali grammatiche operative, indefettibilmente, hanno mutato le nostre condizioni relazionali con il Mondo Esterno (che diviene tale, per noi, proprio perché frutto della nostra specifica capacità di far-Realtà come *un* Mondo) e, correlativamente, hanno costantemente trasfigurato i motivi strutturali della nostra condizione quale condizione di per-esistenza.

Oggi, nell'epoca della cosiddetta Rivoluzione/Transizione Digitale questa dinamica, che evidentemente non ha potuto conoscere soluzione di continuità, si palesa con un'intensità che non ha precedenti giacché incide, in maniera oramai evidente, sull'infrastruttura complessiva del pensare, del ricordare, del decidere etc., ovvero sull'intelaiatura profonda della nostra capacità realificativa.

Per cogliere appieno questa svolta vale la pena di ripercorrerne, sia pure per cenni, la genesi. L'Antropocene, l'epoca in cui l'attività umana è

diventata la principale forza di modificazione geologica e climatica del pianeta, non ha conosciuto una qualche inaspettata forma di arresto o sospensione ma, semmai, s'è evoluto in un'ulteriore fase, meno rumorosa ma non meno irreversibile.

A partire dagli anni Cinquanta del XX secolo, infatti, le infrastrutture dell'informazione, e cioè cavi, satelliti, protocolli, Data Center, reti, sono divenute progressivamente e inesorabilmente parte costitutiva del paesaggio terrestre, e proprio in questo passaggio si è consumato un vero e proprio snodo-soglia che ha comportato non più semplice mediazione con il mondo esterno, ma manomissione e riscrittura organica dei suoi stessi tessuti per ancora far-Realtà come *un* Mondo per noi, ma in forma assolutamente inedita. Da qui il terreno di germinazione di quelli che sono gli SmartEcoSystem, ecosistemi simbolico-informazionali che non si limitano a rappresentare una realtà, ma la riconfigurano, la rendono operativa, la pre-orientano.

È questo l'orizzonte che si può indicare come Digiticene, ovvero una nuova fase antropologica che non sta a dire un semplice marcatore cronologico o un'etichetta da spot, ma un ambiente totale, un ecosistema ontologico e culturale emergente che avvolge e compenetra ogni aspetto della nostra esistenza.

Di fatto, è la nuova condizione esistenziale all'interno della quale le coordinate che definiscono l'umano, e cioè la soggettività individuale e collettiva, i meccanismi della memoria e dell'oblio, la percezione e l'organizzazione del tempo e dello spazio, la natura del lavoro e della creatività, le forme della comunicazione e le pratiche della cura, vengono radicalmente rinegoziate e riconfigurate.

In questa condizione epocale, le tecnologie digitali non sono fattori esterni, accessori meramente funzionali o strumenti neutri a nostra disposizione, ma hanno trasceso tale ruolo, evolvendosi in ambiente, matrice, habitat e nicchie vitali. La nostra esistenza non si svolge più semplicemente con il Digitale, ma intrinsecamente nel Digitale. E ogni ambiente di tal tipo esercita una pressione selettiva, determinando quali

forme di vita, quali idee, quali pratiche possono attecchire, svilupparsi e prosperare e quali, al contrario, sono destinate a declinare, a marginalizzarsi o a estinguersi[1].

Il Digiticene, ovvero questa epoca qua in cui il Digitale e l'Intelligenza Artificiale ci si presentano non come meri strumenti a disposizione giacché strutturalmente *condizioni di possibilità*, svela che gli spazi antropici non sono più semplicemente *corredati* da supporti artificiali funzionali, ma si qualificano come veri e propri ambienti operativi in cui i nostri Device non sono più un *fuori* che impariamo a usare, ma un *dentro* che usiamo e ci usa, nel senso preciso in cui predispongono opzioni, selezionano visibilità, anticipano scelte, correggono errori prima ancora che compaiano.

Nel Digiticene, quindi, l'insieme delle opzioni visibili tende a coincidere con l'insieme del possibile e il possibile, sempre più spesso, arriva come Output, cioè come risultato di Database, Ranking, modelli, Pipeline che trasformano il reale, riordinandolo e riconfigurandolo costantemente, in una sequenza trattabile e restituibile.

2. *AI tra potere e responsabilità*

Mi sembra di poter dire che in questa scena appena abbozzata abbia fatto il suo legittimo ingresso l'Enciclica papale *Magnifica Humanitas*. In special guisa il Capitolo 3, *Tecnica e dominio*, in cui Leone XIV ha estroflesso una diagnosi sulla condizione umana attuale nel solco, e ovviamente, di una tradizione specifica, quella del magistero sociale cattolico che, indi, fruisce di categorie interpretative sue proprie, divergenti sempre più dalle scienze coeve.

Ragion per cui, per chi non parte dalla fideistica premessa creaturale, la lettura non può che essere onesta intellettualmente e,

[1] Per un'analisi più dettagliata e approfondita mi sia consentito rinviare a G. Giannini, *Dentro il Digiticene. Cartografie della condizione onto-tecnologica di Sapiens*, Meltemi, Milano 2026, in particolar modo i capp. I e II, pp. 21-63.

nell'assumere la radicale divergenza, neppure predisporsi a fingere di colmarla con qualche acrobazia speculativa.

L'Enciclica fonda infatti la peculiarità (e grandezza… e già su questo una prima problematica distanza) dell'umano nella relazione con Dio e nella Grazia. Una prospettiva filosofica che pretende, scientificamente, di essere pensiero critico sul proprio tempo e nel proprio tempo, come si diceva, non può che invece ripartire ogni volta da un angolo di visuale diametralmente opposto, in ragione del quale il vivente storico in co-evoluzione Sapiens è un animale cognitivo che ha costruito nel tempo, attraverso pressione selettiva e accumulo culturale e trasformismo biologico finanche, capacità simboliche, relazionali e riflessive.

Non creatura, quindi, ma processualità ibridativa necessariamente aperta.

Non dignità ricevuta per Grazia, ma dignità emergente dall'intreccio di biologia, linguaggio e storia.

Questa differenza radicale, si badi bene, non rende inutile il confronto ma, anzi, lo restituisce come esigente e proprio in questo decisivo snodo epocale. Ciò significa, in prima istanza, prendere sul serio le convergenze senza opacizzare e/o neutralizzare le distanze e, dunque e in seconda battuta, lasciare che gli argomenti mostrino la loro forza anche fuori dall'orizzonte teologico che li ha prodotti.

Una prima forma di confluenza può essere ad esempio formulata senza alcuna timidezza e/o ambiguità allorquando Leone XIV sostiene che «non possiamo considerare l'AI moralmente neutra» giacché, come «ogni artefatto tecnico porta con sé scelte e priorità: ciò che misura, ciò che ignora, ciò che ottimizza e il modo in cui classifica persone e situazioni»[2].

Si tratta di riconoscerne e assumerne il tratto circostanziato e nel rilanciare che ogni sistema porta con sé scelte inscritte nei dati che lo hanno formato, nelle metriche che ne hanno guidato l'ottimizzazione,

[2] Leone XIV, *Magnifica Humanitas. Lettera Enciclica sulla custodia della persona umana nel tempo dell'intelligenza artificiale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2026, n. 104, pp. 110-111.

nell'architettura che ne ha strutturato la risposta, nel focalizzare la questione centrale. E cioè che la neutralità è un mito comodo, perché fa evaporare ogni possibile accezione di responsabilità, poiché se lo strumento è neutro, la negligenza, l'imperizia, l'errore e lo sbaglio, stanno sempre fuori, nella migliore delle ipotesi, nel singolo uso.

Gli artefatti tecnici non sono invece fogli bianchi.

Dire che un sistema è neutro equivale a dire che una mappa è asettica, eppure ogni mappa è la proiezione di un complesso di decisioni a monte che hanno significato far emergere ciò che conta e ciò che scompare, che cosa viene messo al centro e che cosa resta in periferia. Nel Digiticene questa mappa non solo non resta cartacea, bensì opera in tempo reale, producendo selezioni, visibilità e plausibilità, e cioè forme della realtà. Anche quando l'AI non vuole nulla, ottimizza qualcosa, e ciò che ottimizza diventa criterio di realtà operativa.

Ma la non neutralità, tuttavia, costituisce solo un primo livello di correlazione. Il secondo, forse più crudo, attiene proprio la struttura del potere che sottende *le promesse dell'AI*. L'Enciclica ha infatti il merito di esplicitare in maniera netta, e dunque senza la timidezza talvolta riscontrabile nei *laici* mezzi di comunicazione di massa, che il controllo di piattaforme, infrastrutture, dati e capacità di calcolo è in mano a grandi attori economici e tecnologici e «quando un potere di tale portata si concentra in poche mani, tende a farsi opaco e a sfuggire al controllo pubblico, e cresce il rischio di uno sviluppo distorto»[3].

Qui, com'è chiaro, non si tratta di una recriminazione anti-mercato da parte del Pontefice, bensì di una prima chiara esplicitazione di una vera e propria forma di scissione in ragione della quale ciò che ordina l'esperienza non coincide più con ciò che la rappresenta politicamente.

La scena del potere non è più soltanto lo Stato, o qualsivoglia dimensione di vivere associato fondata sulla connettiva condivisione di motivi esistenziali storicamente costruiti, bensì la piattaforma che decide

[3] *Ibid.*, n. 95, p. 103.

condizioni di accesso, regole di visibilità, opportunità economiche e, spesso, perfino le grammatiche della relazione.

Quel che è da intendersi con Digiticene è anche questa scissione quotidiana, giacché la struttura del Digitale è concentrativa, ovvero pochi Data Center, pochi modelli fondazionali, pochi canali di distribuzione, pochi Standard che diventano lingua franca.

Com'è del tutto evidente, l'asimmetria che ne deriva non è soltanto economica e/o politica, bensì epistemica, poiché chi controlla modelli e infrastrutture decide, in larga misura, che cosa è plausibile, che cosa è pertinente, che cosa merita attenzione. E nel Digiticene l'attenzione non è un dettaglio psicologico, giacché costituisce indefettibilmente la moneta di scambio del reale.

È proprio a questo livello che la questione diventa antropologica in senso forte. Accortamente l'Enciclica descrive i sistemi contemporanei con un'espressione che merita di essere presa sul serio, e cioè quella in virtù della quale i modelli sono più *coltivati* che *costruiti* tant'è che «gli sviluppatori non ne progettano ogni dettaglio, bensì creano un'architettura sulla quale l'AI *cresce*»[4].

Il termine *coltivati* non è un vezzo, sposta difatti la metafora dall'officina al campo, ovvero dice che oggi l'ingegnere non controlla ogni singolo passaggio come controllerebbe un meccanismo, ma prepara un ambiente di addestramento, una *dieta* di dati, una funzione obiettivo e lascia che il sistema si conformi per adattamento statistico.

Il risultato è certamente efficace, tuttavia opaco quantomeno per struttura.

E qui vale la pena di essere precisi sul significato di opacità in detto contesto, perché non si tratta di una qualche macchinazione di poteri occulti bensì, e propriamente, di un effetto strutturale. Un modello profondo, in altri termini, è opaco perché ha milioni o miliardi di parametri, così come una piattaforma è opaca perché è un sistema di

[4] *Ibid*., n. 98, p. 105.

microservizi e di scandagli in movimento, e una rete è opaca perché è globale e dinamica.

L'opacità, indefettibilmente, è una caratteristica della scala, e la scala è la proprietà dominante del Digiticene.

Risulta evidente, allora, che qui la responsabilità non può essere ridotta a un gesto individuale, ma diventa responsabilità di catena, responsabilità di processo e per questo tende progressivamente a sfumare.

Su questo punto, sia chiaro, qualsiasi sia la matrice etica di riferimento, il concetto di responsabilità non sta a designare un mero e vuoto slogan per rassicurare cattive coscienze ma s'impone, alla base e in termini infrastrutturali, quale vera e propria esigenza istituzionale e, dunque, tale da porsi nell'ottica di chiarire chi decide, chi risponde, chi può correggere, chi può ricorrere.

Accortamente, e in quest'ottica anche, la descrizione dell'AI, nel testo, evita un errore tipico del dibattito pubblico, ovvero l'antropomorfismo. I sistemi imitano alcune funzioni dell'intelligenza umana, ma «non vivono un'esperienza, non possiedono un corpo, non attraversano gioia e dolore, non maturano nella relazione»[5].

Questo passaggio non serve a schiacciare la macchina mutevole.

Tutt'altro.

È funzionale a non destituire l'umano, perché se la scena digitale rende simulabile la relazione, replicabile la parola, imitabile l'empatia, il rischio non è soltanto confondere un Output con una voce, ma letteralmente perdere l'attrito della relazione reale, cioè l'esposizione a un altro che non è ottimizzabile e non è prevedibile.

Nel Digiticene la tentazione è sostituire l'altro con una figura che risponde sempre, che non contraddice, che non chiede tempo, che non impone silenzi. Ma la relazione umana non è una chat ben riuscita, è un

[5] *Ibid.*, n. 99, p. 106.

incontro che modifica, e che talvolta ferisce, e che proprio per questo forma.

Qui si apre forse la zona più inquietante in qualche modo cifrata da Leone XIV, ovvero la forma contemporanea dello scarto.

3. *Dentro il Digiticene*

L'Enciclica avverte infatti che affidare a un algoritmo il potere di selezionare chi merita e chi no, significa ridefinire i confini delle possibilità umane e che, perciò, in tale dinamica processuale «l'ingiustizia si fa silenziosa»[6].

In questa chiave di lettura, è proprio l'aggettivo *silenzioso* a essere decisivo, giacché il potere cambia forma, ovvero dall'atto contestabile alla procedura scalabile, dal volto del decisore al parametro del modello, dal conflitto visibile alla frizione invisibile.

Nel Digiticene, dunque, l'ingiustizia (anche e soprattutto quella sociale) può diventare by design, e cioè non per intenzione esplicita, ma quale portato di inerzia di metriche che ottimizzano efficienza e riducono la persona a traccia, e la traccia a destino.

Il punto, allora, non è dire che l'AI discrimina sempre assumendo una stolta postura tecnofobica e reazionaria per assunto, bensì cogliere sino in fondo che può farlo senza che qualcuno se ne accorga, e che può farlo con l'aura dell'oggettività.

E qui, a ben rifletterci, la forma del danno è radicalmente nuova transitando dalla violenza palese alla sistematicità del filtro.

Questo è un punto in cui la diagnosi del Digiticene fornisce una lente precisa laddove nella nuova condizione onto-tecnologica di Sapiens, la realtà tende a diventare il risultato di Pipeline quale modo concreto, concretissimo, con cui servizi, interfacce e processi decisionali vengono costruiti: raccolta, pulizia, normalizzazione, addestramento, validazione, deployment, monitoraggio, aggiornamento. Un modello in produzione

[6] Cfr. *ibid.*, n. 103, p. 110.

non è una cosa bensì un processo *in fieri* che produce mondo, perché il suo Output entra in raccomandazioni, filtri, generazioni, graduatorie, e torna sul reale come norma di fatto.

Per questo, nel Digiticene, il reale tende a diventare versionato e più che vero o falso, *semplicemente* aggiornato o superato; più che stabile o instabile, *unicamente* compatibile o fuori distribuzione.

C'è un altro livello, forse il più tipicamente digiticenico, che merita di essere nominato con chiarezza ed è quello che attiene la trasformazione del reale in linguaggio computazionale e, insieme, la trasformazione del dato in ambiente.

Datificare significa piegare il mondo esterno in codici, renderlo discretizzabile, confrontabile, correlabile, ma nel Digiticene la datificazione non resta fuori di noi come archivio, ma ritorna come datizzazione, cioè come incidenza continua del dato sul vivente. Il dato, aggiornato senza soluzione di continuità, non descrive soltanto ciò che facciamo, bensì modula e scandisce ciò che tenderemo a fare.

Su questo bisogna essere oltremodo netti. La datificazione non è mera operazione fotografico-rappresentativa in linguaggi computazionali ma è, invece, un'operazione di montaggio-smontaggio e riassemblaggio continui. Taglia il continuo in unità maneggiabili, stabilisce criteri di equivalenza, impone griglie di rilevanza, seleziona ciò che merita di essere visto perché merita di essere calcolato. I continui processi di datificazione predispongono letteralmente il mondo esterno e lo rendono Data-Ready, lo riscrivono in guisa tale che possa entrare in catene di elaborazione, in Pipeline di acquisizione, conservazione, inferenza e restituzione.

Ma se la datificazione riguarda soprattutto la piegatura del fuori, c'è parallelamente un secondo movimento, più sottile e più intrusivo, che riguarda noi. Il movimento della datizzazione, che non coincide con il nitido e naturale atto di produrre dati su di noi, è il modo in cui il dato organico, una volta catturato e messo in circolo dentro un qualsivoglia Ecosistema Antropico Digitale, supera livelli crescenti di incidenza fino a divenire intrinsecamente trasfigurativo.

Il dato non resta traccia, ma diventa ambiente.

Non resta memoria, bensì diventa criterio.

Non resta mera registrazione, diventa piuttosto una forma continua di micro-orientamento.

Ora il punto è cruciale giacché la datizzazione non opera con grandi e roboanti fratture, ma con una torsione accumulativa, poiché il dato che muta di continuo ritorna su di noi come forza che ci riposiziona mentre viviamo. Ciò che viene misurato ritorna come ciò che va ottimizzato, ciò che viene comparato ritorna come ciò che va adeguato, ciò che viene previsto ritorna come ciò che naturalmente accadrà.

Non è una trasformazione spettacolosa e rumorosa ma è, per certi versi, una sorta di gentile correzione, apparentemente benefica, spesso impercettibile. Riduce attriti, suggerisce, ordina priorità, modula tempi e attenzioni, ricompensa alcune traiettorie e ne rende improbabili altre. E nel farlo, senza dichiararlo, sposta le coordinate del possibile, di ciò che desideriamo, di ciò che scegliamo, di ciò che ripetiamo.

Datificazione e datizzazione, distintivamente sovrapponibili e sovrapposte in un tutt'uno, fissano dunque il tratto decisivo dell'attuale realificazione.

Da un lato, infatti, il mondo viene reso computabile e dunque governabile attraverso la sua conversione in dato; dall'altro, l'umano viene reso continuamente corrispondente-adattivo ai propri dati, come se dovesse costantemente coincidere con la propria proiezione informazionale.

La datificazione riguarda il mondo come oggetto di traducibilità, laddove la datizzazione riguarda l'umano come soggetto di corrispondenza, cioè come figura che viene progressivamente agganciata e riagganciata ai propri tracciati.

E per cui, non siamo solo descritti, siamo letteralmente ri-sintonizzati.

È in questo esatto avvitamento che prende forma la nuova condizione dell'umano con la quale si confronta Leone XIV, opponendovi

il tradizionale calco stazionario metafisico articolato nella categoria di *sacra vita da custodire*, nuova condizione umana che, invece, a rigore dovremmo intendere e appellare come InfoSapiens.

InfoSapiens che non sta a dire di una qualche suggestiva etichetta per dire in maniera affettata l'uomo digitale, ma la figura di un nuovo soggetto agente (al solito storico e storicizzabile) che non utilizza *sic et simpliciter* il digitale, bensì è totalmente un Soggetto Agente Digitale, immerso e co-determinato da reticoli informazionali che operano come dispositivi di soggettivazione e selezione dell'attenzione.

InfoSapiens che è il prodotto e, al tempo stesso, l'infaticabile produttore di questa nuova ecologia cognitiva, con mente ibridata e in costante co-evoluzione con dispositivi intelligenti, corpo mappato e tracciato, memoria distribuita, identità moltiplicata in profili.

È in questo senso – autentico punto di non ritorno rispetto a una divergenza di interpretazione con l'Enciclica che non potrà mai trovare composizione alcuna, come pure si diceva in apertura – che la co-evoluzione assume una forma nuova, poiché la soggettività viene lentamente risintonizzata da correlazioni e previsioni che agiscono a un livello pressocché impercettibile.

Qui appare un altro tratto decisivo, quello della *correzione* continua, fatto di Autocorrect, suggerimenti grammaticali, filtri che perfezionano immagini, Nudging di interfaccia che rettifica comportamenti, e che però produce un mondo in cui l'errore diventa meno visibile perché viene rettificato prima di apparire.

Ma l'errore, storicamente, è stato luogo di apprendimento anche per la nostra Specie. Se l'errore scompare, scompare una parte della formazione. E la formazione, nel Digiticene, non è un capitolo separato, costituisce invece la linea di continuità che decide, potrà decidere, se la potenza tecnica genererà adulti capaci di giudizio o *utenti perfetti*, cioè eterodiretti.

Un ultimo fondamentale aspetto resta però estraneo all'analisi di Leone XIV, quello relativo agli SmartEcoSystem, ovvero il nuovo modo

dello Spazio Antropico in cui infrastrutture, protocolli e modelli diventano l'ambiente vitale anche della vita sociale.

Lo SmartEcoSystem non è solo un insieme di servizi, bensì è un ecosistema stratificato fatto di Layer fisico, Layer logico, Layer semantico, nuova (e inedita) forma e capacità di spazio in cui biodiversità e resilienza vengono tradotte in latenza, Throughput, ridondanza, e persino l'equilibrio diventa compatibilità operativa.

Il Digiticene, allora, non riguarda solo l'AI come applicazione, concerne piuttosto la configurazione complessiva di un mondo che si lascia riscrivere e rappresentare come informazione e che, riconfigurato in tal guisa, cambia struttura per noi nei termini in cui si fa, anche e soprattutto, *nicchia vitale* sempre più ospitale per una forma di agentività che abbiamo voluto originariamente, qualitativamente e quantitativamente, di gran lunga più efficace di noi.

Di fatto, quando parliamo di AI dovremmo preliminarmente esser consapevoli di aver destruttarato e ristrutturato il mondo esterno sì come una-Realtà per noi e dunque quale Mondo Esterno ma, correlativamente, anche per un altro attore sintagmatico che, anzi, in tale tipo di spazio-ambiente è a suo perfetto agio.

Per questo, anche quando l'Enciclica chiede di non idolatrare né demonizzare gli strumenti e di governarli a partire da un punto fermo, è quasi costretta a toccare, nonostante il mancato sviluppo sulla complessità degli Ecosistemi Digitali, un nervo vitale del Digiticene, ovvero quello in conseguenza del quale l'ambiente digitale è trasparente finché funziona. Lo si vede solo quando manca. Ci si accorge della rete quando cade, del Cloud quando non risponde, del modello quando sbaglia. Il resto del tempo l'ambiente è trasparente, e la trasparenza, questo tipo di invisibilità, è la sua forza ontologica giacché permette immersione.

Ma proprio perché permette immersione, impone (imporrebbe) discernimento invocando istituzioni capaci di renderlo visibile quando serve, cioè prima che la sua invisibilità diventi dominio.

Ma la capacità del discernimento è sempre più impresa ardua, perché in questa logica descritta, il circuito anticipatorio assume un ruolo decisivo, facendo sottilmente scivolare nell'atrofia persino l'attitudine critica.

Sotto questo profilo non serve evocare scenari apocalittici, è sufficiente prestare una pur minima attenzione al quotidiano in cui, ad esempio, la ricerca predittiva che completa una frase, il suggerimento di testo che anticipa un'intenzione, la correzione automatica che sostituisce una parola, sono micro-anticipi che, sommati, producono un linguaggio che non è più soltanto espressione ma, nella migliore delle ipotesi, co-produzione.

Nel caso dei modelli generativi, questa co-produzione si amplifica e il lavoro simbolico dell'umano viene attraversato da una nuova forma di automazione, quella del simbolico.

Ciò non sta a dire che il simbolico diventi meccanismo, ma significa che il simbolico diventa trattabile come sequenza e distribuzione, entrando nel dominio del calcolo. Nel Digiticene, così, non c'è soltanto digitalizzazione della comunicazione ma, com'è ovvio, computazione del senso e questo, indefettibilmente, implica una metamorfosi dell'atto critico-interpretativo tant'è che non sta più soltanto a significare *attribuire significato*, ma anche valutare Output, distinguere versioni, scegliere tra generazioni, gestire incertezza probabilistica.

Questa trasformazione ha una conseguenza che spesso resta fuori dal dibattito, e cioè che la competenza ICT è divenuta progressivamente abilità epistemica. Capire che un modello genera per probabilità, che una risposta non è vera ma plausibile, che un Output dipende da Prompt e contesto, che un sistema è sensibile a Bias di addestramento e a distribuzioni dei dati, implica già una trasvalutazione epistemica.

Qui la moralizzazione a buon mercato, l'etica da etichetta, non ha presa giacché s'impone un'alfabetizzazione multilivello. E l'Enciclica di Leone XIV, pur da una prospettiva diversa, riconosce lo stesso punto

quando parla di educazione e igiene dell'attenzione[7]. È un passaggio importante, perché nomina ciò che spesso è sottovalutato, e cioè che l'ambiente digitale non cambia solo ciò che sappiamo, cambia come sappiamo. E ciò che cambia come sappiamo, cambia inevitabilmente il chi siamo.

Da qui, evidentemente, la questione della disumanizzazione (dalla prospettiva di chi scrive, meglio sarebbe dire, ri-umanizzazione), che l'Enciclica formula con un lessico sorprendentemente concreto laddove chiaramente esplicita che ciò s'inscrive in una dinamica in cui e da cui le molte cose che sappiamo retroagiscono inducendo i soggetti a faticare a dare orientamento alla propria vita, incapaci di connettere informazioni e conoscenze, smarrendo l'orizzonte di senso.

Il Digiticene è un ambiente che aumenta informazione e può diminuire orientamento e questo perché l'orientamento non è un dato, bensì una pratica. Richiede tempo, attrito, verifica, memoria lunga.

C'è poi un'altra dimensione che nel Digiticene si tende a occultare, quella da cui pure s'era partiti, ovvero la materialità del digitale. La retorica dell'immateriale, del Cloud come nuvola, è una favola comoda. I sistemi di AI richiedono grandi quantità di energia e acqua, incidono sulle emissioni, consumano risorse in maniera intensiva, e si appoggiano su macchine, cavi, Data Center, infrastrutture energivore[8]. Questa materialità riannoda Digiticene e Antropocene poiché, e non sarebbe possibile altrimenti, la superficie computazionale è inscritta nella superficie biofisica del pianeta.

Anzi, è proprio questa co-appartenenza di strati a costituire il fondo su cui si è costituita e si è consolidata la nuova condizione umana.

Il digitale non è un altrove, è una fisica operativa che ha sempre la consistenza del mondo.

È a questo punto che nell'Enciclica viene introdotto un altro asse decisivo, quello relativo a comunicazione e immaginario collettivo,

[7] Cfr. *ibid.*, n. 146, p. 146.

[8] Cfr. *ibid.*, n. 101, pp. 108-109.

allorquando è ricordato che la comunicazione non è solo trasmissione di informazioni, ma creazione di una cultura, e che chi controlla piattaforme e mezzi di comunicazione possiede una capacità notevole di incidere sull'immaginario collettivo e di proporre come desiderabile una certa visione della realtà[9].

Qui lo spunto è decisivo e consente di rilanciare che il Digiticene non è soltanto infrastruttura ma, correlativamente, produzione di desiderabile. E produzione di desiderabile significa produzione di Mondo.

Anche (e forse soprattutto) da questa consapevolezza discendono conseguenze operative, senza che il discorso debba scivolare in uno stucchevole galateo morale. Serve, ad esempio, alfabetizzazione reale, non cosmetica, ovvero trovare nuovi traccianti per imparare a distinguere plausibile e vero, Output e giudizio, raccomandazione e decisione. Così come sono necessarie istituzioni e procedure che si concretizzino in Audit indipendenti, trasparenza ragionevole, responsabilità in catena, strumenti di ricorso, governance che non sia catturata dai soli attori economici.

È necessaria, dunque, una vera e propria ecologia dell'attenzione, cioè zone di lentezza dentro l'accelerazione, non per nostalgia ma per igiene cognitiva, superfici che costituiscano, a certo modo e titolo, un argine di difesa dei modi umani di stare al mondo contro la compressione in un unico modello di ottimizzazione.

A ben pensarci, senza correre il rischio di apologie d'accatto né, di converso, di riprovazioni ideologiche, se c'è un merito indiscutibile riconducibile al testo papale non è tanto quello, di mediatica superficialità in ragione del quale si rilancia la questione-AI in termini di preoccupazione, bensì quello di far centro sul nodo antropologico strutturante la questione-AI è cioè che, evidentemente, in gioco vi è un problema di *forma di vita*.

[9] Cfr. *ibid.*, n. 136, p. 138.

Detto in altri termini, il pregio dell'Enciclica è quello di riaprire un orizzonte di riflessione condiviso davvero necessario e che fa perno sull'assunto che le forme di vita si orientano attraverso una pluralità di pratiche, istituzioni, alfabetizzazioni e declinazioni di responsabilità.

Occorre, cioè, la pazienza di comprendere che la potenza tecnica, se non custodita, governata e costantemente ricondotta a criteri co-esistentivi, non produce futuro, ma soltanto accelerazione senza direzione.



ANTIPROCREAZIONISMO POLITICO
Una proposta di revisione materialista del rigezionismo

Mauro Penoncelli
mauro.penoncelli@edu.unito.it

1. ***Una puntualizzazione terminologica***
2. ***L'estinzione graduale programmata come progetto politico antiprocreazionista***
3. ***Una prassi antiprocreazionista è possibile***
4. ***Note preliminari per un antiprocreazionismo storicamente fondato***
5. ***Estinzionismo utopistico ed estinzionismo scientifico***
6. ***Conclusione***

ABSTRACT: ***POLITICAL ANTI-PROCREATIONISM: A PROPOSAL FOR A MATERIALIST REVISION OF REJECTIONISM***
The following article is dedicated to a political critique of contemporary rejectionism. In it, I suggest that those who claim to resolve the ugliness of human existence through a project of extinguishing the very species that suffers or produces it are succumbing to an idealistic perspective, incapable of considering the internal contradictions within the species itself that prevent it from accomplishing a common project. I therefore suggest abandoning this "utopian extinctionism" in favour of a "scientific extinctionism" that embraces the teachings of Marx and Engels' historical materialism for ther development of a truly effective anti-procreationist practice. The fundamental idea that derives from such an assumption is to conceive of the transition to socialism as a condition of possibility for the realisation of any project that has "human society as a whole" as its subject, including planned gradual extinction.

KEYWORDS: Antinatalism, Extinctionism, Anti-procreationism, Rejectionism, Historical Materialism.

1. *Una puntualizzazione terminologica*

Il dibattito filosofico intorno all'antinatalismo si è speso abbondantemente anche sull'opportunità di offrire una serie di definizioni univoche dei termini centrali in questo campo di riflessione. Notevoli sono stati, in tale impresa, gli sforzi di autori come Akerma,

Laureato Magistrale in Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Torino.

Coates e Morioka, i quali tuttavia, pur proponendo ciascuno una terminologia che, singolarmente considerata, risulta del tutto coerente, non sono riusciti ad armonizzare i rispettivi lavori, anche a causa del costante sviluppo della concezione filosofica in esame. Sicché molto spesso, pur ricorrendo ai medesimi termini, ogni filosofo che se ne serve finisce con l'attribuirgli una sfumatura di significato peculiare che rischia di produrre sgradevoli fraintendimenti e incomprensioni (ad esempio, il termine "antinatalismo" ha un senso differente in ciascuno degli autori menzionati). Per evitare questo tipo di spiacevole inconveniente, ritengo opportuno offrire un preliminare chiarimento sul significato che *io* attribuirò ai principali termini che si riferiscono generalmente alla riflessione filosofica antinatalista. Accolgo, a tal proposito, l'osservazione di Ken Coates, estremamente lineare anche sul piano etimologico, secondo cui «anti-natalismo è l'espressione usata generalmente per l'essere in opposizione alla nascita. Ma si tratta di un termine troppo generico»[1]. Esso, infatti, può essere accostato anche a politiche (molto spesso discriminatorie) di controllo delle nascite, cioè a forme di «pronatalismo selettivo»[2], o alla scelta individuale di non avere figli. Risulta, dunque, più oculata la predilezione del neologismo "rigezionismo" per indicare ogni proposta antinatalista filosoficamente strutturata, ovvero incentrata sulle ragioni che determinano la propensione per quella stessa opposizione morale alla nascita di cui si è detto. "Antinatalismo", in senso tecnico, finisce quindi per denotare in questo testo una meno impegnata *lamentatio* esistenziale. Con Morioka, invece, considero l'antiprocreazionismo uno specifico approdo della filosofia rigezionista, il quale «sostiene che non dovremmo mettere al mondo bambini»[3], e che si

1 K. Coates, *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar*, First Edition Design Publishing, Sarasota 2014, pp. 189-190.

2 M. Häyry, A. Sukenick, *Antinatalism, Extinction and The End of Pro-creative Self-Corruption*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

3 M. Morioka, *What Is Antinatalism? And Other Essays: Philosophy of Life in Contemporary Society*, Tokyo Philosophy Project, Tokyo 2024, p. 12.

differenzia dall'estinzionismo come la causa dal suo (possibile) effetto. L'estinzionismo è infatti il naturale seguito dell'accettazione della norma antiprocreazionista: «l'umanità dovrebbe estinguersi smettendo di procreare»[4].

2. *L'estinzione graduale programmata come progetto politico antiprocreazionista*

Se l'estinzione di *Homo sapiens* è inscritta nelle stesse leggi biologiche che regolano la natura vivente, se l'esistenza dei suoi singoli membri è estremamente negativa *per loro* e se non si ha una giustificazione adeguata a perpetuarla, allora non solo procreare è (*prima facie*) sbagliato, ma potrebbe addirittura essere moralmente doveroso estinguersi *il prima possibile*, per evitare le sofferenze dell'esistenza al maggior numero di individui potenziali futuri. Questa la conclusione che parrebbe scaturire dalla proposta antiprocreazionista, intesa quale teoria normativa che prescrive l'astensione dalla procreazione come mezzo per l'evitamento del male dell'esistenza. Essa condurrebbe, in assenza di ulteriori considerazioni, all'idea secondo la quale tutti gli esseri umani dovrebbero *immediatamente* astenersi dalla riproduzione. Cosa che è *materialmente* impossibile. In realtà, le considerazioni morali intorno all'estinzione umana non si limitano alla salvaguardia degli individui potenziali futuri elaborando ingiunzioni inattuabili, ma si scontrano con le necessità degli individui esistenti. Questo è proprio il processo che sta alla base dell'elaborazione filosofica benatariana. Benatar, pur pervenendo a conclusioni antiprocreazioniste, nel tentativo di elaborare un programma di riduzione della popolazione umana a zero, argomenta in favore di un'*estinzione graduale programmata*. Essa si caratterizza secondo tre aspetti fondamentali. Innanzitutto, si tratta di una estinzione non-riproduttiva, cioè di un'estinzione perseguita per mezzo dell'astensione dalla procreazione di individui potenziali futuri e non

4 *Ibid*.

attraverso lo sterminio degli individui esistenti. In secondo luogo, essa è volta a salvaguardare la libertà di autodeterminazione degli individui esistenti e si fonda sull'adesione al programma di estinzione proposto. In questo senso si dice "programmata". Infine, essa è *graduale*. Questo è l'aspetto che la distingue dalla conclusione strettamente logica implicata dall'antiprocreazionismo, per la quale ci dovremmo estinguere il *prima possibile*. La gradualità dell'estinzione programmata benatariana è l'aspetto più pragmatico della sua proposta, il frutto del tentativo di bilanciamento tra le aspirazioni alla genitorialità degli individui esistenti, la salvaguardia degli individui potenziali futuri dal danno dell'esistenza e la mitigazione degli aspetti negativi dati dalla progressiva diminuzione della popolazione umana (come lo smantellamento delle strutture sociali che consentono un certo grado di benessere).

Insomma, anche se (posta la validità dell'antiprocreazionismo) la cosa in assoluto migliore sarebbe un'istantanea presa di coscienza rigezionista dell'intera popolazione umana tale da condurre all'applicazione volontaria dei principi morali dell'antiprocreazionismo, nell'ottica dell'implementazione di uno scenario più plausibile, l'estinzione graduale programmata resta un'opzione *subottimale*. Si tratta di un'opzione perché, di fatto, è l'unica opzione attuabile (per quanto improbabile) che non snaturi i presupposti antiprocreazionisti da cui è ricavata e che, anzi, si proponga di fornire una soluzione *adeguata* ai problemi morali da essi sollevati. Sottolineo "adeguata" perché si potrebbe suggerire che per i problemi sollevati dall'antiprocreazionismo una "soluzione" alternativa all'estinzione umana e al tempo stesso di più facile attuazione sia lo *human enhancement*. Si tratta ad esempio di quanto sostenuto da Lo Sapio quando afferma: «Se l'obiettivo è la diminuzione della sofferenza, e non *eo ipso* l'estinzione della specie umana forse la strategia dello *human enhancement* si rivelerebbe più efficace e più realistica. Diversamente rischieremmo, per il perseguimento di un obiettivo che sappiamo già essere irrealizzabile, di gettare via l'unica

chance di riduzione della sofferenza di cui la nostra specie dispone»[5]. Tuttavia, una simile osservazione, per quanto condivisibile sul piano della realizzabilità, fuoriesce dal seminato dell'antiprocreazionismo, poiché quest'ultimo impone la cessazione della riproduzione. Pertanto, lo *human enhancement* non può costituire una soluzione *antiprocreazionista adeguata*. Ciò comunque non significa che non possa essere una soluzione *antinatalista* adeguata, laddove si intenda "antinatalismo" nel senso lato individuato da Coates che ammette anche forme di "pronatalismo selettivo". In effetti è proprio questo che intende Lo Sapio quando definisce la propria posizione una forma di «procreazionismo antinatalista»[6]. Nondimeno, l'estinzione graduale programmata rimane una soluzione subottimale, poiché l'alternativa idealmente migliore è rappresentata dall'immediata cessazione della riproduzione a livello globale. Il fine *politico* dell'antiprocreazionista, cioè l'applicazione alla realtà dei principi morali da questi riconosciuti come giusti, dovrebbe allora essere proprio l'*estinzione graduale programmata*.

3. *Una prassi antiprocreazionista è possibile*

I filosofi antiprocreazionisti che fino ad oggi si sono spesi per diffondere il pensiero rigezionista sostenendo più o meno chiaramente la prospettiva estinzionista hanno commesso due errori esiziali per la sua implementazione. Innanzitutto, essi hanno concepito il problema della riproduzione umana come un problema squisitamente etico. Lo hanno quindi analizzato astraendolo dal contesto sociale in cui la riproduzione si attua. Ciò non configura *di per sé* un errore. Ma esso diventa tale nel momento in cui l'astrazione etica, necessaria a formulare norme universali, perviene a soluzioni altrettanto astratte, cioè costituite

5 L. Lo Sapio, *Cambia la tua vita o affronta l'estinzione: introduzione a un'etica per la fine del mondo*, Tab, Roma 2022, pp. 282-283.
6 L. Lo Sapio, *Antinatalist Procreationism and Humanity's Cosmic Significance*, in «Journal of Ethics and Emerging Technologies», XXXIV, 1, 2024, p. 9.

indipendentemente dalla considerazione delle condizioni materiali in cui la scelta riproduttiva si compie: il problema della perpetuazione dell'esistenza della specie umana diventa un problema legato alle scelte compiute da *individui*. La limitazione della riflessione intorno alla riproduzione della specie al campo dell'etica ha così focalizzato l'attenzione degli antiprocreazionisti sulle scelte individuali, sminuendo il ruolo che sulla procreazione hanno quelle strutture sociali anteriori ai singoli che determinano il loro essere e, di conseguenza, anche le loro tendenze in campo morale (in generale) e riproduttivo (in particolare). Contestualmente, l'attribuzione di un'importanza eccessiva agli stili di vita dei singoli individui ha prodotto l'obnubilamento di quell'unico aspetto imprescindibile per l'attuazione del progetto di estinzione graduale programmata. La scelta relativa al proseguimento o alla cessazione dell'avventura cosmica *della nostra specie* è la scelta *della nostra specie*, cioè dell'*umanità in quanto tale*, e non può essere demandata alle preferenze di singoli individui portatori di interessi contraddittori. Fintantoché non esisterà l'*umanità come soggetto* capace di porsi dei fini che siano i fini di tutti i suoi membri, non sarà possibile né attuare una politica estinzionista né considerare una scelta l'esistenza (o la non-esistenza) di *Homo sapiens*.

Questi errori di metodo si ripercuotono poi nel merito della ricerca di una prassi antiprocreazionista efficace e rischiano di condurre nelle secche di un vuoto moralismo che mira alla realizzazione di un'azione radicalmente trasformatrice, com'è l'estinzione umana, per mezzo della mera battaglia delle idee in uno scenario socialmente, politicamente ed economicamente immutato. In questo senso, ritengo che sia imprescindibile il recupero del materialismo storico, come strumento principe non solo per la comprensione della totalità sociale odierna, ma anche e soprattutto per l'individuazione di una prassi funzionale all'intervento degli antiprocreazionisti all'interno di una simile totalità, ovvero per comprendere come solo la trasformazione delle condizioni

materiali di esistenza degli esseri umani possa condurre al trionfo di un'istanza etica inconciliabile con esse per come attualmente si danno.

4. *Note preliminari per un antiprocreazionismo storicamente fondato*

L'idea fondamentale da cui prende il via la mia riflessione è che l'adozione di una certa postura morale, così come la più ampia tendenza etica all'interno di una società, sia da imputare (in ultima analisi) ai mutamenti materiali delle condizioni di esistenza degli esseri umani che la incarnano. Ciò vale su due livelli: rispetto al piano delle caratteristiche strutturali e contingenti dell'esistenza umana, un loro mutamento contribuisce a rendere empiricamente fondata o infondata una certa concezione morale (ad esempio, l'assenza di qualunque forma di dolore renderebbe l'antiprocreazionismo una posizione insostenibile); rispetto al piano delle norme morali che emergono dal modo di esistenza dell'essere umano, lo stesso mutamento potrebbe comportare una trasformazione delle inclinazioni etiche che spingono a considerare adeguata o meno, intuitiva o meno ciascuna norma (ad esempio, l'intuitività dell'ingiunzione *primum non nocere* alla base dell'antinatalismo benatariano potrebbe essere scalzata da imperativi differenti in un mondo privo di sofferenze). In generale, è il grado di sviluppo della società umana, unitamente alle caratteristiche di ciascun individuo che la compone a determinare l'adeguatezza di un'impostazione etica. Ciò significa non solo, e non tanto, che in ogni momento dello sviluppo storico è più o meno probabile che si imponga una specifica tendenza o inclinazione etica all'interno della società, ma anche, e soprattutto, che non si può prescindere dalla dinamica storica di evoluzione dell'essere umano e della sua società se si vuole individuare un metodo adeguato alla diffusione su scala globale di una determinata impostazione etica (in questo caso l'antiprocreazionismo). Chiunque prescinda dal processo storico nel suo tentativo di intervento sulla realtà sociale per l'attualizzazione di un'istanza etica che considera valida universalmente è per ciò stesso destinato all'isolamento e alla totale inefficacia.

4.1. *Akerma contro Marx ed Engels*

L'esempio paradigmatico di proposta teorica condannata all'inefficacia per il rifiuto del materialismo storico è fornito da Karim Akerma. Il suo rigezionismo, infatti, consiste innanzitutto nel rigettare la critica sociale marxista in quanto incapace, sinora, di condurre l'umanità all'Eden promesso del socialismo. Non solo, oltre al suo presunto fallimento storico, il marxismo dovrebbe fare anche i conti con la propria incapacità di cogliere l'inemendabilità della «*conditio* in/umana»[7] che attanaglierebbe l'uomo anche in una società senza classi liberata dal capitale, poiché «le repugnanti caratteristiche dell'esistenza sono strutturali a quest'ultima e non sono cose che sono capitate a questa o quella persona in particolare, o che sono legate a un sistema politico specifico»[8]. L'ultimo aspetto sottolineato è certamente incontestabile o, almeno, lo è per chi (come me) giunge all'antinatalismo attraverso la constatazione di elementi inemendabilmente negativi propri della vita umana in quanto tale (dolore, morte, assenza di senso). La condizione (in)umana è, come vuole Benatar, "difficile" proprio perché alla sua dimensione strutturalmente negativa non ci si può sottrarre attraverso un miglioramento materiale, né sul piano individuale (*human enhancement*) né sul piano sociale (edificazione del socialismo). Ciò, tuttavia, non dovrebbe condurre a un rifiuto *in toto* del materialismo storico, dacché non vi è alcuna implicazione logica che dalla negatività strutturale dell'esistenza umana conduca a sostenere l'inadeguatezza di una teoria che illustra le modalità attraverso le quali, *sole*, *è possibile* (e non certo) giungere alla trasformazione della società umana, gettando le basi per un radicale mutamento etico. In altre parole, Akerma getta il bambino con l'acqua sporca. Pur di evidenziare l'eccessivo ottimismo di Marx ed Engels per l'avvenire dell'umanità, egli rifiuta con la loro critica sociale anche l'acquisizione di quella teoria che, meglio di altre, tenta la via della

[7] K. Akerma, *Antinatalism: a handbook* (2017), tr. ing. Epubli 2021, pp. 129-130.
[8] *Ibid*.

costruzione di quei presupposti materiali che potrebbero essere funzionali alla realizzazione dell'estinzione umana via astensione dalla procreazione, obiettivo dichiarato dello stesso Akerma.

L'approdo di questo rifiuto dovrebbe essere un «antinatalismo come risultato di un processo di apprendimento da parte della *società umana come un tutto*»[9], cioè un antinatalismo che affondi le proprie radici nella dinamica di progressivo disincanto illuministico che coglierebbe, sebbene non sia dato sapere come, l'intera umanità allorquando essa abbia conosciuto sé stessa nel suo divenire storico. Ne risulterebbe così un «antinatalismo storicamente informato»[10], ovvero una postura morale antiprocreazionista che (con un'apparente necessità morale) coglierebbe chiunque fosse in grado di riconoscere il «fallimento della specie»[11]. In questi termini si esprime Akerma collegando il dovere antiprocreazionista alla prova storica dell'incapacità politica e morale degli esseri umani:

> Di una cosa, a quanto pare, possiamo essere certi: il "periodo di prova" della specie umana è ormai completamente scaduto. Scaduto perché non abbiamo ancora dimostrato di essere in grado di trovare un modo per applicare tutte quelle ricchezze intellettuali e materiali che – insieme a tutte le sofferenze – la nostra millenaria storia di specie ha accumulato in modo utile e vantaggioso per tutti. […]
>
> L'esperimento della "continuazione della storia dell'umanità" – che ha coinvolto molti miliardi di esseri umani – si è rivelato un fallimento troppe volte (sotto forma di queste rotture civili) perché sia ragionevole portarlo avanti. E chiunque sostenga, alla luce del corso della storia fino ad oggi, che questo esperimento debba essere portato avanti, accetta e condona necessariamente che il passato e il presente, che sono stati fonte di dolore e orrore

[9] *Ibid*., p. 43.
[10] *Ibid*., p. 41.
[11] *Ibid*., p. 207.

> insopportabili per miliardi di esseri umani, debbano protrarsi nel futuro.
>
> La valutazione che oggi, dopo la scadenza di questo periodo di prova, dobbiamo dare a noi stessi è la seguente: ritiriamoci, di comune accordo, dal corso del mondo; abbandoniamo il nostro servizio alla specie e salutiamo un'esistenza senza esseri umani con i nostri migliori auguri affinché non produca mai più fallimenti come noi[12].

Il primo problema che salta all'occhio riguarda il rapporto tra l'inettitudine umana e la possibilità di una sua redenzione etica per mezzo del "ritiro di comune accordo dal corso del mondo". Affinché una simile azione di auto-soppressione volontaria possa realizzarsi in piena armonia, Akerma dovrebbe sanare in qualche modo la contraddizione che si pone tra il costante fallimento dell'umanità nella sua parabola storica, che illumina sull'irrecuperabilità etica di tutti gli individui della nostra specie, e la praticabilità *sic stantibus rebus* dell'estinzione programmata, essendo quest'ultima la dimostrazione della realizzazione del dovere morale più alto dal punto di vista dello stesso Akerma, quello antiprocreazionista. In altri termini, non si capisce come un'umanità incapace di collettivizzare i mezzi di produzione senza spargere il sangue di milioni di persone, possa invece riconoscere di punto in bianco questa sua stessa incapacità e procedere, in preda allo sconforto per la sua limitatezza morale e politica, ad attuare il progetto moralmente e politicamente più impegnativo che si possa concepire: la propria stessa estinzione. Avrebbe allora ragione Marco Maurizi quando afferma: «L'estinzionismo è una sciocchezza assoluta perché assurdo da un punto di vista squisitamente logico. Se l'uomo potesse giungere alla consapevolezza collettiva della propria malvagità radicale e decidere di autoestinguersi, dimostrerebbe con ciò di poter raggiungere un livello morale tale da mettere in questione quella malvagità: sarebbe in effetti

[12] *Ibid.*, p. 493.

l'animale più altruista visto sulla faccia della terra! Dunque delle due l'una: o si pensa che l'uomo possa accelerare coscientemente la propria estinzione (e allora a maggior ragione si deve pensare che egli è in grado di compiere gesta etiche di ben altra portata), oppure no (e allora il movimento per l'estinzione volontaria è privo di senso»[13]. Di certo io non ritengo l'estinzionismo *tout court* una "sciocchezza assoluta", ma concordo con Maurizi in una simile valutazione dell'estinzionismo misantropico, cioè in generale degli argomenti misantropici per l'antiprocreazionismo, nella misura in cui si pongono in contraddizione con le loro stesse premesse: l'impossibilità materiale della realizzazione del compito morale massimamente alto, del fine etico più altruistico.

L'errore di cui è affetto il ragionamento di Akerma deriva, a mio avviso, da due elementi principali tra loro strettamente connessi. Il primo è l'interpretazione scorretta dell'informazione storica a disposizione. I ripetuti fallimenti nel tentativo di realizzare l'"utopia" socialista non possono essere considerati un fallimento *tout court* del marxismo, poiché il marxismo sia in senso teorico che pratico non è riducibile alle esperienze del cosiddetto "socialismo reale" rievocate da Akerma. Il secondo elemento consiste, invece, nella confusione tra i *soggetti* coinvolti, da un lato, nel processo storico erroneamente interpretato e, dall'altro, nel progetto di estinzione graduale programmata. Mentre il tradimento delle aspirazioni del proletariato e con esso le altre brutture descritte da Akerma furono le nefaste conseguenze del prevalere degli interessi di *una specifica classe* (o casta) all'interno di *una società di classe* (o in cui le classi non erano del tutto scomparse), il compito dell'estinzione programmata viene demandato a un *soggetto unitario* che in tale (o tali) società di fatto non esiste, proprio a causa del mancato passaggio storico alla *società senza classi* vaticinata dal marxismo. Ciò significa che mentre ad aver fallito non è l'intera specie ma parte di essa, ovvero determinate

[13] M. Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Nova Logos, Aprilia 2011, p. 27.

classi (o caste), si pretende che la *società di classe* nella sua interezza, comprese le classi storicamente non colpevoli delle brutture elencate, riconosca la propria incapacità politica e morale e decida di comune accordo, nella misura in cui le classi portatrici di interessi contrastanti possono accordarsi (e le brutture elencate bastino come dimostrazione dell'assenza di una tale possibilità), di porre fine alla propria esistenza. Insomma, per Akerma un soggetto inesistente dovrebbe riconoscere la necessità della propria non-esistenza sulla base dell'altrui incapacità di portarlo all'esistenza e procedere ad auto-sopprimersi per mezzo di un programma di estinzione.

L'informazione storica a sua disposizione dovrebbe aiutare Akerma a concludere che la sua proposta morale non potrà avere seguito dal punto di vista pratico a meno che essa non venga letta attraverso le lenti del materialismo storico, cioè come incedere (in un processo di alterne vicende di avanzamento e regresso) della lotta di classe. In tal senso, entro un orizzonte storico marxianamente inteso si potrebbe concepire la soluzione antiprocreazionista come rinviabile a un futuro in cui si sia finalmente costituita l'*umanità come soggetto*, presupposto necessario affinché esso possa agire in quanto tale. Paradossalmente Akerma sembra cogliere questa alternativa proprio in un passo in cui critica la cecità del marxismo circa la "*conditio* in/umana":

> La questione se gli esseri umani debbano esistere, o perché dovremmo esistere in generale, è il "punto cieco" di tutte le critiche al modo di produzione capitalistico – un modo di produzione che tende a rendere superflui gli esseri umani. D'altra parte, forse solo in una società che avesse realizzato il principio marxiano del comunismo pienamente sviluppato, in cui ciascuno darebbe secondo le proprie capacità e riceverebbe secondo i propri bisogni, gli esseri umani potrebbero finalmente

> godere del tempo libero necessario per affrontare la questione se gli esseri umani debbano esistere o meno[14].

Akerma qui riconosce l'elemento centrale della *possibilità* di autodeterminazione dell'umanità come soggetto unitario che solo la realizzazione del comunismo (cioè la soppressione delle classi e delle loro sovrastrutture) garantirebbe agli esseri umani. Tuttavia, egli perde l'aspetto a ciò complementare e forse, tra i due, il più importante della lezione marxista, ovvero la *necessità* del superamento della società divisa in classi per l'apertura di tale *possibilità*, per il costituirsi stesso dell'umanità come soggetto unitario. Ciò ovviamente non sarebbe condizione sufficiente per l'attuazione del programma estinzionista, ma risulterebbe in ogni caso imprescindibile e costituirebbe motivo di una speranza fondata per il mutamento di inclinazioni etiche altrimenti difficilmente emendabili, poiché legate agli interessi delle classi che ne sono portatrici. È, infatti, esattamente questo, cioè l'influsso degli interessi di classe nell'istituzionalizzazione della morale, l'insegnamento del materialismo storico in relazione all'evoluzione dell'etica:

> […] ogni teoria morale sinora esistita è, in ultima analisi, il risultato della condizione economica della società di quel tempo. E come la società si è mossa sinora sul piano degli antagonismi di classe, così la morale è stata sempre una morale di classe; o ha giustificato il dominio e gli interessi della classe dominante, o, diventata la classe oppressa sufficientemente forte, ha rappresentato la rivolta contro questo dominio e gli interessi futuri degli oppressi. Che così all'ingrosso si sia avuto un progresso tanto per la morale quanto per tutti gli altri rami della conoscenza umana, è cosa su cui non è possibile nessun dubbio. Ma non abbiamo ancora superato la morale di classe. Una morale che superi gli antagonismi delle classi e le loro sopravvivenze nel pensiero, una morale veramente umana è possibile solo a un

[14] K. Akerma, *op. cit.*, p. 125.

> livello sociale in cui gli antagonismi delle classi non solo siano superati, ma siano anche dimenticati per la prassi della vita[15].

Una morale veramente umana, dice Engels, può realizzarsi solo laddove l'umanità si sia costituita in quanto tale, solo all'interno di una società senza classi. Se, dunque, l'antiprocreazionismo su cui si fonda il progetto estinzionista è, per sua stessa natura, una morale umana in questo senso precipuo, cioè una morale che per attualizzarsi necessita dell'umanità come soggetto unitario; se solo uno stravolgimento della società può consentire il mutamento radicale della morale, aprendo uno spiraglio alla diffusione della teoria e della prassi antiprocreazionista; e se, ancora, il passaggio dal capitalismo al socialismo configura «il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà»[16] poiché in tal modo «le forze obiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini stessi»[17]; allora gli antiprocreazionisti dovrebbero accogliere il materialismo storico e la sua "esortazione" a una lotta per la costruzione di una società senza classi come presupposto per la diffusione di un'etica nuova.

In direzione diametralmente opposta si muove, invece, la proposta di Akerma, che vi è ragione di definire meramente *antinatalista*. Essa si presenta, infatti, più come una forma di *lamentatio* universale per la "*conditio* in/umana" in cui ha il sopravvento la considerazione del passato (nefasto), che come un progetto politico di liberazione collettiva, nel quale acquisisca maggior peso la proiezione verso il futuro (più o meno radioso che sia). Da questo punto di vista l'antinatalismo di Akerma potrebbe essere considerato la rielaborazione di quella "apologetica indiretta" del modo di produzione capitalistico che Lukács imputava a Schopenhauer:

> Mentre l'apologetica diretta si preoccupa di nascondere, di contestare in modo sofistico, di far sparire le contraddizioni del

[15] F. Engels, *Antidühring* (1878), tr. it. Editori Riuniti, Roma 1968, p. 100.
[16] *Ibid*., p. 302.
[17] *Ibid*.

> sistema capitalistico, l'apologetica indiretta prende le mosse proprio da queste contraddizioni, ne riconosce l'effettiva esistenza e l'impossibilità di negarle come dato di fatto, ma ne dà un'interpretazione che – nonostante tutto questo – torna a vantaggio della conservazione del capitalismo. Mentre l'apologetica diretta s'ingegna di presentare il capitalismo come il migliore degli ordinamenti, come la vetta suprema e definitiva dell'evoluzione dell'umanità, l'apologetica indiretta mette in rilievo senza riguardo i lati cattivi e gli orrori del capitalismo, ma afferma che essi non sono proprietà specifiche del capitalismo, ma della vita umana, dell'esistenza in generale. Ne consegue necessariamente che la lotta contro questi mali appare fin dal principio non solo come vana, ma come qualcosa di assurdo, come un tentativo di distruggere l'essenza stessa dell'uomo[18].

Il pessimismo di Akerma è in effetti «anzitutto giustificazione filosofica dell'assurdità di ogni attività politica»[19]. Egli, infatti, seppur giunga ad affermare che «nella logica del capitalismo si nasconde non solo un mondo completamente disumano ma addirittura in-umano»[20], comunque si focalizza sulla a-storicità del male dell'esistenza. Non è un caso che ritenga le caratteristiche ripugnanti dell'esistenza umana strutturali e «non legate a un sistema politico specifico»[21].

Pertanto, l'antinatalismo di Akerma, per quanto "storicamente informato", non può assurgere al ruolo di guida teorica per l'attuazione di una prassi antiprocreazionista conseguente, cioè volta alla realizzazione del compito politico dell'estinzione graduale programmata, in quanto non avanza alcun progetto di trasformazione del reale, ma si limita al suo totale rifiuto.

---

[18] G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2011, vol. I, pp. 205-206.
[19] *Ibid*., p. 207.
[20] K. Akerma, *op. cit.*, p. 118.
[21] *Ibid*., pp. 129-130.

4.2. *Antiprocreazionismo metafisico e antiprocreazionismo politico*

Per identificare le posizioni rigezioniste analoghe a quelle espresse da Akerma, potrebbe essere opportuno il ricorso a una terminologia già utilizzata da Marco Maurizi nel campo dell'etica animale. Nel suo confronto con l'antispecismo classico, Maurizi distingue tra un "antispecismo metafisico", rappresentato da Singer e Regan, e un "antispecismo politico" da lui stesso avanzato. La differenza centrale tra queste due prospettive consiste rispettivamente nel rifiuto o nell'applicazione del materialismo storico di Marx ed Engels. Gli antispecisti metafisici considerano l'asservimento degli animali da parte dell'uomo come il prodotto di una forma ideologica astorica, Lo Specismo, sicché la soluzione (errata) al dominio sugli animali si ridurrebbe alla persuasione etica di chi ancora non condivide la prospettiva antispecista in quanto affetto da "Specismo". Al contrario, l'antispecismo politico considera tale dominio come fenomeno strutturale, prodotto da specifici rapporti sociali e modi di produzione. Pertanto, anche la liberazione animale passa per la trasformazione della società, nella misura in cui è il mutamento della prassi degli esseri umani che ne comporta il mutamento ideologico e la predisposizione etica. In questa prospettiva, lo specismo, da causa dello sfruttamento animale, si riduce a sua mera giustificazione «*non è affatto vero che noi sfruttiamo gli animali perché li consideriamo inferiori, piuttosto li consideriamo inferiori perché li sfruttiamo*»[22]. Se è lo sfruttamento degli animali la causa delle nostre specifiche inclinazioni etiche (maggioritarie) nei loro confronti, solo la costruzione di una società che non si fondi sullo sfruttamento, né degli animali non-umani né di quelli umani, può costituire il presupposto per un cambiamento radicale in tale ambito e non viceversa. Analogamente, ritengo che solo la trasformazione radicale di una società caratterizzata dalla *prassi* natalista e da inclinazioni etiche che la promuovono, fungendo da giustificazione a posteriori della prassi medesima, renderebbe *possibile* un cambiamento

[22] M. Maurizi, *op. cit.*, p. 23.

altrettanto radicale nella sfera dell'etica e una conseguente diffusione della *prassi* antiprocreazionista. Una simile concezione, dunque, potrebbe essere coerentemente denominata *antiprocreazionismo politico*, a sottolineare la rottura con quelle forme di "antiprocreazionismo metafisico" che disconoscono o ignorano la rilevanza della dimensione politica nel processo di trasformazione della morale e, contestualmente, nella realizzazione degli obiettivi che la loro stessa morale impone.

Non si sbaglia, se si fanno rientrare *tutti* i filosofi rigezionisti sin qui considerati all'interno di quest'ultima categoria. La loro considerazione della dimensione politica è minima e, tutt'al più, si limita al riconoscimento (anche in questo caso morale) dell'illegittimità della pratica antiprocreazionista qualora si attualizzasse per mezzo di un'imposizione autoritaria o di un'azione che dovesse ledere la libertà di autodeterminazione individuale. Inoltre, la richiesta e l'annessa ricerca di una prassi antiprocreazionista, per quanto presente in alcuni autori, non sono mai all'altezza degli obiettivi che vengono posti e dimostrano lo scollamento tra aspirazione etica ed effettiva praticabilità *unanime* delle norme che da siffatta aspirazione derivano, cioè dimostrano le tendenze idealiste o "metafisiche" degli stessi autori. In questa sezione intendo soffermarmi su due filosofi rigezionisti in particolare: Sarah Dierna e Ken Coates.

La riflessione di Dierna si innesta sull'osservazione, imprescindibile per il tentativo di fondare una prassi antiprocreazionista, secondo cui, in una storia umana costellata da organizzazioni politicamente attive nel superamento delle varie forme di sofferenza che caratterizzano il percorso storico della nostra specie, non è mai esistito alcun movimento che si battesse contro il male dell'esistenza. L'assenza di una simile organizzazione, così come l'incapacità di riconoscere il *lato oscuro* (*dark side*) della specie umana, sarebbe da imputare a quello che Dierna denomina *paradigma antropocentrico*. Tale «diseguaglianza solamente

ideologica»[23] avrebbe «portato l'animalità umana a pensarsi diversa e separata dall'animalità non umana»[24], spingendola sino al punto di concepire la natura e gli altri animali come «delle risorse disponibili per la soddisfazione dei propri interessi»[25]. Come si può notare, la ricostruzione di Dierna è viziata da un ribaltamento idealistico e coincide, precisamente, con la visione errata che Maurizi attribuisce agli antispecisti metafisici. Per Dierna non è l'addomesticazione degli animali ad aver contribuito alla creazione di forme ideologiche che giustificassero tali prassi, ma l'esatto opposto:

> La presunzione antropocentrica ha reso quindi possibile gli allevamenti intensivi, lo sfruttamento degli animali in laboratorio e tutte le altre efferatezze […]. Avere attribuito agli animali una natura meccanica, organica e non coscenzialistica ha portato a credere che negli animali non sia presente il portato di dolore e di sofferenza che invece accompagna le vite umane. Si tratta di un errore categoriale che ha avuto e continua ad avere conseguenze assai gravi[26].

Buona parte degli sforzi di Maurizi sono invece diretti a ristabilire il primato materialistico della prassi umana sull'ideale, del modo di produzione sul modo di giustificazione:

> mentre l'antispecismo storico definisce lo specismo come la conseguenza dell'azione *storica* di assoggettamento degli animali da parte dell'uomo (assoggettamento che solo in seguito viene giustificato in nome di una presunta "superiorità" della nostra specie), lo specismo metafisico definisce lo specismo la causa *sovrastorica* di questo assoggettamento (ovvero l'"uomo ha dominato gli altri animali perché si sentiva superiore")[27].

[23] S. Dierna, *È il nascere che non ci voleva*, Mimesis, Milano-Udine 2025, p. 305.
[24] *Ibid*.
[25] *Ibid*.
[26] *Ibid*., p. 318.
[27] M. Maurizi, *op. cit.*, p. 42.

Il "virus culturale" di cui sopra sarebbe responsabile di quel problema che accomuna le prospettive rigezioniste filantropica e misantropica: «l'impossibilità per l'umano di pensare un mondo senza di lui»[28]. Più precisamente, Dierna crede «che il paradigma antropocentrico abbia contribuito ad alimentare presunzione e generazione, pericolo e distruzione»[29] spingendo all'estremo quell'istinto «intrinseco a tutta la specie»[30], quel *lato oscuro* proprio dell'istinto di sopravvivenza che «l'animale umano»[31] avrebbe esteso «dando a se stesso il primato di specie più distruttiva»[32]. Ma se è il paradigma antropocentrico la causa fondamentale dei mali più grandi che affliggono l'esistenza delle varie specie senzienti e in particolare della specie umana, allora «la politica antinatalista passa per il superamento del paradigma antropocentrico»[33]. Che Dierna pensi al paradigma antropocentrico come a un tratto squisitamente culturale è suffragato da un passaggio in cui chiarisce che l'antropocentrismo è *anteriore* alla prassi umana che lo incarna (cosa che conferma anche la correttezza di includere Dierna nel campo degli "antiprocreazionisti metafisici", oltre che degli antispecisti metafisici): «L'errore antropocentrico sta *all'inizio* di tanta distruzione. La presunzione di *credersi* il centro del mondo e di essere il suo scopo rappresenta infatti il paradigma su cui poggiano gran parte dei comportamenti umani»[34].

Per Dierna, dunque, la storia non è, come vorrebbero Marx ed Engels, lotta di classe, ma passaggio di paradigma culturale in paradigma culturale allorquando si riconosca l'immoralità del precedente. Occorre, quindi, operare una trasformazione culturale "dall'alto" che, mutando il

[28] S. Dierna, *op. cit.*, p. 307.
[29] *Ibid*., p. 310.
[30] *Ibid*., p. 304.
[31] *Ibid*.
[32] *Ibid*.
[33] *Ibid*., p. 309.
[34] *Ibid*., p. 310.

paradigma dominante, mostri la verità del rigezionismo e garantisca l'accettazione universale delle conclusioni antiprocreazioniste: «Il *paradigma ontocentrico* o oltreumano […] serve […] come luogo in cui l'Antinatalismo può essere teoreticamente fondato; come *premessa per una prassi più consapevole* che riconosce l'errore della vita e lo corregge. Se si rimane troppo presi da sé, se si fatica a capire che senza di noi il mondo non è nient'affatto impensabile bensì continua a essere, sarà più difficile anche soltanto ipotizzare di ridurre la nostra specie fino a cancellarla del tutto»[35]. È lecito domandarsi in cosa dovrebbe consistere il superamento dell'antropocentrismo prospettato da Dierna e, con esso, la realizzazione delle premesse necessarie allo sviluppo di una prassi antiprocreazionista. Anche sotto questo rispetto vale quanto detto per Akerma. Non si tratta di un lavoro di trasformazione politica, economica e sociale, bensì della conoscenza autoriflessiva dell'essere umano, inteso astoricamente nella sua dimensione di ente vulnerabile (in quanto esistente):

> Il cambiamento deve dunque passare da un mutamento valoriale ed etico interno all'uomo, al suo modo di concepirsi e di sentirsi parte della natura. Tale cambiamento dovrà inevitabilmente condurre l'umano a una riappropriazione totale di sé, dei suoi limiti esistenziali e del limite ontologico. […] Conoscersi diventa quindi un'occasione di salvezza per l'umanità che si affranca dal suo destino[36].

In questo sta l'intellettualismo etico di Dierna, cioè nella convinzione che la diffusione di una certa verità etica, quella rigezionista, naturalmente conduca al mutamento di un intero impianto culturale, il paradigma antropocentrico, senza il bisogno di altre trasformazioni di sorta. Le argomentazioni antiprocreazioniste sarebbero la miglior speranza per l'affrancamento dell'umanità dal suo destino, quantunque il

[35] *Ibid.*, p. 337.
[36] *Ibid.*, pp. 338-339.

suo *lato oscuro* inemendabile sembrerebbe impedirne la diffusione globale.

Di tutt'altro avviso è Coates che, proprio come Dierna, individua nell'impegno squisitamente culturale la fondamentale prassi antiprocreazionista, sebbene il suo lavoro abbia il pregio di dare a tal proposito delle indicazioni concrete. Egli sostiene che, di primaria importanza per lo sviluppo della teoria e della pratica rigezionista, siano la scrittura e la diffusione di opere centrate su tali argomenti e la più stretta connessione tra persone anche geograficamente distanti che, facilitata dal progresso dei mezzi di comunicazione (in particolare di Internet), consente la formazione di gruppi rigezionisti riconosciuti. Di certo Coates fa un passo in più di Dierna poiché, recuperando la prospettiva storica di Hartmann, inserisce questo processo di diffusione delle idee rigezioniste all'interno di un contesto dinamico, in cui la trasformazione della dimensione culturale è provocata dalle conquiste materiali dell'umanità: non solo secolarizzazione e istruzione, ma anche globalizzazione e sviluppo delle vie di comunicazione e, in generale, di quelle che Marx chiamerebbe forze produttive. Coates, tuttavia, proprio come Hartmann non coglie l'insegnamento del materialismo storico e, pertanto, non comprende la centralità del modo di produzione nella determinazione del processo storico, la sua influenza sullo sviluppo delle forze produttive e, soprattutto, il legame tra le tendenze etiche che meglio si adeguano all'ideologia dominante e l'esistenza di una specifica classe dominante che ha tutto l'interesse di giustificare tale ideologia per il mantenimento del modo di produzione che la avvantaggia. Coates, cioè, sottovaluta il ruolo giocato dagli interessi contraddittori delle diverse classi nella diffusione di specifiche inclinazioni etiche e, nella fattispecie, nella diffusione delle idee rigezioniste. Ma essa è invece fondamentale perché proprio nell'esistenza di classi contrapposte sta l'inconciliabilità degli interessi dei diversi soggetti collettivi esistenti. Interessi che, *sic stantibus rebus*, non possono essere in alcun modo armonizzati nel progetto unitario di estinzione programmata della specie, tanto più se

l'interesse della classe dominante dello specifico modo di produzione ad oggi globalmente diffuso (quello capitalistico) consiste in un'estrazione del plusvalore che può avvenire *solo se esiste* una classe di lavoratori sfruttata. Perché l'estinzione programmata di *Homo sapiens* possa essere attuata, dunque, non basta né la fondazione di un «Istituto o Associazione di rigezionisti»[37] né una «rivista online o una newsletter»[38]. Questi accorgimenti possono sicuramente essere funzionali per la propaganda delle idee, ma non possono sostituirsi alla realizzazione delle basi materiali per il loro accoglimento, vale a dire, al lavoro per la creazione di una società senza classi, una *società umana come un tutto*. Questo è esattamente il lavoro di cui ritengo si debba incaricare quell'impostazione teorica che ho denominato "antiprocreazionismo politico". Attraverso l'acquisizione del materialismo storico, l'antiprocreazionismo politico dovrebbe evitare le secche dell'idealismo, proponendo una prassi non solo concreta né concreta nel solo senso di immediatamente riscontrabile nell'agito del singolo individuo (come può essere l'astensione dalla procreazione *hic et nunc*, la stesura di una rivista rigezionista o la redazione di una newsletter), ma soprattutto *efficace in ordine agli obiettivi che persegue*. Il «miglioramento del mondo»[39] forse «rappresenta un'impresa molto più utopistica della semplice decisione di non procreare»[40] e in tal senso non è una soluzione facile al male dell'esistenza. Ciononostante resta l'unica vera soluzione se il problema è rappresentato dall'esistenza stessa.

5. *Estinzionismo utopistico ed estinzionismo scientifico*

Gli antiprocreazionisti metafisici prendono talvolta in considerazione *en passant* la divisione in classi della società capitalistica, ma come i socialisti

[37] K. Coates, *op. cit.*, p. 186.
[38] *Ibid*.
[39] K. Akerma, *op. cit.*, p. 376.
[40] *Ibid*.

utopisti con cui polemizzarono Marx ed Engels, rifiutando l'inserimento della propria prospettiva di trasformazione della realtà all'interno di un processo storico diveniente caratterizzato dalle contraddizioni tra i diversi gruppi sociali, considerano il proletariato esclusivamente come insieme di persone che stanno peggio di altre: «per loro il proletariato esiste, infatti, solo da questa prospettiva di classe che soffre di più»[41]. Non solo, «costoro credono di essere ben al di sopra di qualsiasi contrapposizione di classe. Vogliono migliorare la condizione di vita di tutti i membri della società, anche dei meglio situati. Si appellano dunque continuamente a tutta la società senza distinzioni, anzi, di preferenza, alla classe dominante […]. Rifiutano quindi ogni azione politica, in particolare ogni azione rivoluzionaria, vogliono raggiungere la loro meta per via pacifica e tentano di aprire la strada al nuovo vangelo sociale con piccoli esperimenti, che naturalmente falliscono, con la forza dell'esempio»[42]. L'analogia con i socialisti utopisti non potrebbe essere più calzante. In effetti, la mancata individuazione di uno specifico soggetto sociale che possa assumersi il compito politico dell'estinzione programmata o, meglio, il mancato riconoscimento dell'assenza *in atto* di quel soggetto sociale che *solo* possa assumersi tale compito (la *società umana come un tutto*), comporta il costante riferimento anacronistico (e per questo idealista) a "tutta la società senza distinzioni" da parte degli antiprocreazionisti metafisici, affinché questa ne riconosca le specifiche istanze e si mobiliti per la loro realizzazione. Un simile appello, però, in una società caratterizzata dalla divisione in classi risulta del tutto inefficace perché, in quanto lanciato dal pulpito della cattedra, finisce per essere rivolto solamente "alla classe dominante", dacché a essa soltanto (soprattutto se si escludono i paesi a capitalismo avanzato) sono garantiti i canali per l'accesso alle università, centro propulsore del rigezionismo in questa fase storica (nonché a tutti quei presupposti materiali che

[41] K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista* (1848), tr. it. Feltrinelli, Milano 2024, pp. 46-47.
[42] *Ibid*.

faciliterebbero la diffusione dell'antiprocreazionismo, come contraccezione e aborto liberi e gratuiti, assenza di ingerenze religiose nelle scelte private, etc.). E tuttavia, è irragionevole pensare che il paziente insegnamento universitario, unitamente alla "forza dell'esempio" costituita da libri, podcast e riviste online rigezioniste possa "aprire la strada al nuovo vangelo sociale". Esistono, infatti, specifiche tendenze *materiali* e *ideologiche* all'interno della società capitalistica che impediscono l'affermarsi dell'antiprocreazionismo sul piano morale e, di conseguenza, del progetto estinzionista a livello politico. Solo la loro conoscenza può aprire le porte a una forma di *estinzionismo scientifico* capace di superare l'utopismo degli antiprocreazionisti metafisici.

5.1. *Tendenze pro-nataliste nella società capitalista*

Le specifiche condizioni di esistenza all'interno della società capitalista producono tendenze etiche tra loro contrastanti. Da una parte, gli aspetti più negativi di questa specifica conformazione sociale (ipersfruttamento dei lavoratori, oppressione e sterminio degli animali, perpetrazione di genocidi) potrebbero promuovere un diffuso sentimento di simpatia nei confronti delle posizioni antiprocreazioniste e, allo stesso tempo, alimentare un più generico senso di altruismo e di empatia nei confronti dei sofferenti, funzionale alla propagazione di quelle posture morali che sono presupposto dell'antiprocreazionismo stesso (come l'ingiunzione normativa *primum non nocere*); dall'altra, un modo di produzione, com'è quello capitalistico, incentrato sul profitto di pochi a scapito del benessere dei più, promuove un'ideologia incentrata sulla competizione e sull'egoismo che senza dubbio contrasta con l'inclinazione morale fortemente altruistica alla base dell'antiprocreazionismo. E tuttavia esistono delle tendenze *ideologiche* e, soprattutto, *materiali* che impediscono l'universalizzazione dell'antiprocreazionismo e, di conseguenza, del progetto politico estinzionista, in quanto contrarie e non funzionali ai circuiti della specifica società esistente, la società capitalista.

Oltre alle forti pulsioni biologiche verso la riproduzione che, al pari di ogni specie animale, possediamo, come esseri umani immersi in uno specifico ambiente sociale e culturale siamo sottoposti a forti stimoli esterni, i quali, per costume, abitudine ed etica, ci *impongono* un peculiare atteggiamento in materia di procreazione. Questo il presupposto dal quale parte lo sviluppo di quello che Matti Häyry e Amanda Sukenick considerano un nuovo argomento per l'antinatalismo. Nel tentativo di fornire un nuovo strumento ai pensatori rigezionisti e agli attivisti antiprocreazionisti contro l'incedere dell'ideologia pro-natalista, i due filosofi tentano di elaborare una strategia argomentativa che riesca a superare le presunte problematicità in cui incorrono gli argomenti più noti. In quest'ottica, Häyry e Sukenick sostengono che l'imposizione che i genitori attuano nei confronti della propria prole non è "pre-concepimento" ma "post-natale", poiché avviene attraverso un'educazione che parte dalle stesse azioni compiute dai genitori (riproduzione inclusa). Questa imposizione si ha, dunque, allorquando i riproduttori, al fine di giustificare il loro agito in quanto tali (la procreazione), costruiscono una narrazione che glorifica la genitorialità medesima come suprema aspirazione del genere umano. Una simile narrazione finirebbe per limitare, se introiettata, la futura autonomia dei bambini impedendo loro di prendere decisioni del tutto libere da ingerenze culturali e sociali esterne rispetto alla continuazione o all'interruzione del ciclo riproduttivo. Con le stesse parole di Häyry e Sukenick:

> Nulla di ciò che viene insegnato ai bambini dovrebbe chiudere definitivamente le porte a diverse visioni del mondo, idee o ideologie. Il diritto del bambino a un futuro aperto può essere inteso in modo radicale, liberale o moderato, ma l'essenza rimane la stessa. Sarebbe sbagliato educare i bambini in modo tale che, da adolescenti o adulti, non abbiano alcuna possibilità di scelta in ciò in cui credono o a cui si impegnano. In realtà, non si tratterebbe di educazione, ma di indottrinamento illegittimo, manipolazione e lavaggio del cervello. […] La nostra argomentazione basata sull'imposizione postnatale è che i

> pronatalisti commettono un errore morale sostenendo il codice dell'"onora i tuoi genitori" e il conseguente divieto di modi alternativi di pensare alla vita e alla riproduzione[43].

Esistono, a mio avviso, due ordini di problemi con questo tipo di riflessione. Nel merito ritengo che l'argomento dell'imposizione sia del tutto incapace di condurre a una conclusione antiprocreazionista perché, seppur sia vero che la maggior parte degli esseri umani, per il semplice fatto di essere figli di qualcuno, nel venire all'esistenza in un certo senso "normalizza" l'atto della riproduzione (dacché si tratta dell'azione attraverso la quale si è portati all'esistenza proprio da coloro i quali si è inclini a considerare un esempio), è vero anche che entro certi limiti siamo "liberi" di aderire all'antiprocreazionismo se le argomentazioni di questo tipo ci convincono di più. Ma soprattutto, il tipo di "imposizione" individuata non è diversa da tutta una serie di "imposizioni" che i genitori attuano nei confronti dei propri figli e che giudichiamo non solo lecite, ma sacrosante (per quanto talvolta possano essere pericolose), come ad esempio portarli a scuola in auto. Certo, si può pensare che questo tipo di imposizione sia problematica più di quanto non lo sia quella con cui la società tutta, genitori compresi, costringono i bambini a studiare, ma la problematicità non riposa sulla costrizione ad assumere un determinato atteggiamento nei confronti di un costume o un'abitudine, ma nel contenuto di tale costume o abitudine, cioè, in ultima analisi, nel grave danno che si impone a qualcuno nel portarlo all'esistenza. Pertanto, più che un argomento in favore dell'antiprocreazionismo, in generale quello di Häyry e Sukenick sembra un argomento in favore di una forma estrema di liberalismo culturale. In questo senso ritengo che possa essere annoverato tra le posizioni che ho definito proprie dell'antiprocreazionismo metafisico, in quanto si limita alla contestazione squisitamente morale di un dato di fatto riscontrabile nella società per

[43] M. Häyry, A. Sukenick, *Imposing a Lifestyle: A New Argument for Antinatalism*, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», XXXIII, 2, 2024, p. 15.

come si dà, ovvero la normalizzazione delle idee immorali del pronatalismo. Vi è dunque anche, e soprattutto, un errore di metodo nel discorso di Häyry e Sukenick. È un errore di metodo pensare che la semplice denuncia di un dato di fatto perfettamente accettato (la prassi pro-natalista) possa ritorcersi contro quello stesso dato di fatto a partire dalla persuasione di chi appunto lo accetta. Anche in questo caso siamo di fronte alla pia illusione degli antiprocreazionisti metafisici che tentano di convincere i propri avversari ideologici con la forza degli argomenti, dimenticando che esistono delle strutture materiali che nella società attuale favoriscono lo sviluppo di determinate ideologie e non di altre. A differenza di Häyry e Sukenick, occorre quindi domandarsi quali siano queste condizioni materiali dalle quali sorgono le specifiche indicazioni ideologiche che promuovono il mantenimento dello *status quo* anche al livello della riproduzione.

In un'espressione, la risposta al quesito può essere sintetizzata come segue: modo di produzione capitalistico. È, infatti, questo specifico modo di produzione che, lungi dal rendere "superfluo" l'essere umano, necessita per poter funzionare in quanto tale di "lavoro vivo", cioè di forza-lavoro umana che la classe espropriata mette a disposizione del capitalista. In sostanza, poiché il meccanismo di estrazione del plusvalore dal lavoro umano si basa sull'esistenza della classe da cui estrarlo (il proletariato) e su quella della classe "estrattrice" (la borghesia), il modo di produzione capitalistico che su tale estrazione si fonda non può darsi in assenza di lavoro umano e, dunque, di quella parte di umanità che lo rende disponibile: il proletariato. Senza il proletariato non vi può essere estrazione di plusvalore e senza estrazione di plusvalore dal proletariato non vi possono essere borghesia e capitalismo. La classe borghese, pertanto, ha tutto l'interesse di mantenere lo *status quo* in materia di esistenza della divisione in classi della società e, di conseguenza, in materia di *esistenza* delle classi *stricto sensu*. Insomma, la borghesia non è borghesia senza il proletariato e il profitto della borghesia, che costituisce il suo interesse primario in quanto borghesia, non si può dare senza

l'esistenza del proletariato. Questo fa del capitalismo un sistema sociale necessariamente pro-natalista, nonostante sia caratterizzato anche da tendenze in un certo senso anti-nataliste, come suggerisce Akerma. Akerma ritiene infatti che una fondamentale tendenza di tal fatta sia il processo di meccanizzazione che esclude progressivamente il proletariato dal processo produttivo. Tuttavia, risulta impossibile una transizione alla totale automazione della produzione in regime capitalista, poiché il profitto della borghesia si basa sull'estrazione del plusvalore dal "lavoro vivo" del proletariato, mentre le macchine giocano il ruolo meramente ancillare di strumenti che aumentano la produttività. È lo stesso Marx a chiarire questo aspetto cruciale:

> Al pari di ogni altro sviluppo della forza produttiva del lavoro esso [il macchinario] tende a ribassare il prezzo delle merci e ad accorciare la parte della giornata lavorativa che l'operaio riserba per se stesso, prolungando l'altra parte della giornata lavorativa in cui egli lavora gratuitamente per conto del capitalista. Esso è un mezzo per la produzione di plusvalore[44].

Sicché:

> il plusvalore non proviene dalle forze lavorative che il capitalista ha rimpiazzato con le macchine, ma al contrario esso proviene dalle forze lavorative occupate per tenerle in funzione[45].

Se, dunque, il plusvalore è inscindibilmente legato al pluslavoro fornito dal proletariato al capitalista, il capitalista tenderà a utilizzare qualsiasi mezzo in suo possesso per accertarsi che non venga mai meno la merce più preziosa sul mercato, la forza-lavoro dei suoi salariati. Ciò può avvenire in maniera "inconscia", cioè indipendentemente dalla volontà del capitalista, o attraverso il ricorso a specifiche misure sovrastrutturali, come sono gli incentivi materiali forniti dallo Stato allo sviluppo di una prassi pro-natalista. Nel primo caso, il grosso del lavoro viene svolto dallo

[44] K. Marx, *Il Capitale* (1867), tr. it. Newton Compton, Roma 2015, p. 276.
[45] *Ibid*., p. 301.

stesso processo di accumulazione del capitale, il quale di per sé garantisce la riproduzione sociale del proletariato attraverso la proletarizzazione della piccola borghesia dovuta al costante sviluppo delle forze produttive[46]. Nel secondo caso si ha invece un intervento diretto da parte delle sovrastrutture statuali borghesi nel mobilitare la classe proletaria anche sul piano della riproduzione attraverso una serie di specifiche azioni dirette in questo senso. Le più esplicite, in particolare nei paesi a capitalismo avanzato, sono gli incentivi economici alla procreazione, come bonus bebè, assegni familiari e sgravi fiscali per le famiglie con più figli e l'ingerenza delle istituzioni nelle scelte riproduttive dei singoli individui. Meno esplicite e indirette (poiché non toccano la dimensione materiale dell'esistenza dei procreatori) sono invece le manovre politiche sul piano ideologico. Tra le più rilevanti spiccano l'allarmismo demografico, con le roboanti parole d'ordine di "inverno demografico" e "sostituzione etnica", e la valorizzazione della famiglia "tradizionale" come nucleo sociale privilegiato. In questo senso hanno certamente ragione Häyry e Sukenick quando sostengono il predominio di una forma ideologica pro-natalista all'interno delle società a capitalismo avanzato, sebbene non riescano a individuarne le cause profonde, cioè l'esistenza di classi contrapposte. Pertanto, un programma politico che miri alla soppressione dell'intera umanità e di tutte le classi che ne fanno parte, dovrebbe prendere in considerazione questo aspetto, ovvero che non è possibile alcuna soppressione delle classi (tutte le classi) se non attraverso il passaggio a un sistema sociale il cui scopo precipuo sia la *loro* abolizione, poiché è materialmente impossibile giungere a tale soppressione generalizzata in un mondo dominato dalla riproduzione delle classi in quanto tali e dalla presenza di interessi oggettivamente divergenti e contrapposti (tra i quali spicca quello della borghesia acché le classi si riproducano). Non è dunque possibile alcuna prassi politica comune all'interno di un sistema

[46] K. Marx, *Discorso sul libero scambio* (1848), tr. it. Derive Approdi, Roma 2002, pp. 35-36.

oggettivamente contraddittorio, tanto meno lo è una prassi antiprocreazionista.

5.2. *Il socialismo come condizione di possibilità dell'estinzione graduale programmata*

Di prassi antiprocreazionista si può parlare compiutamente solo allorquando si siano aboliti gli interessi contrapposti, anche in termini riproduttivi, delle varie classi che compongono la società capitalista. Ciò significa, come ho già anticipato, che una vera e propria prassi antiprocreazionista può essere implementata solo dopo l'abolizione delle classi in quanto tali, cioè solo con il superamento del sistema capitalista e l'instaurazione di un nuovo tipo di società organizzata su basi socialiste. La *necessità storica* di questo superamento, è bene ripeterlo, va ricondotta ai due elementi propri della società capitalista che, su tutti gli altri, impediscono il compiersi di una politica estinzionista. In primo luogo, l'assenza di quel soggetto che solo può organizzare e dirigere l'estinzione graduale programmata, ovvero la *società umana come un tutto* priva di distinzioni di classe. In secondo luogo e in maniera complementare, la presenza nella società capitalista dello specifico interesse di una classe, la borghesia, al mantenimento dello *status quo* anche in termini riproduttivi (riproduzione delle classi).

La realizzazione dell'estinzione graduale programmata, tuttavia, non sottostà ad alcuna forma di *necessità metafisica*. Essa infatti non è, a differenza della sua controparte biologica, l'esito certo del percorso evolutivo della nostra specie, né rappresenta il portato di leggi storiche ineludibili. Ciò significa che la costruzione del socialismo *può* garantire i presupposti per l'attualizzazione di una prassi antiprocreazionista e, dunque, per il compimento del progetto estinzionista. Ma nulla ci assicura che proprio questo *sarà* l'esito effettivo della costruzione del socialismo. Le potenzialità aperte da una società senza classi sono del tutto imprevedibili, ma è possibile, in termini speculativi, anticipare degli eventuali esiti alternativi poste determinate condizioni.

Se si accetta il materialismo storico, si deve riconoscere che «la morale è un prodotto dello sviluppo sociale; che essa non ha niente di invariabile; che serve gli interessi della società; che tali interessi sono contraddittori; che la morale ha, più di qualsiasi altra forma ideologica, un carattere classista»[47]. Ciò implica che solo la trasformazione della società e l'abbattimento di quella classe (la borghesia) che possiede uno specifico interesse nella riproduzione delle classi in quanto tali possono aprire a una riedificazione della morale su basi nuove e universali, possono rappresentare il punto di partenza per la diffusione di una morale contraria alla riproduzione perché priva di interessi (*di classe*) in questo senso. Il tratto universalistico della morale antiprocreazionista che si andrebbe così diffondendo potrebbe essere mutuato, nel passaggio al socialismo, dalla tendenza all'universalizzazione della propria morale da parte del proletariato, il soggetto protagonista di questa transizione politica, economica e sociale, in opposizione all'egoismo strutturale della logica del profitto capitalista e all'eguaglianza meramente formale predicata dalle leggi degli Stati borghesi. Il trionfo del proletariato sarebbe il trionfo della sua morale universale e dell'eguaglianza reale di tutti gli esseri umani. Ciò comunque non impedirebbe l'ipotetico sviluppo di tendenze contrarie all'antiprocreazionismo anche nella nuova società. Espansione della tutela morale a tutti gli esseri umani esistenti (con l'universalizzazione del principio dell'eguaglianza tra gli uomini) non significa, infatti, *ipso facto* espansione della tutela morale anche a soggetti non esistenti. Come nel caso della liberazione animale, la difesa degli interessi degli individui potenziali futuri non può essere assunta che da un *soggetto altro* rispetto a quello i cui interessi si intendono difendere. L'animale non-umano non può organizzarsi contro lo sfruttamento che subisce dalla società umana e, pertanto, necessita dell'essere umano per la propria liberazione. Analogamente, l'individuo potenziale futuro, in

[47] L. Trotsky, *La loro morale e la nostra* (1938), tr. it. Nuove Edizioni Internazionali, Milano 1995, p. 54.

quanto non-esistente *in atto*, non può far valere attivamente il proprio interesse a non venire all'esistenza, di contro all'esistenza di individui che, molto probabilmente, manterranno anche in una società radicalmente diversa da quella attuale il loro istintuale interesse alla genitorialità. Quest'ultimo aspetto complica ulteriormente l'espansione della salvaguardia morale a soggetti altri dall'umanità *in atto*, poiché è sempre assente il soggetto verso il quale la nuova morale altruistica e solidale, liberata dall'egoismo strutturale del capitalismo, dovrebbe dirigersi. Di più, la trasformazione radicale della società potrebbe comportare, con il grande miglioramento delle condizioni materiali di esistenza degli esseri umani, la conseguente trasformazione delle intuizioni morali più diffuse, al punto da provocare uno stravolgimento delle predisposizioni etiche e delle norme morali che da esse discendono. Detto altrimenti, l'intuitività di gran parte dei presupposti dai quali muove l'antiprocreazionismo potrebbe essere scalzata da altre considerazioni morali ritenute ora maggiormente rilevanti a fronte di una rinnovata analisi empirica dell'esistenza. Sicché la centralità di cui ora gode l'ingiunzione *primum non nocere*, potrebbe essere progressivamente marginalizzata in favore di una più grande attenzione al perseguimento dei beni, cosa che rischierebbe di inficiare il progetto antiprocreazionista. Ma è esattamente questo il punto. Il socialismo, di per sé, non garantisce l'attuazione dell'estinzione graduale programmata. E, tuttavia, rappresenta la sola speranza per l'implementazione di una prassi morale conseguente che altrimenti rimarrebbe mera testimonianza moralistica, mero idealismo inconcludente.

6. *Conclusione*

Una revisione materialistica del rigezionismo deve fornire gli strumenti adatti alla comprensione delle condizioni di possibilità per la sua implementazione pratica, allorché si siano valutate convincenti le sue argomentazioni. In questo lavoro si è dunque tentato di fondare il progetto politico estinzionista nel divenire reale della società umana, attraverso

l'adozione del *materialismo storico* quale strumento privilegiato non solo per la reinterpretazione teorica dell'intero impianto antiprocreazionista, ma anche e soprattutto per lo sviluppo di una *prassi rigezionista efficace*. In quest'ultima direzione si muove la pretesa, propria di chi scrive, di aprire una strada per la costruzione di un *antiprocreazionismo politico* che, in opposizione alle varie declinazioni idealistiche e talvolta esplicitamente misantropiche del rigezionismo, sappia riconoscere la classe che *sola* porta in seno la possibilità di un'esplicazione compiuta del progetto estinzionista nella storia. Gli antiprocreazionisti potrebbero ignorare la dimensione storica della morale, ma la morale di cui si fanno portatori continuerà a risentire della lotta di classe che la storia plasma. Anche l'estinzione graduale programmata, in quanto espressione di una specifica morale, non può che essere il frutto della lotta di classe e il posto degli antiprocreazionisti politici in questa lotta è al fianco del proletariato.



MANIFESTO PER UNA TECNOSCIENZA *CRIP*

Aimi Hamraie, Kelly Fritsch
ahamraie@yorku.ca, kellyfritsch@cunet.carleton.ca

tradotto da Lavinia Marziale, Chiara Montalti
lulam@tuta.io, chiara.montalti10@unibo.it

1. ***Introduzione*** **2.** ***I quattro impegni della tecnoscienza*** **crip**
3. ***Conclusione*** **4.** ***Bibliografia*** **5.** ***Risorse***

ABSTRACT: CRIP *TECHNOSCIENCE MANIFESTO*
As disabled people engaged in disability community, activism, and scholarship, our collective experiences and histories have taught us that we are effective agents of world-building and -dismantling toward more socially just relations. The grounds for social justice and world-remaking, however, are frictioned; technologies, architectures, and infrastructures are often designed and implemented without committing to disability as a difference that matters. This manifesto calls attention to the powerful, messy, non-innocent, contradictory, and nevertheless crucial work of what we name as "crip technoscience," practices of critique, alteration, and reinvention of our material-discursive world. Disabled people are experts and designers of everyday life. But we also harness technoscience for political action, refusing to comply with demands to cure, fix, or eliminate disability. Attentive to the intersectional workings of power and privilege, we agitate against independence and productivity as requirements for existence. Instead, we center technoscientific activism and critical design practices that foster disability justice.

KEYWORDS: Friction, Disability, Activism, Feminism, Access.

* Aimi Hamraie, *Canada Research Chair* in *Tecnologia, Società e Disabilità*, e *Docente* di *Scienze Sociali* (York University). Kelly Fritsch, *Professoressa associata* in *Studi critici sulla disabilità, teoria cip e giustizia disabile* (Carleton University).

** Lavinia Marziale, *Ricercatrice indipendente* e *docente* presso il Master in *Studi e Politiche di Genere* (Università di Roma Tre). Chiara Montalti, *Ricercatrice* in *Filosofia Morale* (Università di Bologna).

Nota di traduzione

Alcune note di chiarimento sono state inserite a piè di pagina, dove ritenuto opportuno: sono differenziate dalle note già presenti nel testo originale dalla specificazione [N.d.T.]. Abbiamo scelto di utilizzare il genere neutro, più immediato nel testo originale inglese; per farlo, abbiamo deciso di evitare asterischi, schwa, raddoppiamenti con la barra obliqua, per una questione di leggibilità, e quindi di accessibilità. In alcuni casi, questo ha richiesto qualche aggiustamento (ad esempio, l'uso di una perifrasi al posto del solo aggettivo). In rari casi abbiamo optato per il femminile sovraesteso. La bibliografia verrà mantenuta alla fine, sotto forma di lista in lingua inglese, per chi volesse approfondire a partire dal testo originale. Abbiamo infine curato una selezione bibliografica di risorse disponibili in lingua italiana, sicuramente non esaustiva. Per qualsiasi proposta di modifica, curiosità, contestazione, invitiamo a contattare le traduttrici via e-mail.

Abstract

Come persone disabili impegnate nelle comunità, nell'attivismo e nella teoria disabile, le nostre esperienze e storie collettive ci hanno insegnato che siamo agenti con un effetto sulla costruzione e distruzione di mondi, verso relazioni sociali più giuste. Tuttavia, sui terreni della giustizia sociale e del fare-mondo c'è frizione; le tecnologie, architetture e infrastrutture sono spesso progettate e implementate senza aderire alla disabilità come differenza che conta[1]. Questo manifesto richiama

[1] Nel testo originale si parla di «*difference that matters*», dove l'ultimo termine può essere caratterizzato da un'ambiguità semantica generativa: il verbo "*to matter*", che nella forma di sostantivo indica la materia, rimanda infatti a una contezza materiale, che si fa corpo, collocando immediatamente la proposta del manifesto in dialogo con altri pensieri trans/femministi materialisti. Pensiamo, ad esempio, a Donna Haraway in *Staying with the Trouble*: «*It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. It matters what stories*

l'attenzione sul lavoro potente, disordinato, non-innocente, contraddittorio eppure cruciale di quella che chiamiamo "tecnoscienza crip": pratiche di critica, alterazione e reinvenzione del nostro mondo material-discorsivo. Le persone disabili sono esperte e designer nella vita quotidiana. Ma incanaliamo la tecnoscienza anche verso l'azione politica, rifiutando di assecondare richieste di cura, aggiustamento o eliminazione della disabilità. Ponendo attenzione ai meccanismi intersezionali di potere e privilegio, ci agitiamo contro l'indipendenza e la produttività come requisiti per esistere. Al contrario, mettiamo al centro l'attivismo tecnoscientifico e le pratiche di progettazione critica che nutrono la giustizia disabile.

1. *Introduzione*

Come persone disabili impegnate nelle comunità, nell'attivismo e nella teoria disabile[2], le nostre esperienze e storie collettive ci hanno insegnato che siamo agenti con un effetto sulla costruzione e distruzione di mondi, verso relazioni sociali più giuste. Tuttavia, sui terreni della giustizia sociale e del fare-mondo c'è frizione; le tecnologie, architetture e infrastrutture sono spesso progettate e implementate senza aderire alla disabilità come differenza che conta. Questo manifesto richiama l'attenzione sul lavoro potente, disordinato, non-innocente, contraddittorio eppure cruciale di quella che chiamiamo "tecnoscienza crip": pratiche di critica, alterazione e reinvenzione del nostro mondo material-discorsivo.

Le persone disabili sono esperte e progettatrici nella vita quotidiana. Ma incanaliamo la tecnoscienza anche nell'azione politica, rifiutando di assecondare richieste di cura, di aggiustamento o di

make worlds, what worlds make stories» (per la versione italiana si veda D.J. Haraway, *Chthulucene+. Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it. NERO, Roma 2025) [N.d.T.].

[2] Utilizziamo l'aggettivo "disabile" in un'accezione meno diffusa nel contesto italiano rispetto al mondo anglosassone, cioè come più che qualifica individuale: appartenenza a una comunità e rivendicabile collettivamente, con una punta di fierezza [N.d.T.].

eliminazione della disabilità. Ponendo attenzione ai meccanismi intersezionali di potere e privilegio, ci agitiamo contro l'indipendenza e la produttività come requisiti per esistere. Basandoci su lavori precedenti che definiscono la tecnoscienza crip come attivismo di progettazione [*design activism*] politicizzato, articoliamo quattro impegni politici della tecnoscienza crip come campo di attivismo, pratiche e teoria critiche[3]. Con un simile inquadramento della tecnoscienza crip, seguiamo gli studi di tecnoscienza femminista descrivendo sia un reame di pratiche che il campo di conoscenza che ne emerge.

La tecnoscienza crip intreccia due concetti provocatori: "crip" [abbreviazione inglese di "*crippled*", cioè storpia, N.d.T.], la posizione anti-assimilazionista e non-conforme secondo cui la disabilità è una parte desiderabile del mondo; e 'tecnoscienza', la co-produzione di scienza, tecnologia e vita politica. La teoria crip pone la disabilità al centro come luogo di resistenza contro l'imperativo all'abilità[4] [*compulsory ablebodiedness*] e il nazionalismo abilista [*ablenationalism*], mobilitandosi contro l'assimilazione liberale e le pratiche di inclusione, marcando la disabilità come una pratica relazionale creativa e desiderabilmente generativa.

[3] In alcuni lavori precedenti la tecnoscienza crip è definita come «pratiche sperimentali di saper-fare [che] sfidavano gerarchie e relazioni di potere… traslando l'*expertise* verso chi ha esperienza vissuta di disabilità, lontano da figure esperte esterne che spesso progettano al posto loro» (A. Hamraie, *Building access: Universal Design and the politics of disability*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, p. 99) e «pratiche tecnoscientifiche… che politicizzano le relazioni delle persone disabili con le tecnologie prodotte da aziende militari o farmaceutiche, e che tuttavia valorizzano l'attivismo tecnoscientifico che ha caratterizzato la storia dei diritti disabili» (A. Hamraie, *Cripping feminist technoscience*, in «Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy», XXX, 1, 2015, pp. 307-313, p. 309).

[4] Si veda F. Monceri, *Disabilità o disabilitazione? Una questione politica*, Morcelliana, Brescia 2025, p. 100. Le opzioni individuate da Monceri (ad esempio anche «sistema dell'abilità obbligatoria») non insistono sulla corporeità, ma potenzialmente contengono anche *compulsory able-mindedness*, l'espressione inglese con la quale si rimanda al piano psichico-mentale [N.d.T.].

Vogliamo avvicinare la teoria crip e la tecnoscienza femminista, esplorare le loro frizioni generative. Per certi aspetti, il campo degli studi disabili è stato intrecciato agli studi di scienza&tecnologia (STS) – e in particolare agli studi femministi di scienza&tecnologia – dalle sue origini, specialmente attraverso le sue critiche della biomedicina e del militarismo, e nel suo abbracciare le epistemologie situate. Nel nominare la tecnoscienza crip, invochiamo lunghe storie di prassi collaborative femministe, queer, antirazziste e disabili, come in progetti di tecnoscienza che ingaggiano il Design Universale, l'ingegneria sensoriale, la giustizia riproduttiva o l'attivismo HIV/AIDS[5]. Tuttavia, finora le studiose crip hanno avuto un coinvolgimento limitato con il concetto *critico* di tecnoscienza, in particolare rispetto al suo uso negli STS femministi, dove sta a significare l'intreccio produttivo e non-innocente delle conoscenze scientifiche con la fabbricazione tecnologica[6]. Questo coinvolgimento limitato ha dato luogo a una posizione astorica secondo cui scienza, tecnologia e medicina sono maledizioni per un fare-mondo crip, posizione che ignora le appropriazioni attuali e creative delle persone disabili, che disegnano traiettorie aperte di scienza, tecnologia e medicina, soprattutto

[5] Alcuni progetti di liberazione tecnoscientifica: l'attivismo per la salute delle Pantere Nere; la tecnoscienza riproduttiva femminista; le proteste di ACT UP contro la Food and Drug Administration statunitense; l'attivismo per l'accessibilità del movimento della Vita Indipendente. La tecnoscienza crip connette l'attivismo storico e la letteratura accademica, offrendo una lente politicizzata anti-assimilazionista per comprendere la disabilità in relazione alla tecnologia.

[6] Ci sono, ovviamente, anche storie che coinvolgono gli studi disabili (in particolare la letteratura accademica su cultura e corporeità) e gli approcci critici alle scienze, alle tecnologie, alla medicina. Tuttavia, siamo d'accordo con Stuart Blume, Vasilis Galis e Andrés Valderrama Pineda quando scrivono che «Le domande di sfida che porta la disabilità alle STS [Studi su scienza e tecnologia, N.d.T.] vanno oltre quelle che riguardano le politiche del cambiamento tecnologico, arrivando a includere domande sulla conoscenza, la produzione di conoscenza e in particolare il farsi-corpo [*embodiment*]» (*Introduction: STS and disability*, in «Science, Technology, & Human Values», XXXIX, 1, 2013, pp. 98-104, p. 102). La tecnoscienza crip si rivolge a queste domande sul conoscere, sul creare, sul fare.

sotto forma di atti di protesta e "attivismo epistemico". La tecnoscienza crip perciò propone il concetto di "scienza crip" di Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha per sottolineare le abilità, la saggezza e le risorse, gli hack delle persone disabili per navigare e alterare mondi inaccessibili.

Spingendo per la tecnoscienza crip come campo di ricerca e pratica di un saper-fare critico, invochiamo pratiche frizionali di produzione di accesso, riconoscendo che scienza e tecnologia possono essere usate sia per produrre che per smantellare l'ingiustizia. Come campo di studi, la tecnoscienza crip parte dalle politiche femministe della "non-innocenza" tecnoscientifica, riconoscendo che molte delle tecnologie che hanno permesso a persone disabili di avere accesso al mondo sociale sono state prodotte attraverso ricerca e sviluppo militare-industriale, relazioni imperiali e coloniali, distruzione ecologica; tutti aspetti che contribuiscono alla debilitazione iniqua della vita umana e non-umana. Ciononostante, ribattiamo che la tecnoscienza può essere uno strumento trasformativo per la giustizia disabile.

Contrapponiamo la tecnoscienza crip alla "tecnoscienza disabile" in quanto campo di relazioni & pratiche di competenza tradizionali, preoccupate dalla progettazione *per* le persone disabili invece che *con* o *da parte di* persone disabili. Nella tecnoscienza disabile mainstream, tali aggiustamenti sono intesi come prodotti, servizi per le povere persone disabili (supposte tali, in ultima sede depoliticizzate).

La tecnoscienza disabile posiziona le forme di potenziamento [*enhancement*] e la capacitazione[7] [*capacitation*] come passi progressisti verso il superamento della disabilità. Le "hackathon" promosse dalle organizzazioni di beneficenza incarnano l'innovazione fine a sé stessa, e definiscono la disabilità come un problema per cui si cerca una soluzione.

[7] Traduciamo letteralmente il termine "capacitazione", segnalando però un possibile fraintendimento: esso è anche usato per tradurre il *capability approach* proposto da Amartya Sen e Martha Nussbaum, applicabile anche alla disabilità. Non è chiaro se Hamraie e Fritsch, qui, vogliano anche implicitamente criticare questa cornice teorica. [N.d.T.].

Le persone disabili sono spesso trattate come mere clienti o utilizzatrici. Per esempio, l'organizzazione Tikkun Olam Makers (TOM) descrive le persone disabili come «conoscitrici di bisogni», mentre le persone non disabili che sono designer e ingegnere sono «esperte di soluzioni». Insistere sul termine «bisogni speciali», che associa le persone disabili a interessi minoritari fuori dalle norme della maggioranza, queste designazioni rinforzano la divisione tra persone disabili come recipienti passive di tecnologie di accesso o assistenza, e persone non disabili, designer, sviluppatrici e tecnologhe come, invece, esperte.

La tecnoscienza disabile rinforza l'opinione per cui le persone disabili non stanno già creando, hackerando, smanettando con le configurazioni materiali esistenti. La disabilità è proiettata come oggetto di un discorso sull'innovazione invece che come forza trainante di cambiamento tecnologico. Melanie Yergeau [N.d.T.: ora M. Remi Yergeau] storicizza l'hacktivismo disabile *mainstream* argomentando che le *hackathon* sono diventate le «nuove telethon», poiché inquadrano «la disabilità come bisognosa di compassione e di rimedio»[8]. In tutta risposta, Yergeau invoca un «hacking criptastico» come «un movimento guidato da persone disabili, invece che una serie di app/toppe/soluzioni progettate da persone non disabili che non si disturbano neanche a parlare con persone disabili»[9]. L'hacking criptastico illumina la tecnoscienza crip come campo di relazioni, conoscenze e pratiche che rende possibile il fiorire di modalità crip per produrre e ingaggiare il mondo materiale.

In contrasto con le forme dominanti di saper-fare *per* la disabilità, invochiamo la tecnoscienza crip per descrivere le pratiche politicizzate di saper-fare non-conforme: pratiche di dis/fare-mondo *da* e *con* persone disabili e comunità che rispondono a sistemi intersezionali di potere,

[8] «Nuove telethon» si riferisce agli eventi mediatici proposti recentemente da Jerry Lewis, incentrati sulla riabilitazione, ampiamente contestati da persone attiviste e studiose (M. Remi Yergeau, *Disability hacktivism*, in «Computers and Composition Online», 2014, http://www2.bgsu.edu/departments/english/cconline/hacking).
[9] *Ibid*.

privilegio e oppressione lavorandoci da dentro e da vicino. Dall'interno delle STS femministe, troviamo un'apertura preziosa verso le possibilità di produzione materiale, inclusi l'hacking e la programmazione femminista, la biopolitica tattica e il fabbricare critico, pratiche che spingono le tecnoscienze al di là del militare-industriale fino ai reami della resistenza attivista e del ri-fare-mondo. Questa apertura si manifesta nel *Manifesto cyborg* di Donna Haraway, che ha inaugurato una tradizione di tecnoscienza e attivismo femminista.

Pur riconoscendo l'intreccio non-innocente della maggior parte delle tecnologie con militarismo e capitalismo, Haraway fa appello alla "testimone modesta": colei che mentre resiste ai sistemi di dominazione cerca strade per hackerarli e pasticciarli; Haraway inquadra la testimone modesta in termini di «principi di progettazione socialisti e femministi», pratiche di fabbricazione che potrebbero funzionare «in alleanza con una scienza antimilitarista»[10].

Studiose femministe come Michelle Murphy hanno ripreso il lavoro della tecnoscienza attivista per descrivere quelli che Murphy chiama «protocolli» di conoscenza e fabbricazione femministe. La promessa della tecnoscienza femminista sta nello sfidare le narrazioni egemoniche sulla tecnologia come sempre incasellante o deterministica, invece di immaginare le possibilità trasformative per l'hacking, la programmazione e la fabbricazione crip, come pratiche di accesso frizionali.

Mentre la fabbricazione critica è riconosciuta come parte della tradizione delle STS femministe, le pratiche di fabbricazione delle persone disabili non sono ancora state pienamente considerate nella storia politica radicale degli studi disabili. L'ampiezza degli studi di tecnoscienza femminista incoraggia la nostra convinzione che la tecnoscienza critica, una grande parte della nostra storia politica e genealogia crip, può anche fornire gli strumenti discorsivi per abbracciare le persone disabili come esperte, fabbricatrici e attiviste che resistono alla tecnoscienza

[10] D. Haraway, *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of women*, Routledge, New York 1991, pp. 3, 161, 169.

mainstream. Chiamiamo teoria&pratiche di tecnoscienza crip come testimoni modeste, tenendo in tensione la non-innocenza della scienza militare-industriale, la tecnologia, il design e i media, con gli imperativi della giustizia disabile, dell'accessibilità e del ri-fare-mondo.

Noi persone disabili progettiamo i nostri strumenti e ambienti, sia utilizzando la conoscenza esperienziale per adattare gli strumenti all'uso quotidiano che ingaggiando pratiche di design professionale. La tecnoscienza crip richiama lunghe storie di adattamento quotidiano e smanettamento degli ambienti dati. Ricordiamo il cruciale lavoro di fare-mondo del movimento attivista per la Vita Indipendente[11], in cui le persone hanno imparato a programmare, a riparare le sedie a ruote e a occuparsi di pianificazione urbana mentre rifiutavano di rimanere negli istituti.

Invochiamo anche l'attivismo disabile che pone come pratica di protesta centrale il rifacimento del mondo materiale, che sia prendendo a martellate gli scalini dei marciapiedi o versare sacche di cemento per fare le rampe (come nell'attivismo di ADAPT, orchestrando azioni dirette con dispositivi per la mobilità (come le persone che protestavano lasciando sedie a ruote e stampelle per gattonare sugli scalini del Campidoglio degli USA, o nel caso di Nelia Sargent, donna cieca che ha incatenato la propria sedia a ruote elettrica all'edificio di un reattore nucleare nel 1976, oppure ancora occupando spazi mediatici (come il telethon di Jerry Lewis[12]) per

[11] Per approfondimenti sul movimento della Vita Indipendente [*Independent Living*] e in generale sull'attivismo disabile statunitense, rimandiamo al documentario *Crip Camp: A Disability Revolution*, diretto da J. LeBrecht e N. Newnham, Higher Ground, 2020. Per una panoramica dell'attivismo in Italia si veda E. Alimena, *Lotta per l'inclusione. Il movimento delle persone con disabilità motorie negli anni Settanta in Italia*, Erickson, Trento 2021 [N.d.T.].

[12] Si tratta di un caso particolarmente noto negli USA: la Muscular Dystrophy Association per cui faceva da sponsor l'artista Jerry Lewis. I bambini e le bambine le cui immagini venivano impiegate per attirare fondi venivano chiamati «*Jerry's kids*». Una volta diventati adulti, diversi di loro – tra cui la nota attivista Laura Hershey – criticano tanto le dichiarazioni di Lewis, spesso abiliste, quanto l'approccio di queste associazioni nei

protestare contro la presentazione dei corpi disabili come mancanti e bisognosi di una cura.

Invochiamo la storia della resistenza disabile alle tecnologie assistive (come il rifiuto di Audre Lorde di indossare una protesi del seno, così come alla guerra e al militarismo (come nel caso del veterano Ron Kovic, che ha organizzato una manifestazione alla Republican National Convention [incontro repubblicano statunitense, N.d.T.], «per mostrare la loro solidarietà aggrappandosi ai bracci delle rispettive sedie a ruote grazie alle spinte di altre persone»[13].

Rispettiamo la guida delle leader contemporanee del movimento per la giustizia disabile Alice Wong e Vilissa Thompson, il cui uso strategico delle tecnologie mediatiche per sfidare le narrazioni dominanti sulla disabilità (attraverso i siti «Disability Visibility Project» e «Ramp Your Voice!», i feed Twitter e podcast correlati) dimostra anch'esso la potenza collettiva.

Mentre la tecnoscienza crip mira alla distruzione dei sistemi abilisti e capitalisti militari-industriali, mettiamo al centro anche i progetti di

confronti della disabilità e dell'utilizzo dei loro corpi: conseguentemente si autoproclamano «*Jerry's orphans*» [N.d.T.].

[13] P. Wolfson, *Enwheeled: Two centuries of wheelchair design, from furniture to film*, Unpublished master's thesis, Parsons School of Design, New York 2014, p. 120. L'attivismo dei veterani ha coinvolto spesso i dispositivi per la mobilità. Nel film del 1978 *Coming Home*, un veterano paralizzato si è incatenato con la sua sedia a ruote ai cancelli d'ingresso di una base militare, per protestare contro la guerra e gli alti tassi di suicidio tra i veterani. Sebbene mostri una protesta disabile radicale, l'anteprima del film è stata organizzata in una sala inaccessibile a San Francisco. Per tutta risposta, alcune persone attiviste disabili si sono incatenate davanti all'edificio per protesta. Tattiche simili sono state usate nelle proteste antimilitariste e antinucleari degli anni Settanta e Ottanta e contro la Guerra al Terrore. Più recentemente, l'attivismo di ADAPT, negli Stati Uniti, ha utilizzato i propri dispositivi assistivi e di mobilità per protestare contro i tagli alla sanità, orchestrando dei *die-in* [una forma di protesta in cui chi partecipa simula di essere morto, N.d.T.] agli incontri di deliberazione delle politiche sanitarie del Senato.

liberazione contemporanei per «l'accesso collettivo»[14]. Lottare per un futuro più accessibile in cui la disabilità è attesa, benvenuta, e in cui le persone disabili prosperano, offriamo quattro impegni della tecnoscienza crip come campo di attivismo, pratica e teoria critiche.

2. *I quattro impegni della tecnoscienza crip*

La tecnoscienza crip pone il lavoro delle persone disabili al centro, come sapienti e creatrici.

La tecnoscienza crip privilegia le persone disabili come designer e costruttrici di mondi, in quanto sanno cosa funzionerà meglio e come sviluppare le abilità, capacità e relazioni per costruire qualcosa dalle nostre conoscenze. A differenza dei tipici approcci alla disabilità che oggettificano le persone disabili e posizionano l'expertise nella professione medica e in chi, da non disabile, si occupa di design e ingegneria, la tecnoscienza crip afferma che le persone disabili sono partecipanti attive nel design della vita quotidiana. Non solo le persone disabili costruiscono l'accesso alla vita quotidiana in modi che non vengono riconosciuti come "design", ma l'esperienza vissuta della disabilità e l'esperienza condivisa delle comunità disabili creano le specifiche *expertise* e conoscenze che informano le pratiche tecno-scientifiche.

Chiediamo maggiore riconoscimento per le esperienze vissute e le pratiche di design materiale delle persone disabili nel lavoro dell'intervento tecnoscientifico. C'è una diffusa percezione che le tecnologie di accesso sono fatte per noi da persone esperte non disabili, mentre c'è poco riconoscimento per le nostre stesse pratiche di ri-fare-

[14] Mia Mingus, *Reflections on an opening: Disability justice and creating collective access in Detroit*, in «Leaving Evidence», 2010, https://leavingevidence.wordpress.com/2010/08/23/reflections-on-an-opening-disability-justice-and-creating-collectiveaccess-in-detroit/

mondo. Eppure il campo degli studi disabili è nato a partire dall'attivismo contro i modelli di riabilitazione medica esperta e i suoi interventi, fabbricando politiche materialiste che sono fondamentalmente anticapitaliste, e continua a lottare contro l'imperativo all'abilità [*compulsory able-bodiedness*].

I saper-fare crip formano la base di slogan politici come «Niente su di noi senza di noi», inquadrando le persone disabili non solo come esperte di design ma anche come attiviste epistemiche i cui modi politicizzati di conoscere il mondo materiale pure ci situano per produrre le condizioni materiali che permettono alle disabilità di prosperare, oltre a rifare le conoscenze e le esperienze di disabilità. Senza glorificare le pratiche di design *do-it-yourself*, la tecnoscienza crip riconosce che il (dis-)fare-mondo delle persone disabili ha origine dalle esperienze situate di dis/allineamento [*misfitting*] nel mondo[15]. Le persone crip non sono semplicemente formate o agite dal mondo – siamo agenti coinvolte nel suo rifacimento.

Centrando l'*expertise* delle persone disabili come creatrici e sapienti, la tecnoscienza crip implica l'uso di materiali e tecnologie per produrre forme di accesso altrimenti non disponibili (o economicamente inaccessibili) attraverso canali mainstream di tecnologia assistiva. Ci sono molti esempi di esperienza disabile come *saper-fare,* così tanti modi creativi e ingegnosi di abitare il mondo.

Ad esempio, la storica Bess Williamson ha tracciato i modi in cui le persone disabili del dopoguerra statunitense documentavano il loro lavoro come smanettatrici nei periodici comunitari, nelle memorie retrospettive e nelle storie orali.

[15] Rosemarie Garland-Thomson propone infatti il termine "*misfit*" per inquadrare l'esperienza della disabilità in modo materiale, incarnato, femminista: come una particolare configurazione tra lo spazio e il soggetto, che può essere ostacolante e oppressiva, ma anche produrre aperture e modalità artistiche di stare-nel-mondo. Si veda R. Garland-Thomson, *Misfits: A feminist materialist disability concept*, in «Hypatia», XXVI, 3, 2011, pp. 591-609 [N.d.T.].

Queste persone adattavano la strumentazione medica e assistiva, alteravano le loro case e riprogrammavano gli strumenti casalinghi di tutti i giorni.

Le persone disabili hanno voltato le spalle alle aziende di forniture mediche e si sono rivolte ai negozi di hardware per alterare gli oggetti a loro vantaggio, asserendo la loro «presenza in un mondo che per la maggior parte le ignorava»[16].

Designer disabili come Alice Loomer, un'utilizzatrice di sedia a ruote, hanno descritto le proprie pratiche di fabbricatrice crip (come l'utilizzo di cose di casa per la manutenzione della sedia a ruote o per tecnologie assistive ad hoc) come «aggrapparsi ai lembi del cappotto della scienza»[17]. Loomer afferma che il suo smanettare e le sue pratiche di manutenzione «l'hanno tenuta alla larga da case di riposo e badanti»: «L'ho fatto io. Perciò so come aggiustarlo… magari ho conosciuto altrettanti fallimenti che successi, ma ho la strumentazione che mi serve»[18].

Il lavoro di Loomer complica la tipica associazione del cyborg disabile con un desiderio d'innovazione, spostandosi sulle pratiche di manutenzione come luoghi di esame delle «frizioni, limitazioni e dei fallimenti inerenti ai processi di design tecnoscientifico»[19].

Allo stesso modo, negli anni Sessanta, l'ingegnere disabile Ralf Hotchkiss ha hackerato la sua sedia a ruote per spalare via la neve dai marciapiedi quando frequentava l'Oberlin College, e negli anni Ottanta ha dato inizio alla «Whirlwind Wheelchair International», quando i suoi

[16] B. Williamson, *Electric moms and quad drivers: People with disabilities buying, making, and using technology in postwar America*, in «American Studies», LII, 1, 2012a, pp. 5-29, p. 12.

[17] A. Loomer, *Hanging onto the coattails of science*, in «Rehabilitation Gazette», XXV, 1982, pp. 30-31.

[18] *Ibid*.

[19] A. Hamraie, *Building access…*, cit., p. 107.

viaggi per il mondo alla ricerca di un design migliore per le sedie a ruote l'hanno portato in Nicaragua:

> Ho incontrato questi quattro giovanotti che condividevano una sedia a ruote, e l'avevano già riprogettata. L'avevano usata così tanto che si era rotta in 20 posti diversi. L'avevano rinforzata e rimessa tutta insieme, ed era molto più forte di prima. E ne sapevano un botto di un buon design per una sedia a ruote. Era chiaro che erano le persone che stavo cercando per aiutarmi, e anche io potevo aiutarle, perciò lavoriamo insieme da allora[20].

Mentre le persone che utilizzano le sedie a ruote non sono spesso trattate da ingegnere, i quattro designer disabili erano diventati esperti nell'ingegneria delle sedie a ruote attraverso tentativi, errori, e creatività, un ethos che continua nelle sedie a ruote della «Whirlwind Wheelchair International»: economiche e *open source*, pensate per essere mantenute per tutta la vita, permettendo un numero più ampio di persone di avervi accesso.

Più recentemente, il progetto «Engineering at Home» [Ingegneria in casa, N.d.T.] della designer Sara Hendren e dell'antropologa Caitrin Lynch ha attirato l'attenzione sulle pratiche di design ad hoc di Cindy, una donna recentemente disabilizzata con varie amputazioni. Cindy «ha ricevuto le migliori tecnologie di "abilitazione ingegneristica" disponibili sul mercato», e tuttavia ha scoperto che «le servivano a ben poco», optando invece per l'utilizzo di strumenti di sua progettazione[21]. Hendren e Lynch inquadrano il lavoro di Cindy come «design basato sulla persona fruitrice», che può «produrre un'utile correzione alle modalità gerarchiche [in inglese *top-down*, dall'alto verso il basso, N.d.T.] di manifattura»[22]. Un'altra designer disabile, Sarah Welner, ha cominciato la

[20] R. Hotchkiss, *Extended Interview: Ralf Hotchkiss*, in «Frontline/World», 2011, http://www.pbs.org/frontlineworld/stories/vietnam804/interview/extended.html

[21] S. Hendren, C. Lynch, *This counts too: Engineering at home*, 2016, http://engineeringathome.org/manifesto

[22] *Ibid*.

sua carriera come chirurga ostetrica prima di concentrarsi sulla salute ginecologica per persone disabili. Riconoscendo che «i tavoli di esame convenzionali sono troppo alti e stretti» per le donne disabili, specialmente le utilizzatrici di sedia a ruote, Welner ha progettato un tavolo con un «ascensore idraulico» che si attiva con un bottone e un poggiapiedi più confortevole[23].

Mentre i professionisti [maschile sovraesteso intenzionale, N.d.T.] hanno storicamente escluso le donne, i lavori di Welner, Loomer e Cindy sono chiari esempi dei luoghi in cui la tecnoscienza crip e le pratiche di design femminista si incontrano. Le *expertise* di disabilità e genere si diffrangono l'una attraverso l'altra per mettere in discussione le modalità dominanti di saper-fare.

Anche le genitorialità disabili sono state agenti di saper-fare crip. Genitori e genitrici disabili hackerano le culle e cambiano i tavoli, cuciono campanelli ai vestiti infantili per permettere alla madre o al padre ciechi di tenere traccia delle persone piccole quando si spostano in luoghi pubblici. Montano seggiolini sui carrelli dei bagagli per permettere alla genitrice cieca che gira con il bastone o con un cane guida di tirare la persona piccola dietro di sé con la mano libera. Le persone che utilizzano la sedia a ruote adattano le cinture, le coperte e i cuscinetti per portare bebè e persone gattonanti sul grembo. Chi si occupa delle persone piccole, inventa vari strumenti per aiutare a dare da mangiare o a lavare le persone piccole, a vestirle, lavare i loro vestiti, mettere le scarpe e chiudere cappotti, e giocarci.

Le persone disabili trans, queer e di genere non conforme pure hackerano e smanettano con le tecnologie riproduttive per formare parentele, per essere incinte, gestanti, per allattare e condividere le responsabilità. Tutte queste forme di saper-fare sono condivise sui social media (come il sito web del «Disabled Parenting Project» [Progetto delle genitorialità disabili, N.d.T.], blog, feed Twitter e videoprogetti annessi),

[23] H. Waldman, *New equipment, new outlook: Providing reproductive health care for women with disabilities*, Hartford Courant, 1998.

attraverso pubblicazioni delle comunità disabili ed eventi, e durante le conversazioni al parco o ai giochi. Mentre per realizzare la genitorialità disabile si affrontano molteplici barriere, le persone disabili hackerano, smanettano e alterano il nostro mondo material-discorsivo, creando comunità crip di conoscenze e fabbricazioni che sfidano gli assunti normativi sulla genitorialità come un'attività di consumo priva di *expertise*.

La tecnoscienza crip si impegna nell'accesso come frizione.

Emergendo dalle storiche lotte per i diritti disabili, i termini *accessibilità* e *accesso* sono spesso intesi come inclusione disabile e assimilazione negli ambienti e nelle relazioni normative dei corpi abili. Se le vediamo come sinonimi di inclusione e assimilazione, accesso e accessibilità sono trattati come beni autoevidenti[24].

Come spiega Kelly Fritsch, tuttavia, l'etimologia della parola "accesso" rivela due significati frizionali: l'accesso come «opportunità che rende possibile il contatto» così come «un tipo di attacco»[25]. Intendere l'accesso come un tipo di attacco rivela il fare-accesso come sito di frizione e contestazione politica. La tecnoscienza crip, sebbene storicamente centrale nelle lotte per l'accesso disabile, è tuttavia impegnata a spingere oltre gli approcci liberali all'accessibilità, basati sull'assimilazione, che enfatizzano l'inclusione nella società mainstream; si tratta piuttosto di perseguire l'accesso come frizione, prestando particolare attenzione al

[24] Come sottolinea l'attivismo per la giustizia disabile, gli approcci ai diritti disabili si focalizzano spesso sull'assimilazione alle norme delle classi medie, bianche, produttive, eteronormate. Inoltre, i diritti disabili sono spesso imposti tramite "aggiustamenti" che integrano le persone disabili nella società mainstream, usando formule e checklist standardizzate. Riteniamo che concentrarsi su questi aggiustamenti sia depoliticizzante. Al contrario, la tecnoscienza crip ruota attorno alla frizione e alla protesta come fare-mondo accessibile.

[25] K. Fritsch, *Accessible*, in *Keywords for radicals: The contested vocabulary of late capitalist struggle*, ed. by K. Fritsch, C. O'Connor, & A.K. Thompson, AK Press, Chico 2016, pp. 23-28, p. 23.

fare-accesso nelle azioni delle persone disabili che esprimono inadeguatezza e protesta. Per esempio, prima delle leggi esecutive sui diritti disabili negli Stati Uniti d'America, le persone disabili hanno usato l'azione diretta per creare rampe e rimuovere scalini; hanno usato il design di rampe e scivoli dei marciapiedi (intesi come leve per facilitare la partecipazione) come sito di frizione produttiva attraverso cui le politiche disabili basate sull'interdipendenza hanno potuto vedere la luce.

Il movimento della Vita Indipendente ha esplorato anche sperimentazioni materiali per mettere in azione la tecnoscienza crip e l'accesso frizionale. Sebbene il movimento fosse critico della riabilitazione come campo di *expertise*, non rifiutava il linguaggio o gli strumenti della riabilitazione in toto. Oltre all'appropriazione della locuzione "Vita Indipendente" per promuovere una politica disabile dell'interdipendenza, il movimento intendeva la tecnoscienza come un luogo di resistenza politicizzata, e usava regolarmente pratiche di hacking e smanettamento come base dell'organizzazione disabile. Molti dei loro metodi sono raccolti nel libro *Design for Independent Living* di Ray Lifchez e Barbara Winslow, prodotto in collaborazione con il movimento. Il libro rivela gli *hack* tecnologici quotidiani che le persone disabili a Berkeley hanno sviluppato negli anni Sessanta e Settanta per prosperare in una città inaccessibile. Emblematico dell'ethos della tecnoscienza crip del movimento, Lifchez e Winslow offrono il concetto di «fruitrici non conformi»[26], illustrandolo con l'immagine di un utilizzatore di sedia a ruote elettrica che va contro il traffico su una strada senza pedane per i marciapiedi. Questo movimento, tecnologicamente assistito, contro il flusso del traffico marca la mobilità crip anti-assimilazionista: non un tentativo di integrare (come nell'approccio liberale ai diritti disabili, ma piuttosto di usare la tecnologia come una frizione contro un ambiente inaccessibile.

Più recentemente, Luke Anderson, residente a Toronto (Canada), era frustrato dalla mancanza di accessibilità per sedia a ruote di cui faceva

[26] R. Lifchez, B. Winslow, *Design for Independent Living: The environment and physically disabled people*, Whitney Library of Design, New York 1979, p. 153.

esperienza ogni giorno. Formatosi come ingegnere strutturale, Anderson ha progettato una semplice rampa di legno portatile nel 2011, con uno stencil dell'URL «stopgap.ca» e ha offerto 13 di queste rampe ai negozi del suo quartiere. Costruita come una sorta di "antivuoto" temporaneo [*gap*, cioè un vuoto inattraversabile: lo spazio interstiziale tra marciapiede e strada, N.d.T.] per migliorare l'accessibilità, le rampe sono una tecnologia non conforme; non sono pensate per essere una soluzione struttura permanente, non devono seguire i codici di edilizia, e non richiedono un permesso di costruzione cittadino, tute cose che possono essere costose e difficili da ottenere. L'esperimento di Anderson ha preso piede, portando alla formazione della «StopGap Foundation» e al progetto «Community Ramp» [Rampa comunitaria, N.d.T.], che ha ormai distribuito più di milleduecento rampe di legno portatili in tutto il mondo.

In un altro esempio contemporaneo di accesso come frizione, Collin Kennedy, un paziente con il cancro di Winnipeg (Manitoba, USA, ha protestato contro i prezzi del parcheggio dell'ospedale riempiendo il foro di pagamento del parchimetro con la schiuma spray, dicendo al notiziario locale che pianificava di continuare a farlo finché «non si vedranno dei cambiamenti»[27].

Quando il tempo crip è entrato in frizione con il tempo del parchimetro ospedaliero, Kennedy ha sfidato il capitalismo della salute: «Dovresti essere in grado di venire qui, parcheggiare, ottenere il tuo trattamento, non importa quanto tempo ci vuole… Questa è un'istituzione medica, le persone non sono qui per divertirsi. Non ci vanno per la produttività e il commercio. Siamo qui per questioni di vita o di morte»[28]. L'attivismo di Kennedy – l'utilizzo della schiuma spray per fare ostruzione nel parchimetro – crea un accesso frizionale attaccando una tecnologia del tempo capitalista, e contesta la commercializzazione della cura della salute.

[27] Canadian Broadcast Corporation (CBC), *Cancer patient fed up with high parking fees at Health Sciences Centre*, in «CBC News», 31 May 2016.
[28] *Ibid*.

La tecnoscienza crip si impegna nell'interdipendenza come tecnologia politica.

Poniamo le politiche crip dell'interdipendenza come fenomeno tecnoscientifico, l'intreccio di circuiti relazionali tra corpi, ambienti e strumenti per creare accesso non-innocente, frizionale. La tecnoscienza disabile mainstream presume che la disabilità sia un'esperienza individuale di menomazione[29] [*impairment*] invece che un'esperienza politica collettiva di fare e disfare-mondi. Questa percezione ha due conseguenze primarie. Prima, le persone disabili sono percepite come dipendenti e l'obiettivo della tecnoscienza diventa di incoraggiare *l'indipendenza*. Seconda, disabilità e tecnologia sono entrambe percepite come fenomeni *apolitici* e stabili, invece che come intrecci material-discorsivi che prendono forma attraverso la lotta, la negoziazione e la creatività.

[29] La distinzione tra *disability* e *impairment* ha un posto significativo nella storia dei Disability Studies. Viene infatti delineata dagli studiosi [il maschile non è casuale] del modello sociale inglese, che definiscono così la biforcazione concettuale: «È la società che disabilita le persone con *impairment* fisici. La disabilità è qualcosa di imposto sui nostri *impairment*, a causa dei quali siamo isolati senza motivo ed esclusi da una piena partecipazione sociale. Le persone disabili costituiscono pertanto un gruppo oppresso nella società. […] È necessario distinguere tra l'*impairment* fisico e il contesto sociale delle persone con tali *impairment*, definito "disabilità". Definiamo pertanto *impairment* la mancanza di uno o più arti, oppure la presenza di un arto, un organo o un meccanismo corporeo difettosi; e definiamo la disabilità come lo svantaggio o la limitazione dell'attività causata dall'attuale organizzazione sociale, la quale tiene poco (o per nulla) in considerazione le persone che hanno impairment fisici, escludendole pertanto dalla partecipazione nelle attività sociali collettive» (Union of the Physically Impaired Against Segregation-UPIAS, *Fundamental Principles of Disability*, 1997, p. 14). In lingua italiana, possiamo tradurre con "menomazione", che tuttavia rimanda inevitabilmente a una forma di deficit, oppure come "compromissione". Una proposta più neutra è "intralcio" (F. Monceri, *op. cit.*, pp. 35-36). Scegliamo, qui, "menomazione", proprio perché le autrici si pongono criticamente rispetto alla cornice concettuale che ruota attorno a questa scelta semantica [N.d.T.].

La categoria analitica crip dell'interdipendenza ci aiuta a capire come la tecnoscienza può essere simultaneamente intrecciata con le reti di dominazione globali e anche offrire opportunità per le parentele e le connessioni. La figura della cyborg di Donna Haraway[30], ad esempio, è stata presa come metafora materiale per l'intreccio di natura e tecno-culture. Questa figura ha modellato il concetto critico di tecnoscienza mostrando le reti di produzione, materiale e di conoscenze, di cui è fatto il capitalismo globale, come una forza che organizza le relazioni tra corpi, tecnologie e ambienti. Le critiche disabili della figura della cyborg, tuttavia, contendono che l'approccio di Haraway dà per scontato che le persone disabili si fondano facilmente nei circuiti tecnologici, un assunto modellato dagli imperativi di riabilitazione, cura, indipendenza e produttività.

Come dimostra Alison Kafer, l'immaginazione della disabilità nella tecnoscienza femminista si limita spesso a ideali eugenetici di un futuro privo di disabilità, o a ideali «depoliticizzati»[31] del corpo cyborg ibrido; la disabilità è un «tropo magistrale di squalificazione umana»[32] oppure una «integrazione fluida di corpo e macchina»[33]. Spesso, la tecnoscienza femminista fa coincidere 'cyborg' e 'persona fisicamente disabilizzata', trattando le persone disabilizzate come «paragoni postumani»[34]. Anche quando è considerata criticamente, la figura della cyborg nella tecnoscienza femminista rinforza le idee sulla disabilità come mancanza ed esclusione.

Se, come sostiene Kafer, le persone disabilizzate hanno spesso «relazioni ambivalenti» o di disagio con la tecnologia, le nostre pratiche di

[30] Scegliamo il femminile per indicare questa figura, perché la prospettiva di Haraway lo consente [N.d.T.].

[31] A. Kafer, *Feminist, queer, crip*, Indiana University Press, Bloomington 2013, pp. 8-10.

[32] S. Snyder, D. Mitchell, *Cultural locations of disability*, University of Chicago Press, Chicago 2006, p. 125.

[33] A. Kafer, *Feminist…*, cit., p. 105.

[34] K. Allan, *Introduction*, in *Disability in science fiction: Representations of technology as cure*, ed. by K. Allan, Palgrave Macmillan, New York 2013, pp. 1-15, p. 11.

interdipendenza, intimità di accesso e accesso collettivo possono essere intese come tecnologie politiche alternative: «le persone disabilizzate», scrive Kafer, «non sono cyborg per i loro corpi (ad esempio per il nostro uso di protesi, ventilatori o assistenti, ma per via delle nostre pratiche politiche»[35].

La tecnoscienza crip propone l'interdipendenza come categoria analitica centrale nelle relazioni tra disabilità e tecnologia, riconoscendo che nelle culture, comunità e pratiche di saper-fare disabili l'interdipendenza agisce come una tecnologia politica per la materializzazione di mondi migliori. Alleandoci con la chiamata di Moya Bailey e Whitney Peoples per studi sulla salute nera femminista, la tecnoscienza crip è «sospettosa dell'individualismo e delle pratiche atomizzanti che si vedono ricompensate in accademia, e vede la collaborazione e l'interdisciplinarietà come valori centrali» che devono guidare la produzione intellettuale e materiale[36].

Questi valori si estendono tuttavia oltre l'accademia. Come scrive l'attivista per la giustizia disabile Mia Mingus, l'interdipendenza offre una politica di alleanza e solidarietà crip: «si tratta davvero di muoversi insieme in un mondo oppressivo verso la liberazione… di lavorare in coalizione e collaborazione»[37]. Chiediamo alla tecnoscienza crip di progettare l'accesso collettivo e la giustizia disabile.

Troviamo l'interdipendenza come tecnologia politica attraverso tutta la storia dell'attivismo disabile. Per esempio, nelle storie delle persone attiviste disabili nordamericane la storia che sentiamo narrata più spesso è la protesta della 504. Questa protesta risale al 1977, quando un gruppo attivista disabile di Berkeley (California) ha occupato il

[35] A. Kafer, *Feminist…*, cit., pp. 119-120.

[36] M. Bailey, W. Peoples, *Towards a black feminist health science studies*, in «Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience», III, 2, 2017, p. 18.

[37] M. Mingus, *Interdependency (excerpts from several talks)*, in «Leaving Evidence», 22 January 2010, https://leavingevidence.wordpress.com/2010/01/22/interdependency-exerpts-from-several-talks/

Dipartimento di Salute, Educazione e Servizi Sociali per protestare chiedendo l'applicazione della sezione 504 della Legge federale sulla riabilitazione, una legge che imponeva che i programmi, gli spazi e i servizi federali fossero accessibili.

Il movimento attivista per la Vita Indipendente aveva cercato di promuovere una «consapevolezza trasversale delle disabilità», dalle persone Sorde[38] e cieche alle persone con disabilità motorie[39]. Alla protesta hanno trasformato questa consapevolezza in una tecnologia politica, usando la Lingua dei Segni Americana per comunicare con l'esterno quando le linee telefoniche furono tagliate, accroccando un condizionatore a partire da altre parti meccaniche dell'edificio, e tirando su delle reti di cura.

Narrazioni simili sono arrivate dalla nascita della comunità Autistica[40] attraverso un'organizzazione resa possibile da Internet e da spazi di comunicazione accessibili alle persone autistiche, e si stanno attualmente scrivendo con nuovi progetti di tecnoscienza crip (come quelli presentati nella sezione *Critical Commentary* del numero di «Catalyst» [in cui è stato pubblicato questo manifesto, N.d.T.]).

Queste e altre pratiche materiali descrivono una sensibilità tecnoscientifica crip in cui l'interdipendenza disabile permette anche

[38] Manteniamo nella traduzione la presenza dell'iniziale maiuscola con cui si autodesignano molte persone attiviste *Deaf* e *Autistic* nei contesti anglosassoni, dove la maiuscola sottolinea positivamente l'identità politica dei soggetti, il riconoscimento di appartenenza a una comunità [N.d.T.].

[39] H. Zukas, *National disability activist: Architectural and transit accessibility, personal assistance services [an oral history conducted in 1997 by Sharon Bonney]*, in *Builders and Sustainers of the Independent Living Movement in Berkeley*, vol. III, Regional Oral History Office, The Bancroft Library, University of California, Berkeley 2000, p. 141.

[40] Si veda la nota precedente rispetto alla scelta dell'iniziale maiuscola. Per una recente implementazione del quadro qui proposto da una prospettiva teorica neurodivergente (o più precisamente, neuroqueer), si veda J.S. Rauchberg, *Imagining a Neuroqueer Technoscience*, in «Studies in Social Justice», XVI, 2, 2022, pp. 370-388 [N.d.T.].

quello che Mingus chiama «intimità di accesso»: una pratica relazionale crip prodotta quando l'interdipendenza informa la creazione di accesso[41].

La tecnoscienza crip gioca anche con i limiti della fiducia, dell'interdipendenza e delle relazioni crip. L'artista cieca Carmen Papalia, ad esempio, mostra alcuni usi crip della tecnologia nello spazio pubblico. In una pratica, Papalia usa un bastone bianco lungo circa 6 metri su strade molto trafficate per creare un senso di antagonismo con le altre persone a piedi, rendendo l'accesso una pratica frizionata; in un'altra performance, chiamata "Blind Field Shuttle", Papalia conduce gruppi di persone (vedenti) sui marciapiedi con gli occhi chiusi. Entrambe le pratiche fanno uso di una tecnologia – il bastone bianco di Papalia – per mettere in scena interazioni sociali nello spazio pubblico che rimettono in discussione le idee sull'indipendenza.

Anche la pratica di «descrizione partecipativa» di Georgina Kleege e Scott Wallin si ispira all'interdipendenza politica crip: richiama contenuti visivi narrati attraverso metodi di gruppo. Invece del ruolo tradizionale della descrizione audio «come atto di traduzione distaccato, neutrale, che funziona solo come aggiustamento abilitante», la descrizione partecipata usa modalità tecnoscientifiche, come database di video da Internet, per «esplorare il sottotesto estetico, ideologico, politico ed etico di questo lavoro di rappresentazione e l'oggetto o evento che descrive»[42].

La descrizione audio partecipata ha anche influenzato l'emergenza di nuovi strumenti tecnoscientifici per progetti di mappatura dell'accessibilità. Josh Miele, designer cieco, ha ad esempio lavorato con Touch Graphics, Inc. per la progettazione di mappe tattili e audio del sistema di trasporto rapido della Bay Area (California, USA). Ci sono anche altri progetti che usano la mappatura per l'accesso collettivo.

[41] M. Mingus, *Access intimacy, interdependence, and disability justice*, in «Leaving Evidence», 2017, https://leavingevidence.wordpress.com/2017/04/12/accessintimacy-interdependence-and-disability-justice/

[42] G. Kleege, S. Wallin, *Audio description as a pedagogical tool*, in «Disability Studies Quarterly», XXXV, 2, 2015.

Diversamente dai progetti per le disabilità pensati dalla tecnoscienza mainstream tramite *crowdsourcing* [sviluppo di un progetto che si basa sul contributo spesso volontario di una collettività esterna all'ente promotore, N.d.T.] tecnoscienza mainstream per le disabilità, che richiamano un modello caritatevole della disabilità in cui le persone non-disabili raccolgono dati senza essere coinvolte nelle politiche o nelle culture disabili, progetti emergenti come *Mapping Access* stanno rendendo la creazione di accesso partecipativa la base di una certa «intimità di accesso» tecnoscientifica attraverso pratiche come il «*crowdsourcing* critico» di dati sull'accessibilità.

Invece di limitarsi alla creazione di mappe funzionali, *Mapping Access* si concentra sulla mappatura come strumento per la produzione di relazioni critiche tra corpi, ambienti e tecnologie. Il progetto coinvolge chi colleziona dati, disabili e non, disabili e non, in "mappa-tone" collettive dove si discute il processo confuso del fare-accesso in condizioni istituzionali, e si descrivono collettivamente queste condizioni.

Le pratiche di *crowdsourcing* critico includono il coinvolgimento di grandi quantità di persone, disabilizzate e non, per collaborare ai sondaggi e alla descrizione dell'accessibilità degli edifici; allo stesso tempo identificano degli aspetti di conformità con l'Americans with Disabilities Act[43] che non riescono a considerare le esperienze vissute dell'accessibilità. Le mappature collettive visualizzano l'evidenza dell'inaccessibilità creando opportunità per una risposta collettiva. La tecnoscienza cartografica crip perciò rende possibile un design ancora più critico, e la messa in discussione dell'ambiente quotidiano.

Il nostro appello per la teoria&pratica della tecnoscienza crip tiene in tensione le politiche crip dell'interdipendenza di Kafer con l'ambivalenza crip nei confronti della tecnologia. Seguiamo Kafer facendo appello all'utilità della cyborg (e dei circuiti tecnoscientifici che incarna)

[43] Si tratta di una legge storica, varata dal governo statunitense nel 1990. Vieta esplicitamente la discriminazione basata sulla disabilità, ipotizzando quelli che vengono definiti «accomodamenti ragionevoli» (ad esempio sul posto di lavoro) [N.d.T.].

non come figura disabile di per sé, ma come uno strumento per «mettere in scena i nostri interventi blasfemi nella teoria femminista»[44].

La tecnoscienza crip prende in prestito gli strumenti dell'hacking e della programmazione femminista per spergiurare contro le teorie liberali dei diritti disabili e degli imperativi di riabilitazione, e pure contro gli essenzialismi tecnologici degli studi disabili. Mentre la tecnoscienza disabile è spesso usata per terapie o migliorie non richieste, noi sosteniamo che può essere anche "crippata", riappropriata, hackerata e smanettata per creare un mondo più accessibile.

La tecnoscienza crip si impegna per la giustizia disabile.

La tecnoscienza crip si allinea col movimento per la giustizia disabile, con le sue critiche ai concetti mainstream dei diritti disabili, e il suo focus sull'intersezionalità, la liberazione collettiva e l'integrità. La tecnoscienza crip sottolinea che le persone disabili non sono mere consumatrici di, oppure oggetto di, tecnologie assimilazioniste; al contrario, le persone disabili hanno relazioni agenziali, politicizzate e trasformative con la tecnoscienza.

Rispetto alla giustizia disabile, notiamo che le persone disabili spesso rifiutano dispositivi che causano dolore o portano a infezioni, rifiutano farmaci con effetti indesiderabili, scartano le tecnologie prodotte solamente per rendere le persone non disabilizzate più comode (invece di rendere la vita più facile per le persone disabilizzate, problematizzano gli strumenti costosi creati dal complesso medico e militare-industriale, chiedendo invece forme di accesso più pubbliche e diffuse. Queste critiche e pratiche allineano la tecnoscienza crip con l'impurità, abbracciando il brutto e continuando a convivere col guaio.

Mentre scriviamo dalle nostre posizioni di coloni del Nordamerica, due persone anglofone, accademiche e creatrici immigrate, ci impegniamo per una tecnoscienza crip che pone al centro la guida delle persone più

[44] A. Kafer, *Feminist…*, cit., p. 106.

impattate, incluse le *expertise* delle persone disabilizzate nere, di colore e Indigene. Vogliamo una tecnoscienza crip che rompa con i privilegi della bianchezza e del colonialismo negli spazi progettati, sottolineando che l'accesso è un progetto frizionato che non può prescindere dalla decolonizzazione e dalla giustizia razziale.

Immaginiamo la tecnoscienza crip informata dalla giustizia disabile, costruita su progetti come *Open in Case of Emergency*, un numero dell'«Asian American Literary Review» curato da Mim Khuc nel 2017, che usa immaginari simbolici, immagini e cultura stampata per hackerare il Manuale Statistico Diagnostico (DSM). Questo progetto interattivo parte da oggetti tecnoscientifici [dei Disturbi Mentali] (come il DSM), così come poesia, tarocchi e scienza hackerata, per lavorare attraverso i traumi e gli spostamenti intergenerazionali asiatico-americani. Immaginiamo anche l'alleanza della tecnoscienza crip con lavori emergenti nella tecnoscienza femminista di colore, come un recente Lab Meeting di «Catalyst» su Black Lives Matter e pedagogia, che descrive alcune possibilità per estendere idee critiche sulla razza, l'intersezionalità e la costruzione ambientale della salute, alla riabilitazione, all'immunologia e alla disabilità mentale. La tecnoscienza crip non sta solo in alleanza con questi progetti, ma assume la posizione per cui questi devono essere centrali quando immaginiamo futuri accessibili.

Impegnandoci per la giustizia disabile, la tecnoscienza crip ingaggia esplicitamente le tensioni che emergono quando prendiamo i corpi disabili come integri, invece che prenderci per danneggiati, tragici o bisognosi di cure. Approcciare i corpi disabili come integri rimarca l'importanza degli approcci collettivi, relazionali e interdipendenti alle disabilità. Seguendo Eli Clare, rendiamo crip l'integrità includendo «ciò che è collassato, schiacciato o spezzato», enfatizzando che *integro* e *spezzato* non sono opposti ma possono invece stare in tensione produttiva[45].

[45] E. Clare, *Brilliant imperfection: Grappling with cure*, Duke University Press, Durham 2017, p. 158.

Seguendo la cornice della giustizia disabile, marcare le persone disabilizzate come integre significa «dare valore alle persone per come sono, per chi sono, e capire che le persone hanno un valore intrinseco, fuori dalle nozioni capitaliste della produttività»[46]. Prendere l'integrità in questo modo si riferisce anche alla complessità del desiderare di accettare i corpi disabilizzati come sono, mentre allo stesso tempo desideriamo hackerare, smanettare e ingaggiare relazioni modificate, altre, con i nostri corpi e la tecnologia. Come chiede Clare: «Come posso riconciliare la mia lotta di una vita per amare il me disabile esattamente com'è, con il mio uso della tecnologia medica per riplasmare la mia mente-corpo genderizzata, sessuata?»[47].

La tecnoscienza crip abbraccia questa contraddizione, facendo spazio per stare in una relazione critica con gli interventi tecnologici, pur mantenendo che tali interventi non sono obbligatori.

Troviamo ispirazione per la tecnoscienza crip e la giustizia disabile in quello che Alice Sheppard chiama «tecnoscienza estetica-culturale»[48], in particolare i modi in cui l'arte, la performance e i media disabili esplorano le complessità dell'integrità, non cercando né di superare la disabilità, né di cadere nella celebrazione della differenza individuale in sé e per sé.

Per esempio Sins Invalid, una performance collettiva incarnata da persone queer e disabilizzate di colore, usa *live* e video-performance, ma anche pubblicazioni, per trasmettere prospettive alternative a quelle dei diritti disabili centrate sull'assimilazione. Nelle loro performance, che includono persone utilizzatrici di dispositivi assistivi come bastoni e sedie a ruote elettriche, stampelle, persone Sorde, amputate, e persone con

[46] P. Berne & Sins Invalid, *10 Principles of Disability Justice*, in *Skin, tooth, and bone – The basis of movement is our people: A disability justice primer*, Sins Invalid, San Francisco 2016 pp. 16-20, p. 17.

[47] E. Clare, *Brilliant…*, cit., p. 175.

[48] A. Sheppard, *Staging bodies, performing ramps: Cultural, aesthetic disability technoscience*, in «Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience», V, 1, 2019.

disabilità non visibili, «i paradigmi normativi di 'normale' e 'sexy' sono sfidati, offrendo invece una visione di bellezza e sessualità che sia inclusiva di tutte le individualità e le comunità»[49]. Nella loro pubblicazione *Skin, Tooth and Bone*, il collettivo traccia una cornice di riferimento per l'organizzazione della giustizia disabile che si basa sulle performance e su un lavoro di attivismo reso possibile con le tecnologie.

Allo stesso modo, l'organizzazione artistica disabile canadese Collaborative Radically Integrated Performers Society in Edmonton (CRIPSiE) sfida «le storie dominanti sulle disabilità e altre forme di oppressione, attraverso arte performativa matta[50] e crip, di gran qualità, arte video e programmi di educazione pubblica e sensibilizzazione» che «celebrano le possibilità generative della 'disabilità' e della 'malattia mentale', nella misura in cui queste esperienze possono offrire importanti prospettive alternative»[51].

Nel progetto di video-art di danza *Other-wise*, Danielle Peers e Lindsey Eales esplorano i temi dell'interdipendenza, dell'accesso e dell'integrità, parlando i movimenti della loro danza mentre i corpi di Peers e Eales si muovono l'uno verso l'altro e poi si allontanano, gli arti che si attorcigliano sopra e intorno alla sedia a ruote di Peers: «Tira su. Supporta. Mi tira fuori e dentro. Connette… *Noi* siamo la sedia… Noi non supereremo, ma stiamo diventando»[52]. Gli usi performativi della tecnologia trasformano il significato della tecnologia funzionale da riabilitativa o adattiva a culturale.

Un altro luogo da cui ri-fare-mondo con la tecnoscienza crip è la moda disabile. Ad esempio il progetto «Crip Couture» di Chun-Shan

[49] Sins Invalid, *About us*, 2018, https://www.sinsinvalid.org/mission.html

[50] Utilizziamo il termine "matta" come traduzione di "*mad*", auspicando una ricezione non stigmatizzante da parte di chi legge, che restituisca il processo di riappropriazione e risignificazione di questa famiglia semantica da parte delle persone psichiatrizzate [N.d.T.].

[51] Collaborative Radically Integrated Performers Society in Edmonton (CRIPSiE), *About us*, 2018, http://www.cripsie.ca/about-us.html

[52] D. Peers, L. Eales, *Other-wise*, 2013, http://www.cripsie.ca/film--video-art.html

Sandie Yi crea arte indossabile, protesi fatte su misura e ortesi che sottolineano la differenza e la disabilità. Yi lavora con materiali non convenzionali, come pelle e capelli, per ingaggiare le contraddizioni dell'integrità disabile. Il progetto «Myostomy» del designer James Shutt pure offre otturatori per stomie a tema lingerie per chi utilizza le sacche per colostomia, oppure prodotti di arte corporea che esteticizzano lo stoma.

Come il lavoro di Yi, questi interventi trasformano la tipica comprensione della tecnologia assistiva, rendendola moda, arte, cultura crip.

La produzione mediatica crip è un altro strumento per produrre nuove rappresentazioni della disabilità che mettono in discussione i discorsi della tecnoscienza disabile. Per esempio, l'artista disabile Sue Austin ha sviluppato una sedia a ruote che le permette di fare immersioni subacquee. Documentando queste esperienze nelle profondità oceaniche, circondata dall'acqua blu e dalle creature oceaniche, Austin evidenzia la gioia e la libertà del «rivisualizzare il familiare» usando una sedia a ruote per negoziare mondi inaspettati[53]. Il lavoro di Austin, che appare nel documentario su disabilità e tecnologia «Fixed» di Regan Brashear, offre modi di «vedere, essere e conoscere» *con* le disabilità che affermano il ri-fare-mondo crip[54].

Nell'era digitale, YouTube e altri servizi online sono diventati strumenti per distribuire contenuti di giustizia disabile. Il manifesto dell'attivista autistica Mel Baggs, *In My Language* (con oltre 1,5 milioni di visualizzazioni al momento della scrittura di questo testo), usa audio&video per perorare la causa della dignità e dell'appartenenza delle persone Autistiche alla comunità umana [*personhood*]. In una serie di clip, Baggs fa suoni, tocca oggetti e usa il suo corpo per muoversi nello spazio.

[53] S. Austin, *Deep sea diving... in a wheelchair* [Video file], in «TedxWomen», https://www.ted.com/talks/sue_austin_deep_sea_diving_in_a_wheelchair?language=en-t-266710, 2012.
[54] *Ibid*.

Poi mostra gli stessi spezzoni con una voce generata dal computer che spiega che spostarsi e sentire costituiscono un linguaggio. Poiché «il modo in cui pensa e risponde naturalmente alle cose ha un aspetto e una consistenza così diversa dalle concezioni standard, alcune persone non lo considerano affatto 'pensare', eppure è una modalità di pensiero a sé stante»[55]. Al contrario, Baggs lotta per l'agentività e la potenza delle persone Autistiche, in particolare le persone non verbali, che sono spesso escluse dalle narrazioni mainstream delle disabilità.

Pur riconoscendo i modi ingiusti in cui molte persone arrivano alla disabilità, la tecnoscienza crip afferma che la vita disabile è una vita desiderabile, una vita degna di essere vissuta, e una differenza che conta. I diritti disabili prefigurano spesso un quadro di riferimento incentrato sull'orgoglio [*pride*] senza riconoscere le relazioni tra orgoglio e «la violenza delle condizioni socioeconomiche del capitalismo»[56].

La tecnoscienza crip riconosce che i quadri di riferimento incentrati sull'orgoglio potrebbero rendere difficile «riconoscere la sofferenza devastante che risulta dalla colonizzazione, dalla guerra, dalla fame e dalla povertà»[57], perciò diventa cruciale rigettare «i modi in cui la disabilità è attualmente impiegata come meccanismo per l'oppressione nel contesto globale»[58]. All'interno di tali contesti, «rivisitazioni positive della disabilità» non sono sempre politicamente salienti[59].

Tuttavia, prendendo le mosse dalla giustizia disabile, la tecnoscienza crip pone al centro il ruolo trasformativo delle persone

---

[55] M. Baggs, *In my language* [Video file], 14 January 2007, https://www.youtube.com/watch?v=JnylM1hI2jc

[56] N. Erevelles, *Disability and difference in global contexts: Enabling a transformative body politic*, Palgrave Macmillan, New York 2011, p. 17.

[57] H. Meekosha, *Decolonising disability: Thinking and acting globally*, in «Disability and Society», XXVI, 6, 2011, pp. 667-682, p. 677.

[58] L.J. Jaffee, *Disrupting global disability frameworks: Settlercolonialism and the geopolitics of disability in Palestine/Israel*, in «Disability & Society», XXXI, 1, 2016, pp. 116-130, p. 118.

[59] J. Puar, *The right to maim: Debility, capacity, disability*, Duke University Press, Durham 2017, p. XIX.

disabili sia in condizioni tecnoscientifiche che attiviste, per costruire e al tempo stesso smantellare il mondo verso relazioni sociali più giuste, incluso lo specifico coinvolgimento delle «specifiche sensibilità e discorsi»[60] che la cultura disabile offre, per rifiutare la disabilità «come vettore di controllo sociale» o «arma di debilitazione»[61].

Seguendo Clare chiediamo «come siamo testimoni, come nominiamo e resistiamo alle ingiustizie che rimodellano e danneggiano ogni sorta di corpi-menti: piante e animali, organiche e inorganiche, non-umane e umane, senza far corrispondere la disabilità con l'ingiustizia?»[62]. Questa domanda riconosce l'ingarbugliatezza [*messiness*] del fare-accesso in condizioni dettate dal colonialismo, dal militarismo e dalle ingiustizie, ma ci chiede anche di andare avanti e localizzare le condizioni e la potenza trasformativa dei saper-fare *crip* sotto questi sistemi.

Le persone disabili usano la tecnoscienza per sopravvivere e alterare gli stessi sistemi che producono disabilità o cercano di dipingerle come rotte. Prendiamo l'esempio di Safwan Harb, un rifugiato siriano con due parenti disabili. Mentre vivevano in un campo profughi, Harb ha progettato un monopattino accessibile con materiali di scarto, permettendo a sé stesso e ai suoi parenti di navigare le strade sterrate del campo. L'invenzione di Harb significa un saper-fare crip in spazi prodotti da guerra e spostamenti. La mobilità, in questo contesto, non è uno strumento di rinforzo del nazionalismo abilista, della produttività, ma neanche dei diritti. L'invenzione di Harb invece *è* un risultato di un processo di progettazione attuato dall'esperienza crip.

La tecnoscienza crip riconosce i contesti non innocenti in cui le conoscenze emergono e l'accesso. In alcuni casi, la tecnoscienza crip può essere una conoscenza e una creazione individuale che riorienta il mondo

[60] L. Ben-Moshe, *Weaponizing disability*, in «SocialText Online», 2018.

[61] K. Fritsch, A. McGuire, *Disability, Risk, and the Politics of Spectral Medicine. Composing Disability: Crip Politics and the Crisis of Culture*. Conference paper presented, George Washington University, Washington (DC) 2018.

[62] E. Clare, *Brilliant…*, cit., p. 56.

materiale. In altri, può essere un lavoro collettivo, politicizzato, verso l'interdipendenza e la giustizia. A partire da Haraway, proponiamo la tecnoscienza crip come un progetto critico che tiene in tensione gli imperativi ingiusti dell'innovazione tecnoscientifica con le capacità trasformative del modellare la materia e il significato attraverso le prassi. Il punto non è raggiungere la purezza ideologica al di fuori della tecnoscienza disabile mainstream, del militarismo o del capitalismo, ma situare e centrare fili di resistenza che già si danno all'interno e contro questi sistemi.

Mentre la tecnoscienza si espande al di là dell'enfasi sul militarismo propria del momento storico della Guerra Fredda, per includere condizioni spesso considerate innocenti o non controverse (come la sostenibilità), le persone disabili restano intrappolate tra imperativi diversi, come *salvare le risorse* e *creare accesso* – un conflitto sottolineato di recente dal dibattito sul divieto delle cannucce (#StrawBan, discusso nel pezzo di Alice Wong del numero di «Catalyst» [su cui è stato pubblicato questo manifesto, N.d.T.]).

Ma la tecnoscienza crip può offrirci una sensibilità e una serie di pratiche per rispondere ai problemi collettivi come il cambiamento climatico e l'inquinamento.

Non solo [noi] persone disabili [agiamo] da esperte e progettatrici per ridurre l'uso di plastiche monouso come quelle delle cannucce, ma possiamo anche attingere alle pratiche di accessibilità e Design Universale generate dalle comunità per elaborare risposte all'Antropocene.

Per esempio, studi recenti stimano che i composti chimici organici volatili (VOC) nei prodotti di bellezza profumati e negli spray aerosol producono più emissioni di CO2 delle macchine. Le persone disabili con sensibilità chimiche o ferite lottano da tempo per avere spazi privi di profumi per evitare emicranie, confusione cerebrale, malattia, oltre a richiedere una riduzione dell'inquinamento industriale. Attiviste come Piepzna-Samarasinha hanno già fatto pedagogia sull'accessibilità delle

fragranze, ma hanno anche hackerato la produzione di prodotti senza fragranze.

Seguendo Piepzna-Samarasinha, che descrive l'accessibilità come «atto d'amore»[63], la tecnoscienza crip immagina l'hackeraggio di risorse non danneggianti come atto di amore planetario, attraverso cui l'accessibilità per le persone marginalizzate come quelle disabili e con condizioni di sofferenza indotte da sostanze chimiche, marginalizzate, possa anche mitigare il danno chimico all'atmosfera e agli oceani.

Queste opportunità per hackerare e smanettare con pratiche pervasive come l'uso di VOC mostrano anche che l'*expertise* e l'ingegno crip non devono basarsi su narrazioni di orgoglio disabile per sfidare le condizioni globali che danneggiano la vita umana e non-umana. Partendo dai principi della giustizia disabile, la tecnoscienza crip crea agitazione contro l'obbligo della corporeità abile e il nazionalismo abilista, e contro gli imperativi dell'indipendenza e della produttività; lavora su scale molteplici: dagli *hack* più basilari della vita di tutti i giorni agli sforzi organizzati per l'accesso collettivo, per materializzare futuri accessibili in cui i corpi non debbano essere percepiti come produttivi, leggibili, articolati o belli per essere compresi come agenti importanti del ri-facimento del mondo.

3. *Conclusione*

La tecnoscienza crip spazia dalle pratiche di design all'attivismo politico alle alleanze accademiche, ai sistemi globali e alle resistenze su micro-scala, contemporanee e storiche. Vogliamo pratiche di tecnoscienza crip che mettano in discussione l'economia politica della tecnologia, in particolare perché è piena di trappole di ingiustizie perpetuate dagli imperativi per aggiustare, curare o eliminare la disabilità.

[63] L.L. Piepzna-Samarasinha, *Care work: Dreaming disability justice*, Arsenal Pulp Press, Vancouver 2018, p. 74.

La tecnoscienza crip lotta per dei futuri in cui la disabilità è anticipata e benvenuta, in cui tutte le persone disabili prosperano, senza badare alla produttività. Sostenendo futuri accessibili, rifiutiamo di trattare l'accesso come una questione di conformità tecnica o riabilitazione, come semplice aggiustamento tecnologico [*fix*] o una lista di cose da spuntare. Al contrario, definiamo l'accesso come collettivo, incasinato, sperimentale, frizionale e generativo. I futuri accessibili richiedono la nostra interdipendenza.

Poniamo al centro l'attivismo tecnoscientifico e le pratiche di progettazione critica radicate nella giustizia disabile, nell'accesso collettivo e nella trasformazione collettiva verso relazioni disabili più giuste dal punto di vista sociale. Chiediamo a persone attiviste, accademiche e creatrici di espandere i futuri possibili per le persone disabili. Troviamo i saper-fare crip nella progettazione e nell'implementazione di architetture, tecnologie e infrastrutture. Cerchiamo ampio riconoscimento per la forza del (dis-)fare-mondo della tecnoscienza crip, e coinvolgimento in essa.

4. *Bibliografia*

- Allan, K., 2013, Introduction, in *Disability in science fiction: Representations of technology as cure*, ed. by K. Allan, New York, NY: Palgrave Macmillan, pp. 1-15.
- Austin, S., 2012, *Deep sea diving... in a wheelchair* [Video file], in «TedxWomen», https://www.ted.com/talks/sue_austin_deep_sea_diving_in_a_wheelchair?language=en-t-266710.
- Baggs, M., 2007, January 14, *In my language* [Video file], https://www.youtube.com/watch?v=JnylM1hI2jc.
- Bailey, M., 2012, January 4, *Vampires and cyborgs: Transhuman ability and ableism in the work of Octavia Butler and Janelle Monáe*, in «Social Text Online».

- Bailey, M., & Peoples, W., 2017, *Towards a black feminist health science studies*, in «Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience», III, 2.
- Ben-Moshe, L., 2018, *Weaponizing disability*, in «SocialText Online».
- Berne, P., & Sins Invalid, 2016, *10 Principles of Disability Justice*, in *Skin, tooth, and bone—The basis of movement is our people: A disability justice primer*, Sins Invalid, San Francisco, pp. 16-20.
- Blume, S., Galis, V., & Valderrama Pineda, A., 2013, *Introduction: STS and disability*, in «Science, Technology, & Human Values», XXXIX, 1, pp. 98-104.
- Brashear, R. (dir.), 2014, *Fixed: The science/fiction of human enhancement*, Making Change Media.
- British Broadcasting Corporation (BBC, 2016, March 26, *The disabled refugee inventor who built an electric bike* in «BBC News».
- Canadian Broadcast Corporation (CBC), 2016, May 31, *Cancer patient fed up with high parking fees at Health Sciences Centre*, in «CBC News».
- Casper, M.J., & Koenig, B.A., 1996, *Reconfiguring nature and culture: Intersections of medical anthropology and technoscience studies*, in «Medical Anthropology Quarterly», X, 4, pp. 523-536.
- Charlton, J., 2000, *Nothing about us without us: Disability oppression and empowerment,* University of California Press, Berkeley.
- Clare, E., 2017, *Brilliant imperfection: Grappling with cure*, Duke University Press, Durham.
- Collaborative Radically Integrated Performers Society in Edmonton (CRIPSiE), 2018, *About us*, http://www.cripsie.ca/about-us.html.
- Da Costa, B., & Phillip, K., 2008, *Tactical biopolitics: Art, activism, and technoscience*, Duke University Press, Durham.

- Epstein, S., 1996, *Impure science: AIDS, activism, and the politics of knowledge*, University of California Press, Berkeley.
- Erevelles, N., 2011, *Disability and difference in global contexts: Enabling a transformative body politic*, Palgrave Macmillan, New York.
- Fritsch, K., 2015a, *Desiring disability differently: Neoliberalism, heterotopic imagination and intracorporeal reconfigurations*, in «Foucault Studies», XIX, pp. 43-66.
- Fritsch, K., 2015b, *Gradations of debility and capacity: Biocapitalism and the neoliberalization of disability relations*, in «Canadian Journal of Disability Studies», IV, 2, pp. 12-48.
- Fritsch, K., 2016, *Accessible*, in *Keywords for radicals: The contested vocabulary of late capitalist struggle*, ed. by K. Fritsch, C. O'Connor, & A.K. Thompson, AK Press, Chico, pp. 23-28.
- Fritsch, K., 2017, *Contesting the neoliberal affects of disabled parenting: Towards a relational emergence of disability*, in *Disabling domesticity*, ed. by M. Rembis, Palgrave Macmillan, New York, pp. 243-268.
- Fritsch, K., 2019, *Ramping up Canadian disability culture*, in *The spaces and places of Canadian popular culture*, ed. by N. Shyminsky & V. Kannen, Canadian Scholars, Toronto.
- Fritsch, K., & McGuire, A., 2018, March 23. *Disability, Risk, and the Politics of Spectral Medicine*. *Composing Disability: Crip Politics and the Crisis of Culture*. Conference paper presented. George Washington University, Washington, DC.
- Garland-Thomson, R., 2011, *Misfits: A feminist disability materialist concept*, in «Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy», XXVI, 3, pp. 591-609.
- Giordano, A., 2013, July 22, *Nelia's story—and yours—in an oral history of the No Nukes Movement*, in «The Narcosphere».
- Hamraie, A., 2012, *Universal Design research as a new materialist practice* in «Disability Studies Quarterly», XXXII, 4.

- Hamraie, A., 2015, *Cripping feminist technoscience*, in «Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy», XXX, 1, pp. 307-313.
- Hamraie, A., 2017, *Building access: Universal Design and the politics of disability*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Hamraie, A., 2018, *Mapping access: Digital humanities, disability justice, and socio-spatial practice*, in «American Quarterly», L, 3, pp. 455-482.
- Haraway, D., 1991, *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of women*, Routledge, New York.
- Haraway, D., 1997, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouseTM: Feminism and technoscience*, Routledge, New York.
- Haraway, D., 2016, *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.
- Hendren, S., & Lynch, C., 2016, *This counts too: Engineering at home*, http://engineeringathome.org/manifesto.
- Hotchkiss, R., 2011, *Extended Interview: Ralf Hotchkiss*, in «Frontline/World», http://www.pbs.org/frontlineworld/stories/vietnam804/interview/extended.html.
- Jaffee, L.J., 2016, *Disrupting global disability frameworks: Settler-colonialism and the geopolitics of disability in Palestine/Israel*, «Disability & Society», XXXI, 1, pp. 116-130.
- Jasanoff, S., 2004, *States of knowledge: The co-production of science and social order*, Routledge, London.
- Kafer, A., 2013, *Feminist, queer, crip*, Indiana University Press, Bloomington.
- Khuc, M., 2017, *Open in emergency: A special issue on Asian American mental health*, in «Asian American Literary Review».
- Kleege, G., & Wallin, S., 2015, *Audio description as a pedagogical tool*, «Disability Studies Quarterly», XXXV, 2.

- Lifchez, R., & Winslow, B., 1979, *Design for Independent Living: The environment and physically disabled people*, Whitney Library of Design, New York.
- Linton, S., 2007, November 6, *"Coming home" to "music within": Going backwards or forwards?*, in «Disability Culture Watch».
- London, B., 2012, July 20, *Victoria's OTHER secret: Designer creates world's first lingerie colostomy bags as they often put partners off*, in «Daily Mail».
- Longmore, P., 2015, *Telethons: Spectacle, disability, and the business of charity*, Oxford University Press, Oxford.
- Loomer, A., 1982, *Hanging onto the coattails of science*, in «Rehabilitation Gazette», XXV, pp. 30-31.
- Lorde, A., 1997, *The cancer journals*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- McBride, S., 2017, June 27, *ADAPT activists arrested at Senate health care protest*, in «New Mobility Magazine».
- McDonald, B.C., de Gouw, J.A., Gilman, J.B., Jathar, S.H., Akherati A., Cappa, C.D., Jimenez, J.L., Lee-Taylor, J., McKeen, S.A., Cui, Y.Y., Kim, S., Gentner, D.R., Isaacman-VanWertz, G., Goldstein, A.H., Harley, R.A., Frost, G.J., Roberts, J.M., Ryerson, T.B., & Trainer, M., 2018, February 16, *Volatile chemical products emerging as largest petrochemical source of urban organic emissions*, in «Science», CCCLIX, 6377, pp. 760-764.
- McRuer, R., 2006, *Crip theory: Cultural signs of queerness and disability*, NYU Press, New York.
- Meekosha, H., 2011, *Decolonising disability: Thinking and acting globally*, in «Disability and Society», XXVI, 6, pp. 667-682.
- Mills, M., 2011, *On disability and cybernetics: Helen Keller, Norbert Wiener, and the hearing glove.* In «Differences», XXII, 2-3, pp. 74-111.
- Mingus, M., 2010a, January 22, *Interdependency (excerpts from several talks)*, in «Leaving Evidence»,

https://leavingevidence.wordpress.com/2010/01/22/interdependency-exerpts-from-several-talks/.

- Mingus, M., 2010b, August 23, *Reflections on an opening: Disability justice and creating collective access in Detroit*, in «Leaving Evidence», https://leavingevidence.wordpress.com/2010/08/23/reflections-on-an-opening-disability-justice-and-creating-collective-access-in-detroit/.
- Mingus, M., 2011, August 22, *Moving toward the ugly: A politic beyond desirability*, in «Leaving Evidence», https://leavingevidence.wordpress.com/2011/08/22/moving-toward-the-ugly-a-politic-beyond-desirability/.
- Mingus, M., 2017, April 12, *Access intimacy, interdependence, and disability justice*, in «Leaving Evidence», https://leavingevidence.wordpress.com/2017/04/12/access-intimacy-interdependence-and-disability-justice/.
- Mitchell, D., & Snyder, S., 2015, *The biopolitics of disability: Neoliberalism, ablenationalism, and peripheral embodiment*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Murphy, M., 2012, *Seizing the means of reproduction: Entanglements of feminism, health, and technoscience*, Duke University Press, Durham.
- Nelson, A., 2013, *Body and soul: The Black Panther Party and the fight against medical discrimination*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- O'Toole, C., 2000, *Advocate for disabled women's rights and health issues*, The Bancroft Library, University of California, Berkeley.
- Oliver, M., 1990, *The politics of disablement: A sociological approach*, Palgrave Macmillan, New York.
- Ollis, T., 2012, *A critical pedagogy of embodied education: Learning to become an activist*, Palgrave Macmillan, New York.

- Ott, K., Serlin, D., & Mihm, S. (Eds.), 2002, *Artificial parts, practical lives: modern histories of prosthetics*, NYU Press, New York.
- Papalia, C., 2013, *A new model for access in the museum*, in «Disability Studies Quarterly», XXXIII, 3.
- Peers, D., & Eales, L., 2013, *Other-wise*, http://www.cripsie.ca/film--video-art.html.
- Piepzna-Samarasinha, L.L., 2018, *Care work: Dreaming disability justice*, Arsenal Pulp Press, Vancouver.
- Pollock, A., & Roy, D., 2017, *Lab meeting: How do black lives matter in teaching, lab practices, and research?*, in «Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience», III, 1.
- Puar, J., 2017, *The right to maim: Debility, capacity, disability*, Duke University Press, Durham.
- Ratto, M., & Boler, M. (Eds.), 2014, *DIY citizenship: Critical making and social media*, MIT Press, Cambridge.
- Russell, M., 1998, *Beyond ramps: Disability at the end of the social contract*, Common Courage Press, Monroe.
- Sayers, J., 2018, *Making things and drawing boundaries: Experiments in the digital humanities*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Sheppard, A., 2019, *Staging bodies, performing ramps: Cultural, aesthetic disability technoscience*, in «Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience», V, 1.
- Shotwell, A., 2016, *Against purity: Living ethically in compromised times*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Sinclair, J., 2010, *Being Autistic together*, in «Disability Studies Quarterly», XXX, 1.
- Sins Invalid (Ed.), 2016, *Skin, tooth, and bone—The basis of movement is our people: A disability justice primer*, Sins Invalid, San Francisco.
- Sins Invalid, 2018, *About us*, https://www.sinsinvalid.org/mission.html.

- Snyder, S., & Mitchell, D., 2006, *Cultural locations of disability*, University of Chicago Press, Chicago.
- Sobchack, V., 2006, *A leg to stand on: Prosthetics, metaphor, and materiality*, in *The prosthetic impulse: From a posthuman present to a biocultural future*, ed by M. Smith & J. Morra, MIT Press, Cambridge, pp. 17-41.
- Sterne, J., 2001, *A machine to hear for them: On the very possibility of sound's reproduction*, «Cultural Studies», XV, 2, pp. 259-294.
- Thompson, V., 2019, *How technology is forcing the disability rights movement into the twenty-first century*, in «Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience», V, 1.
- UPIAS, 1976, *Fundamental principles of disability. London: Union of the Physically Impaired Against Segregation*.
- Waldman, H., 1998, March 5, *New equipment, new outlook: Providing reproductive health care for women with disabilities*, Hartford Courant.
- Williamson, B., 2012a, *Electric moms and quad drivers: People with disabilities buying, making, and using technology in postwar America*, in «American Studies», LII, 1, pp. 5-29.
- Williamson, B., 2012b, *The people's sidewalks: Designing Berkeley's wheelchair route*, in «Boom California», II, 1.
- Wolfson, P., 2014, *Enwheeled: Two centuries of wheelchair design, from furniture to film* (Unpublished master's thesis, Parsons School of Design, New York.
- Wong, A., 2015a, November 4, *Assistive technology by people with disabilities, part I: Introducing Team Free To Pee*, in «Model View Culture», XXIX, https://modelviewculture.com/pieces/assistive-technology-by-people-with-disabilities-part-i-introducing-team-free-to-pee.
- Wong, A., 2015b, November 5, *Assistive technology by people with disabilities, part II: Designing better makeathons*, in «Model View Culture», XXIX, https://modelviewculture.com/pieces/assistive-

technology-by-people-with-disabilities-part-ii-designing-better-makeathons.
- Wong, A., 2019, *The rise and fall of the plastic straw: Sucking in crip defiance*, in «Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience», V, 1.
- Yergeau, M., 2014, *Disability hacktivism*, in «Computers and Composition Online».
- Yi, C. S., 2017, *Crip couture*, https://www.cripcouture.org.
- Zukas, H., 2000, *National disability activist: Architectural and transit accessibility, personal assistance services [an oral history conducted in 1997 by Sharon Bonney]*, in *Builders and Sustainers of the Independent Living Movement in Berkeley*, vol. III, Regional Oral History Office, The Bancroft Library, University of California, Berkeley.

5. *Risorse*

Consigli minimi di lettura nel contesto italiano

- E. Alimena, *Lotta per l'inclusione. Il movimento delle persone con disabilità motorie negli anni Settanta in Italia*, Erickson, Trento 2021.
- E. A. G. Arfini, *Che cos'è l'intersezionalità?*, Carocci, Roma 2024.
- F. Baroni, L. Des Dorides, *Deaf studies. Per una lettura critica della sordità*, Erickson, Trento 2025.
- A. Bartoccini, L. Petrachi, G. Russo (a cura di), *Politiche dell'autismo. Etica, epistemologia, attivismo*, DeriveApprodi, Bologna 2024.
- R. Bellacicco, S. Dell'Anna, E. Micalizzi, T. Parisi (a cura di), *Nulla su di noi senza di noi. Una ricerca empirica sull'abilismo in Italia*, FrancoAngeli, Milano 2022.
- M. G. Bernardini, B. Casalini (a cura di), *"Fare e disfare" genere e disabilità*, in «Minority Reports. Cultural Disability Studies», XIV, 1, 2022, pp. 7-26.

- C. Bersani, F. D. D'Amico, G. Traversi, *Prima di ogni cosa. Per un futuro Crip*, Sossella, Roma 2025.
- S. Carnovali, *Il corpo delle donne con disabilità. Analisi giuridica intersezionale su violenza, sessualità e diritti riproduttivi*, Aracne, Roma 2018.
- I. Crippi, *Lo spazio non è neutro*, Tamu, Napoli 2024.
- F. D. D'Amico, *Lost in Translation. Le disabilità sulla scena*, Bulzoni, Roma 2021.
- F. Monceri, *Disabilità o disabilitazione? Una questione politica*, Morcelliana, Brescia 2025.
- C. Montalti, *Introduzione ai Disability Studies*, Biblioteca Clueb, Bologna 2025.
- C. Montalti, *Prospettive cyborg sulla disabilità. Tecnologie, relazioni di cura e futuri culturali*, DeriveApprodi, Bologna 2025.
- E. Paolini, M. C. Paolini, *Mezze persone. Riconoscere e comprendere l'abilismo*, Aut Aut, Palermo 2022.
- M. Schianchi, *Storia della disabilità. Dal castigo degli dèi alla crisi del welfare*, Carocci, Roma 2012.
- C. Tarantino (a cura di), *Il soggiorno obbligato. La disabilità fra dispositivi di incapacitazione e strategie di emancipazione*, Bologna, Il Mulino 2024.
- E. Valtellina (a cura di), *Teorie critiche della disabilità. Uno sguardo politico sulle non conformità fisiche, relazionali, sensoriali, cognitive*, Milano-Udine, Mimesis 2023.
- E. Valtellina (a cura di), *Sulla disabilitazione. Introduzione ai Disability Studies*, Torino, UTET 2025.
- A. Vanolo, *La città autistica*, Einaudi, Torino 2024.

Associazioni, collettivi, progetti

- ALternative DIsability QUAlity Artists
- Associazione Culturale Fedora. Integrazione e Accessibilità
- Culturaccessibile. Soluzioni creative per l'accessibilità

- Disability Pride Network
- Movimento Antiabilista
- Neuropeculiar. Movimento per la biodiversità neurologica
- Progetto “Giochiamoci”
- Oltre i limiti
- Fondazione Time2
- Persone. Coordinamento nazionale contro la discriminazione delle persone con disabilità
- Brigata Basaglia



LA MATEMATICA COME FEDE E STRUMENTO

Samuele Ialenti
samuele.ialenti@unito.it

1. ***Numero, ordine e principio*** **2.** ***Astrazione e fenomenologia dell'assiomatizzazione***
3. ***Costruzione: deduzione e contraddizione***
4. ***La matematica come negazione del fondamento (la matematica è una fede)*** **5.** ***Instrumentum***

ABSTRACT: ***MATHEMATICS AS FAITH AND INSTRUMENT***
The subject of the foundation of mathematics, understood as the horizon of numerical transformation, has been the focus of discussion about this knowledge during the previous century. But the relationship between mathematics and foundation is more complex, and goes back to the Pythagorean schools, which saw in number and its transformations the true meaning of the world. This essay aims to clarify the question, not only at a phenomenological level, but also on a theoretical level: investigating the relationship between mathematics and foundation means being able to affirm that mathematics is nothing more than a faith. In reality, this is not denied by the ability of mathematical knowledge to pose itself as an instrument of scientific knowledge; on the contrary, it is a prerequisite.

KEYWORDS: Mathematics, Foundation, Faith, Instrument, Language.

1. *Numero, ordine e principio*

Il linguaggio indica originariamente il numero come ciò che spartisce, ordina e colloca ogni cosa al posto che ad essa spetta. Nel greco ἀριθμός si intravede la presenza del ῥυθμός, il "movimento regolare"; il prefisso ἀρι- indica la forza, la superiorità (ἀρείων, donde ἀρετή, ma anche ἀρίδηλος), per cui il numero è ciò che consente di domare il fluire cadenzato ordinandolo e nominandolo. La base del controllo – almeno linguistico – del ritmo, dunque la base del numerare, è l'apparire originario del fluire vitale del mondo, che è appunto ῥυθμός, uno scorrere (ῥέω) ordinato,

* Docente a contratto di Matematica e Statistica presso la ESCP Business School.

come il ciclo dell'alternarsi della notte e del dì, il susseguirsi delle stagioni, il battito cardiaco. Se si guarda al termine *numerus*, si risale alla stessa intenzione di autorità ordinatrice e distributrice. Il verbo νέμω (da cui *numerus*) è appunto "distribuire", "assegnare", donde il νομεύς è il "distributore" (anche "pastore"), il νομός è la divisione territoriale ("pascolo": parte di terra che spetta a ciascun pastore) e in generale la νέμεσις è la giustizia distributiva: ciò che si compie nell'atto descritto da νέμω è il νόμος, "ciò che è assegnato a ciascuno". L'inscindibilità arcaico-primordiale tra numero e figura geometrica rappresenta proprio il riferimento alla misurazione del mondo e dello spazio: il sapere del numero è sapere della misurazione e della grandezza, l'ἀριθμητικὴ τέχνη è inscindibile dalla γεωμετρικὴ τέχνη.

Per le scienze storiografiche, l'arte dei numeri accompagna l'uomo fin dalla preistoria[1]. Dall'India all'Egitto, le conoscenze relative alle misurazioni geometriche e ai calcoli numerici sono inserite all'interno di un contesto mitologico onnicomprensivo, una delle forme in cui il divino si relaziona all'umano, in quanto ogni opera pratica – dalla divisione delle terre alla costruzione di edifici, fino allo scambio di merci e al commercio – è inquadrata nella sfera del sacro[2], partecipazione da parte dell'uomo all'ordine divino del mondo; il numero è uno dei modi con cui l'uomo arcaico si fa carico di chiamare e ordinare tale ordine spazio-temporale.
I primi filosofi greci iniziano a concepire il numero (e dunque le grandezze geometriche ad esso collegate) diversamente rispetto agli altri popoli. Nel libro I della *Metafisica* si legge che i pitagorici

> intesero che i numeri fossero i princìpi primi di tutto l'essere [πάσης τῆς φύσεως], e che gli elementi che accomunavano i numeri [τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα] fossero gli elementi che

[1] Cfr. C. B. Boyer, *Storia della matematica* (1968), tr. It. Mondadori, Milano 2015, pp. 3-62.
[2] Per una disamina sulla concezione dell'*homo mythicus*, vd. S. Ialenti, *Dio e la nascita dell'Occidente. Una lettura di Aristotele nella prospettiva severiniana*, Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 27-45, nonché E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 272.

> accomunano tutti gli enti [τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων], e che il cielo intero fosse armonia e numero; e quante concordanze avevano nei numeri e nelle armonie, essi le adattarono ai fenomeni e alle parti del cielo e all'intero ordinamento del tutto [τὴν ὅλην διακόσμησιν], mettendo queste cose insieme fra loro.[3]

I primi filosofi greci si distaccano radicalmente poiché guardano direttamente «l'intero ordinamento del tutto», «tutto l'essere [πάσης τῆς φύσεως]». Una delle caratteristiche principali che differenzia l'atteggiamento filosofico da quello mitologico è appunto la posizione autentica del tema ontologico, l'opposizione tra essere e nulla – divenuta pienamente esplicita solo con l'eleatismo, ma implicita dapprincipio –, dove quest'ultimo è pensato per la prima volta come *nihil absolutum*, estrema contrapposizione a tutto ciò che è, ossia alla totalità del tutto.

Ebbene, la ricerca di un'ἀρχή e di uno στοιχεῖον di tutto ciò che è, che caratterizza gli albori della filosofia, spinge i pitagorici a considerare proprio il numero come principio, se si vuole: fondamento. Si dovrà tornare su questo termine, ma per ora basti considerare che esso è l'originario, il principio, in quanto non può esser principiato da alcunché (altrimenti sarebbe un fondato), e al contempo è ciò che accomuna le differenze del mondo, essendo l'origine del tutto ciò che esplicita il senso dell'esser parte del tutto da parte di ogni parte – tanto che la convergenza di principio e fondamento si delinea proprio nel solco dell'originarietà assoluta di questo. Pertanto, se ogni cosa che rientra nell'Intero è appunto "una cosa", l'unità, l'essere "uno" da parte di ogni cosa, è ciò che accomuna ogni parte del tutto, sì che l'uno è il comune (στοιχεῖον), nonché principio (ἀρχή), poiché la diversificazione della moltitudine di unità è origine delle relazioni tra queste (λόγοι, appunto, "rapporti") e dell'opposizione (il "due" esprime l'opposizione di due unità, dunque potenzialmente l'opposizione in termini generali). Pitagora e i suoi seguaci vollero così

[3] *Metaphysica*, 986 a 1-5 (tr. a cura di S. Ialenti, *Dio e la nascita dell'Occidente. Una lettura di Aristotele nella prospettiva severiniana*, cit., p. 127).

risolvere l'indeterminatezza dell'ἄπειρον anassimandreo[4] – salvo poi essere inverati da Parmenide, affermando che l'esser unità da parte di ogni cosa nasconde il vero ἀρχή-στοιχεῖον, che è appunto l'esser qualcosa piuttosto che nulla, l'essere piuttosto che il non essere (a tal punto che Parmenide ne rimase abbagliato: solo all'essere spetta l'essere). E non poteva essere altrimenti, essendo i numeri sì intendibili come rappresentazione del comune (unità) e del principio (dualità: opposizione), ma implicitamente risultando essere ancora determinazioni tra le determinazioni (il numero è un qualcosa, non è un nulla: l'opposizione si può *esprimere* come λόγος numerico, ma questo non esplicita la struttura di quella), e quindi differenze tra le differenze, ma il fondamento non può esser *soltanto* una parte tra le parti, essendo ciò per cui si afferma che una parte è parte[5]. Ovvero: il rapporto numerico può essere un modo di identificare l'opposizione, ma non esaurisce estrinsecamente il significato di questa.

[4] Se per "indeterminato" si intende – come deve esser fatto – "non determinato", appunto infinito, illimitato, ἄ-πειρον. Zellini ritiene che «in Grecia il problema della realtà dei numeri era posto almeno implicitamente, perché si trattava di capire quale relazione gli enti matematici intrattengono con l'infinito, con il non-essere dell'*ápeiron*» (P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016, p. 26). La «relazione» non è tra gli «enti matematici» e «l'infinito», bensì tra «l'infinito» (appunto, l'«*ápeiron*») e le sue parti finite, sì che gli «enti matematici» (i numeri) rappresentano appunto ciò che sembra poter esprimere – almeno preliminarmente – questo rapporto, risolvendo l'indeterminatezza. Che poi il «non-essere» sia la caratteristica che qualifica l'«*ápeiron*», si potrebbe convenire, a rigore, sull'esatto contrario, se infatti il compito della filosofia post-anassimandrea è stato quello di qualificare l'indeterminato (rispondere alla domanda "che cos'è l'*ápeiron*?"), ed essendo il «non-essere» il non qualificabile (per le aporie generate dalla qualificazione del nulla come "non qualificabile", cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, specialmente cap. IV).

[5] Anche il fondamento è, e dunque è una parte dell'Intero, ma è quella parte tale per cui ogni parte di questo (anche se medesimo) si struttura come parte, sì che la struttura del fondamento è la struttura dell'opposizione, appunto, dell'essere un qualcosa e non nulla (*oppositio generalis*), nonché dell'essere qualcosa e non qualcos'altra (*oppositio specialis*). Ma questo punto deve essere accuratamente analizzato (vd. specialmente il paragrafo 4 del presente saggio).

2. *Astrazione e fenomenologia dell'assiomatizzazione*

La base spaziale è dunque imprescindibile per il concetto primordiale di "numero". Per esso si deve dunque intendere, almeno preliminarmente – nello specifico, almeno in relazione alla classe $\mathbb{N}$ dei numeri naturali –, e seguendo l'approccio insiemistico cantoriano, quel concetto astratto in grado di accomunare biunivocamente elementi di diversi insiemi (anche per Courant e Robbins i numeri sono «creati dalla mente umana per contare gli oggetti di vari insiemi» e non presentano «alcun riferimento alle caratteristiche individuali degli oggetti contati»[6]; la considerazione del numero come concetto primitivo non appare come accettabile, e questo inizia esplicitamente a porre il problema del fondamento nel discorso matematico). A rigore, il significato "astratto" sopra riportato va inteso etimologicamente come "distaccato", ossia separato dai singoli oggetti specifici effettivamente contati o misurati a cui è originariamente riferito. L'astrazione che connota il numero è a sua volta la base della matematica, se per essa si intende l'esposizione dell'orizzonte posizionale della trasformazione numerica, ovverosia l'esposizione della dimensione che comprende la posizione dei significati (= cose significanti = determinazioni = enti *generaliter*) in cui consistono sia il numero sia le sue possibili trasformazioni sulla base dell'adozione di determinate regole. Solo l'esser astratto da parte del numero consente di trattarlo come entità manipolabile attraverso l'uso di alcune regole di trasformazione, tra cui le principali riguardanti l'aritmetica, ossia somma e prodotto, con le relative inverse, differenza e rapporto. La creazione stessa di nuove classi numeriche, che possono anche distaccarsi dal concetto primordiale di numero, è derivabile dalla trasformazione: se in $\mathbb{N}$ non sono possibili le trasformazioni $a - b$ e a/b per ogni numero $a, b \in \mathbb{N}$, la creazione di numeri interi negativi e dei razionali risolve tali problematiche; oppure, si guardi all'introduzione della classe $\mathbb{C}$ dei numeri complessi introdotta per

[6] R. Courant, H. Robbins, *Che cos'è la matematica? Introduzione elementare ai suoi concetti e metodi* (1941), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2023, p. 35.

la risoluzione di equazioni di terzo grado. Se gli interi negativi e i razionali possono avere ancora un'intuizione sensibile (per esempio, rispettivamente, nel conto dei debiti e nella misurazione), essa inizia a vacillare già con i numeri irrazionali (che emergono già nella geometria greca, ad esempio nella definizione di π) e, a maggior ragione, con i complessi. Qui non si sta affermando che l'utilizzo di queste classi numeriche non abbia dimostrato avere una potente applicazione sul mondo da cui esse originariamente si sono astratte (il linguaggio della matematica è il linguaggio della fisica, della chimica, della statistica), ma ciò dipende dalla *constatazione* che questo particolare linguaggio numerico sia in grado di mostrare un certo potere trasformativo sul mondo (sì che quest'ultima trasformazione è subordinata rispetto alle regole di trasformazione matematica di cui qui si sta discorrendo), constatazione sulla quale si tornerà nel corso di questo lavoro. L'astrazione originaria su cui si struttura il numero (l'isolamento del numero da ciò di cui esso è segno nell'"intuizione sensibile") è ciò che consente alla matematica di sorgere, tanto che essa può tranquillamente ignorare – per il suo funzionamento interno – l'essenza di questo passo preliminare («fortunatamente il matematico, come tale, non ha bisogno di interessarsi della natura filosofica del passaggio da insiemi di oggetti concreti al concetto astratto di numero. Accetteremo perciò i numeri naturali come dati, assieme alle due operazioni fondamentali, addizione e moltiplicazione, con cui si possono combinare»[7]), tanto che l'origine primordiale del concetto di numero può essere del tutto tralasciata nell'analisi del sapere matematico per il suo puro funzionamento.

Si diceva, la trasformabilità numerica espressa dalla matematica si fonda sull'astrattezza del numero:

> l'agire calcolante che produce l'"esser uno", lo isola e separa: non è un semplice distinguere l'"esser uno" dagli altri aspetti dell'ente che è uno, ma è un isolare e separare, perché il sapere

[7] *Ibid.*, pp. 35-36.

> matematico si propone di non far intervenire in alcun modo nel proprio calcolo alcun aspetto della dimensione da cui tale sapere si è separato, sì che rispetto al calcolo tale dimensione è intesa come totalmente ininfluente: come se non ci fosse, cioè come nulla; e questo modo di intendere non è un distinguere, ma è un separare, giacché […] il distinguere, come tale, non esclude le relazioni che sussistono tra i distinti e la loro influenza reciproca. […] Peraltro, la matematica – che non può sapere di essere isolamento dell'"esser uno", fondato sull'isolamento delle determinazioni dal loro esser ente […] – produce e si tiene dinanzi "questo uno", solo in quanto, da un lato, produce gli altri numeri ("quest'altro uno", e "quest'altro ancora", e ancora altri "quest'altro", ognuno dei quali è un "questo uno" – e poi tutte le altre specie di numero) e, dall'altro, in quanto "opera" in vari modi su questa molteplicità di unità, trasformandola[8].

Le regole secondo le quali questa trasformazione avviene sono le cosiddette operazioni fondamentali, che per l'aritmetica sono appunto la somma e il prodotto. Esse sono leggi poste, ovvero definite, che hanno particolari proprietà in base alle caratteristiche intrinseche che vengono associate al numero come oggetto della trasformazione. Per esempio, nell'assiomatizzazione di Peano, che definisce la classe $\mathbb{N} - \{0\}$ basandosi sui concetti primitivi di numero, funzione successore e 1 (ferma restando la loro estensione alla classe $\mathbb{N}$ che include 0, dove dunque 0 è il terzo concetto primitivo), la somma e il prodotto di numeri naturali vengono definite in un certo modo e hanno certe proprietà (commutazione, associazione e distribuzione) proprio in virtù di quei particolari assiomi e dei concetti primitivi che li sorreggono.

Le teorie di Frege e Cantor consentono di risolvere il problema della presenza dei concetti primitivi ricorrendo a un livello inferiore, dando le definizioni di numero naturale e di operazioni fondamentali dell'aritmetica all'infuori di essa. Ma il problema della posizione di

[8] E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, pp. 505-506.

concetti primitivi risulta soltanto traslato, ché nella definizione cantoriana di "insieme" («ogni riunione, *M*, in un tutto, di determinati e ben distinti oggetti *m* della nostra intuizione e del nostro pensiero (i quali vengono chiamati gli "elementi" di *M*)»[9]) si riscontrano daccapo concetti primitivi ("riunione", "intuizione", "pensiero", "tutto", ma a rigore anche "oggetti"). Anche il tentativo di ridurre la teoria degli insiemi di Cantor (e quindi, di conseguenza, l'aritmetica) alla logica operato da Russell e Whitehead nei *Principia Mathematica* si imbatte nello stesso problema. Nell'Introduzione del primo volume dell'opera, si legge che «il nostro sistema inizia con le "proposizioni atomiche". Le accettiamo come *datum*, poiché i problemi che emergono relativamente ad esse appartengono alla parte filosofica della logica, e non sono soggetti (a ogni livello di analisi presente) ad una trattazione matematica» («our system begins with "atomic proposition". We accept these as a datum, because the problems which arise concerning them belong to the philosophical part of logic, and are not amenable (at any rate at present) to mathematical treatment»[10]). Le relazioni atomiche costituiscono quindi la base primitiva della costruzione teorica dei *Principia*, spostando nuovamente ad un ulteriore livello il suo scioglimento (per Russell e Whitehead, questo livello è la «parte filosofica della logica»)[11]. Ma si potrebbe continuare, riferendoci ad

[9] H. Meschkowski, *Mutamenti del pensiero matematico* (1973), tr. it. Boringhieri, Torino 1963, p. 58.

[10] B. Russell, A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, vol. I, Cambridge University Press, London 1963, p. XV.

[11] Ma anche su questo livello ulteriore ricompare la presenza di concetti primitivi e assiomi. Nell'esposizione di Russell e Wittgenstein, le proposizioni atomiche della forma $F(a)$, dove $F(\cdot)$ è il predicato e a è la costante, presuppongono le definizioni, appunto, di "predicato" e "costante". Inoltre, se la caratteristica delle proposizioni atomiche è quella di poter essere o "vera" o "falsa" in base all'esistenza o all'inesistenza dello stato di cose a cui questa si riferisce («[4.2] Il senso della proposizione è il suo accordo e disaccordo con le possibilità del sussistere e del non-sussistere degli stati di cose. [4.21] La proposizione più semplice, la proposizione elementare, afferma il sussistere di uno stato di cose. [4.211] Un segno della proposizione elementare è che nessuna proposizione elementare può essere in contraddizione con se stessa. [4.25] Se una proposizione elementare è vera, lo stato di

esempio ai *Grundlagen der Geometrie* di Hilbert: nel definire i cinque gruppi di assiomi della geometria (collegamento, ordinamento, congruenza, parallelismo e continuità) si costruisce il discorso sulla posizione di tre concetti primitivi («tre diversi sistemi di oggetti»[12]), ossia i punti, le rette e i piani, i quali sono tra loro connessi tramite le definizioni assiomatiche. Questa tendenza ad esplicitare il sistema assiomatico di base e i concetti primitivi (questi a volte in maniera implicita, altre in maniera esplicita), risale del resto già a Euclide (si pensi al concetto primitivo geometrico di "punto").

Emerge, quantomeno a livello fenomenologico, il costante ricorso da parte della matematica alla posizione di un insieme di concetti primitivi e di assiomi di base per la propria costruzione, e dunque per il suo funzionamento operativo. Il compito che ci prefiggiamo di raggiungere è mostrare che questa rilevazione fenomenologica è invece una necessità, ossia: affinché ci possa essere la matematica intesa come orizzonte posizionale delle trasformazioni numeriche è necessario assumere sistemi assiomatici e gruppi di concetti primitivi, sì che il tema

cose sussiste; se una proposizione elementare è falsa, lo stato di cose non sussiste», L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. a cura di P. Frascolla e L. Perissinotto, Feltrinelli, Milano 2022. A tal riguardo, lo stesso Russell, nell'Introduzione del *Tractatus*, afferma che «Il mondo consiste di fatti [facts]: a rigor di termini, i fatti non si possono definire [facts cannot strictly speaking be defined]; ciò che si intende lo si può, tuttavia, spiegare dicendo che i fatti sono ciò che rende le proposizioni vere e false [facts are what make propositions true, or false]»; e ancora: «Il mondo è completamente descritto se si conoscono tutti i fatti atomici, insieme al fatto che essi sono tutti i fatti. [...] Dati tutti questi fatti atomici, si può teoricamente inferire ogni proposizione vera, per complessa che sia. Una proposizione (vera e falsa) che asserisce un fatto atomico è chiamata una "proposizione atomica". Tutte le proposizioni atomiche sono logicamente indipendenti l'una dall'altra. Nessuna proposizione atomica ne implica un'altra o è incompatibile con qualche altra»; *ibid.*, pp. 21-25), emerge nuovamente la struttura primitiva e assiomatica del significato di "esistenza" e "non esistenza", nonché, primariamente, di "cose" e di "indipendenza".

[12] D. Hilbert, *Fondamenti della geometria* (1899), tr. it. Feltrinelli, Milano 1970, p. 3.

del fondamento della matematica è in realtà un grande malinteso, se al termine "fondamento" ci si riferisce in termini rigorosi.

3. *Costruzione: deduzione e contraddizione*

Esposto quantomeno a livello "fenomenologico" il ricorso della matematica a concetti primitivi e sistemi assiomatici per il suo stesso funzionamento, si deve individuare un ulteriore aspetto cruciale. La costruzione del sapere matematico è la costruzione delle regole di trasformazione numeriche, sì che l'individuazione del modo in cui tale costruzione viene attuata riveste un'importanza strutturale nella vera e propria funzionalità della matematica. Anzi, si può dire che lo stesso funzionamento della matematica è la costruzione del suo sapere, ossia l'enunciazione e l'esecuzione delle regole di trasformazione numerica (Lolli non fatica ad affermare che «la definizione di "teorema" ovviamente è la definizione stessa della matematica»[13]). In altre parole, si sta affermando che l'esposizione analitica dei teoremi non solo è la costruzione del sapere matematico, ma è il cuore del suo stesso funzionamento: nel calcolo, la trasformazione è lecita sotto alcune condizioni, sì che i teoremi specificano queste e le rendono applicabili. Non solo: si può affermare che la stessa esecuzione di una trasformazione numerica è intrinsecamente l'esposizione di un teorema. Ad esempio, quando nella classe $\mathbb{N}$ si afferma che $2 + 1 = 3$ (un "semplice" calcolo), si sta implicitamente riportando – esplicitandolo tramite il suo funzionamento – un teorema che deriva (qualora non si vogliano assumere direttamente i postulati di Peano, il che è una conferma ulteriore di quanto si sta affermando) almeno dai seguenti assiomi: a) $1 = s(0)$, b) $2 = s\big(s(0)\big)$, c) $3 = s\Big(s\big(s(0)\big)\Big)$, d) $\nexists x: s(x) = 0$, e) $x + 1 = s(x)$, f) $x + 0 = x$, dove $s(x)$, "successivo di x", e 0 sono concetti primitivi. Dagli assiomi a)-f) segue $2 + 1 = 3$ poiché $2 + 1 = s(2) = s\Big(s\big(s(0)\big)\Big) = 3$ (da

[13] G. Lolli, *QED. Fenomenologia della dimostrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 14.

rimarcare che in questo sistema assiomatico specificato l'asserto $2 + 2$ è indeterminato, ossia non ha significato).

A questo punto ci si soffermi sulla posizione della dipendenza logica tra due momenti, che chiameremo momento "base" (A) e momento "inferito" (B), donde l'espressione $A \vDash B$ è da leggere "il momento base A implica il momento inferito B" (adoperando la simbologia canonica di Frege). Nel nostro esempio precedente, il momento A è il sistema di assiomi a)-f), mentre il momento B è $2 + 1 = 3$. "Dipendenza logica" vuol qui dire che affermare B senza specificare la base A è insignificante, ossia non è univocamente determinabile: senza sapere cosa si intende per "1", "2", "3", "+", "=", e senza porre delle relazioni di base tra questi significati è impossibile interpretare il semantema $2 + 1 = 3$. La dipendenza logica qui richiamata è estrinsecazione della deduzione, sì che il momento inferito B è a rigore un dedotto (sì che qualsiasi teorema nella forma $A \vDash B$ è enunciabile nella forma "da A si deduce B", oppure "A implica B")[14]. Si noti che qui si sta considerando esclusivamente la correttezza dell'inferenza deduttiva, e non la "veridicità" del suo risultato, dimodoché l'interesse primario è l'analisi del passaggio da un piano base ad un momento dedotto[15]. Il piano base A può essere sia il sistema di postulati

[14] In questa sede non interessa una trattazione specifica delle strategie dimostrative, ossia dell'articolazione concettuale che è in grado di porre analiticamente *come* si deduce B da A, in quanto qualsiasi metodo (anche la cosiddetta "induzione matematica") è in realtà un'esplicitazione della deduzione $A \vDash B$. (Per quanto riguarda specificamente l'induzione matematica, essa è in realtà propriamente una deduzione: posto il piano base A, ossia che la proprietà $\alpha(n)$ sia verificata per $n = 0$ e che $\alpha(n) \vDash \alpha(n + 1)$ sia verificato, allora segue il momento dedotto B, cioè che $\alpha(n)$ è verificata $\forall\, n \in \mathbb{N}$. Il funzionamento del metodo induttivo in matematica è quindi l'esplicitazione di una funzionante deduzione intrinseca).

[15] La differenza tra "veridicità" e "correttezza" è alla base della logica moderna, per la quale un ragionamento (un'inferenza) può essere o corretto o scorretto, mentre un enunciato può essere vero o falso, al punto da avere una situazione in cui «un ragionamento può essere corretto, e costituire una buona inferenza, anche se uno o più enunciati che lo compongono sono *falsi*», in quanto «la verità degli enunciati di cui si compone un argomento non è condizione *necessaria* della sua correttezza» (F. Berto, *Logica da zero a Gödel*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 7). Ma qui i problemi essenziali sorgono: è infatti un

di base (con i relativi concetti primitivi) sia, a sua volta, un momento dedotto, tanto che la forma $B \vDash C$, dove B è un dedotto inferito da un precedente piano base A, è altresì possibile.

Specificati questi aspetti, rimane da chiarire il senso dell'inferenza logica che connette deduttivamente il momento base e il dedotto. Porre il teorema $A \vDash B$ vuol dire che il momento B non contraddice il momento A (ossia, che $B \neq \neg A$), il che equivale ad affermare che, posto $A \vDash B$, da A non si deduce $\neg B$. Difatti, la situazione $A \vDash B = \neg A$ implica necessariamente che A è autocontraddittorio, ossia autonegantesi (nel caso in cui A sia un sistema di postulati, si ha la situazione in cui uno o più postulati si contraddicono a vicenda: se A è autocontraddittorio allora $A \vDash \neg A$, in quanto l'unica inferenza deduttiva corretta è appunto la rilevazione dell'autocontraddittorietà di A). Qualsiasi teorema facente parte del sapere matematico può essere dimostrato *ab absurdo*, ossia mostrando che, se $A \vDash B$, allora $\neg B \vDash \neg A$ (donde si dice che si raggiunge "l'assurdo", la negazione del momento base, provando il *demonstrandum*)[16]. Inoltre,

problema lasciare indefinito il concetto di "vero" (e quindi di "falso"), in quanto tutto il discorso qui brevemente riassunto, in assenza di tale definizione, rimane indeterminato (vd. il proseguo del lavoro per ulteriori chiarimenti).

[16] Naturalmente, non importa che vi siano metodi dimostrativi più economici, alle volte, di quello *ab absurdo*; ciò che si vuole rilevare è che questo *modus* racchiude l'essenza della deduzione stessa. Per quanto riguarda la contestazione della dimostrazione *ab absurdo* da parte dell'intuizionismo, si deve affermare che tale contestazione non smentisce quanto qui asserito. Difatti, per l'intuizionismo la condizione esistenziale di un elemento x per cui la proprietà $P(x)$ è soddisfatta è la stessa costruzione dell'oggetto x; ora, si ponga che si sia effettivamente costruito l'oggetto x tale che $P(x)$ risulta verificata; ciò vuol dire che se si nega l'esistenza di tale oggetto si raggiunge l'assurdo. (L'intuizionismo rifiuta la dimostrazione *ab absurdo*, ma non si avvede del fatto che essa vive all'interno del costruttivismo). Un paio di esempi. Esempio 1: la somma $S(n) = \sum_{i=1}^{n} i : i \in \mathbb{N} - \{0\}$ è tale che $S(n) = (1/2)n(n+1)\ \forall\ n \in \mathbb{N} - \{0\}$. Ben nota la dimostrazione costruttiva, per cui effettivamente si trova costruttivamente che $S(n) = (1/2)n(n+1)$, ma ciò non vuol dire che non si possa provare il teorema *ab absurdo*. Difatti, si ponga *ab absurdo* che $\exists n' \in \mathbb{N} - \{0\} : S(n') \neq (1/2)n'(n'+1)$, e quindi $\exists n' \in \mathbb{N} - \{0\} : S(n') \gtrless (1/2)n'(n'+1)$. Poiché $S(n'+1) - S(n') = n' + 1\ \forall\ n' \in \mathbb{N} - \{0\}$ e $S(n'+1) = (1/2)(n'+1)(n'+2)$ per assunzione, dunque $(1/2)(n'+1)(n'+2) - n' - 1 = S(n') \gtrless (1/2)n'(n'+1)$, da cui

l'asserto logico $A \vDash B$ vuol dire che il momento base A posto in mancanza della posizione del momento dedotto B presenta una mancanza, o meglio, si pone in quanto astratto, essendo B in sintesi con il momento base (ovvero, porre A senza porre B vuol dire porre A come astratto, e porre B senza porre A vuol dire porre un significato indeterminato, o, che è lo stesso, insignificante)[17].

Precedentemente, si è affermato che «nel calcolo, la trasformazione è lecita sotto alcune condizioni». A questo punto, si può facilmente notare che questa "liceità" sulla quale le trasformazioni matematiche vengono effettuate è appunto il non esser contraddittori da parte dei risultati di tali trasformazioni. Una trasformazione è lecita (e quindi la si può costituire e adoperare) se essa non porta ad una contraddizione, ovvero se essa è una regola di manipolazione numerica tale per cui il dedotto B non è esplicitazione della negazione del suo campo mediazionale A. La coerenza della teoria (la sua impossibilità di dedurre dal sistema assiomatico di base un asserto contraddittorio) è richiesta – o meglio: *posta* come

$(1/2)n'(n'+1) \gtrless (1/2)n'(n'+1)$, che è assurdo. Esempio 2: siano $a, b \in \mathbb{R} - \{0\}$ due numeri pari, allora $a+b$ è pari. Anche qui, la dimostrazione costruttiva $a+b = 2n + 2m = 2(n+m)$ può essere tranquillamente sostituita con una *ab absurdo*. Difatti, si ponga *ab absurdo* che $a+b=c$ sia dispari. Allora $a = c - b$ ed essendo c dispari esso si può esprimere come $c = 2t+1$, dunque $a = 2t + 1 - b$, dove per ipotesi b è pari, e allora $b = 2m$, da cui $a = 2(t-m) + 1$, che è dispari, ma allora si raggiunge l'assurdo perché a e b sono posti come pari. L'economicità della dimostrazione non è, del resto, ciò che qui più importa. Inoltre, l'intuizionismo, rifiutando il principio del terzo escluso considerato come assioma di base della logica matematica applicata ad insiemi infiniti (sulla base del rifiuto dell'infinito attuale), non fa altro che sostituire una posizione assiomatica con un'altra: il rifiuto del principio del terzo escluso per insiemi infiniti è esso stesso un principio, appunto un assioma, che può essere tradotto con l'approccio costruttivo, ossia che soltanto gli oggetti risultanti da costruzioni sono parte della dimensione matematica (quest'ultimo è difatti il piano base dell'impianto logico dell'intuizionismo). Ciò vuol dire che anche l'intuizionismo rientra a pieno titolo all'interno delle considerazioni che qui si stanno compiendo (vd. il prosieguo del lavoro).

[17] Su questo aspetto, cfr. S. Ialenti, *Heidegger, Severino e la filosofia*, Armando editore, Roma 2025, par. 7.3. Per chiarimenti, vd. anche il proseguo del lavoro.

necessaria – in quanto *si vuole* che il risultato della trasformazione numerica sia univocamente determinato. Se non si ponesse la coerenza, allora a partire da un determinato sistema assiomatico si potrebbe dedurre, ad esempio, che $2 + 1 = 3$ e che $2 + 1 = 2$, ponendo $3 \neq 2$ come esplicitato[18]. A riguardo, Meschkowski scrive che «ciò che ad esempio viene premesso come evidente nella logica matematica […], è il fondamento per un procedimento dimostrativo non contraddittorio in sé. A ciò non si *può* rinunciare, se non si vuole che ogni "comunicazione" divenga priva di senso»[19].

Il riduzionismo della teoria degli insiemi di Cantor, confluito poi nel logicismo di Frege, Russell e Whitehead, ha tentato di strutturare un sistema formale logico-matematico di assiomi da cui era impossibile dedurre contraddizioni (ovvero la situazione $A \vDash B \wedge \neg B$) e che quindi, al contempo, racchiudesse l'intero edificio del sapere matematico, non soltanto già noto, ma anche futuro. Proprio questi tentativi fallirono dimostrando la possibilità di generare da un processo inferenziale corretto alcuni asserti contraddittori (si pensi ai paradossi di Burali-Forti e di Russell).

Il problema consisteva nel tentare di dimostrare la coerenza della matematica (almeno limitatamente a metodologie finite), in quanto accettare che la costruzione della trasformazione numerica portasse a delle contraddizioni sarebbe equivalso all'ammissione dell'impossibilità di enunciare asserti significanti[20] nel linguaggio astratto matematico.

[18] Nella fattispecie, questa contraddizione giunge dal sistema assiomatico a) $\nexists x : s(x) = 0$, b) $s(x) \neq x$, c) $s(0) = 1$, d) $s(1) = 2$, e) $s(1) = 3$, f) $x + 1 = s(x)$ e g) $s(1) + 1 = 2$. Si noti che il risultato contraddittorio è determinato dalla contraddittorietà del sistema assiomatico, essendo gli assiomi b), f) e g) in contraddizione tra loro. Inoltre, è semplice notare che il momento dedotto è un'individuazione particolare della negazione del momento base, ossia $A \vDash B = \neg A$.

[19] H. Meschkowski, *Mutamenti del pensiero matematico*, cit., pp. 178-179.

[20] Qui "significanza" è usato in senso forte (e non si riferisce ad una sfera semantica secondaria): l'insignificanza è la contraddittorietà, sì che affermare qualcosa di

Nelle parole di Hilbert: «Il presente stato di cose in cui ci siamo imbattuti contro i paradossi è, dichiaratamente, intollerabile. Si rifletta: le definizioni e i metodi deduttivi che tutti imparano, insegnano e usano nella matematica, il paragone di verità e certezza, portano ad assurdità! Se il pensiero matematico fallisce, dove mai possiamo trovare verità e certezza?»[21]. I teoremi di incompletezza di Gödel – nella forma ampliata presentata successivamente da Rosser – si presentano come un passaggio determinante relativamente all'esigenza esplicitata da Hilbert. Il primo teorema afferma che una teoria matematica A coerente derivata da un determinato sistema assiomatico e contenente l'aritmetica presenta almeno un asserto β indecidibile, ossia che né β né la sua negazione $\neg\beta$ possono essere provati all'interno delle trasformazioni facenti parte di A. Il discorso è ricorsivo: qualora si ponesse l'asserto β indecidibile come nuovo assioma di A, il problema si ripropone con un ulteriore asserto γ indecidibile e così via. Il secondo teorema, quasi un corollario del primo, afferma che la coerenza di una teoria assiomatizzata A che contiene l'aritmetica non può essere provata usando le trasformazioni strutturabili all'interno di A stessa. L'interesse da riporre in questi metateoremi risiede nel fatto che essi sanciscono (sia chiaro: sempre in una formalizzazione assiomatica-deduttiva[22]) una sorta di limitazione al processo inferenziale

insignificante vuol dire affermare qualcosa di contraddittorio, ossia un positivo significare del nulla; a riguardo, si veda E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. IV.

[21] D. Hilbert, *Über das Unendliche*, in «Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung», 36, I, 1925, pp. 201-215 (traduzione nostra).

[22] Nel senso che anche nel metalinguaggio gödeliano i due teoremi sono nella forma $a \vDash b$, e dunque si ripropone daccapo la struttura assiomatico-inferenziale su un livello inferiore. I risultati di Gödel non fanno altro che affermare l'impossibilità di provare la coerenza di una teoria matematica sufficientemente potente con il linguaggio della teoria stessa, pertanto lasciando aperta la possibilità di provare tale coerenza all'infuori di tale linguaggio con il ricorso appunto a vari metalinguaggi. Si badi, ad esempio, che il risultato stesso dei teoremi dell'incompletezza è raggiunto attraverso un metalinguaggio (si possono anche riassumere come segue: attraverso un metalinguaggio si riesce ad affermare che il linguaggio di cui questo metalinguaggio è linguaggio non è in grado di provare la sua coerenza con strutture appartenenti al linguaggio stesso, ma questo asserto

del linguaggio astratto assiomatizzato della matematica, sancendo la possibilità da parte del formalismo assiomatico della matematica di imbattersi in una contraddizione («il tentativo di Hilbert di dimostrare l'incontraddittorietà del sistema assiomatico in cui viene formalizzata l'aritmetica fallisce di fronte alla dimostrazione di Gödel della impossibilità di operare un controllo siffatto della contraddizione, sulla base delle regole di formazione e trasformazione del sistema»[23]).

4. *La matematica come negazione del fondamento (la matematica è una fede)*

Come si è avuto modo di constatare, lo sviluppo della teoria matematica si fonda sull'astrazione e sul funzionamento della procedura assiomatico-deduttiva. Questo era già noto a Platone. Alla fine del libro VI della *Repubblica*, si legge che

attestante tale impossibilità non fa parte di questo linguaggio, e quindi potenzialmente è in grado di provare la coerenza del linguaggio). Qui si deve però affermare che il ricorso a metalinguaggi deriva proprio dal carattere assiomatico-convenzionale: «Se infatti i princìpi secondo i quali si costituisce un certo sistema logico, o "linguaggio", hanno un valore convenzionale, come accade nei linguaggi matematici, la convenzione – la scelta cioè delle regole che abbiano funzione di princìpi del sistema considerato – si realizza su di un "livello" linguistico diverso da quello occupato da questo sistema. Il criterio di scelta appartiene a un livello diverso da quello che costituisce in base alle regole convenute. Il dislivello sussiste appunto in forza della natura convenzionale delle regole. Se il nuovo livello che così si ottiene si struttura a sua volta secondo regole convenzionali, la determinazione di queste regole avverrà all'interno di un terzo livello linguistico [...]» (E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 130). Il necessario ricorso ad un metalinguaggio per indagare la struttura di un linguaggio equivale all'impossibilità di esplicitare l'autofondazione del linguaggio stesso, ossia l'estrinsecarsi da parte del linguaggio come fondamento: «se il criterio di scelta di una certa struttura semantica è dato da questa stessa struttura, l'abbandono della prospettiva convenzionalistica è conseguito nella misura in cui questa struttura vale come la struttura dell'immediato [del fondamento]» (*ibid.*, p. 131).

[23] E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1980, p. 43.

> coloro che si occupano di geometria e di calcoli e di cose simili a queste, avendo presupposto [ὑποθέμενοι] per ciascuna ricerca il dispari e il pari, le figure geometriche, le tre forme degli angoli e altre cose affini a queste, come se le considerassero evidenti [ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες], rendendole delle ipotesi [ὑποθέσεις], e inoltre intorno a queste non si degnano di dar alcun genere di spiegazione né a queste né ad altre cose, come fossero assolutamente evidenti, e a partire da queste, esponendo già tutto il resto, porteranno a compimento senza intoppi ciò che dapprima avrebbero voluto dimostrare[24].

Il ricorso al riduzionismo – ossia, la costatazione che un orizzonte semantico possa essere del tutto ricondotto a uno inferiore – (prima dalla geometria all'analisi infinitesimale, da questa all'aritmetica, e poi infine alla teoria degli insiemi e alla logica) operato nel tentativo di porre una solidità al sapere matematico è esso stesso indice della rilevata impossibilità di trovare tale solidità. Difatti, il grande tema del fondamento della matematica all'inizio del secolo ventesimo che si costruisce come un'operazione riduzionista culminante nei *Principia mathematica* di Russell e Whitehead, ha in sé medesima già il germe del suo fallimento, non in quanto individuazione particolare dell'atteggiamento riduzionista non avente per ragioni esogene il successo sperato, ma in quanto il riduzionismo *tout court* non può portare costitutivamente alla definizione del fondamento, poiché esso è affermazione e al tempo stesso negazione dell'opposizione di due ambiti semantici, e dunque contraddittorio *a priori*. Nella consapevolezza che questo asserto può essere compreso appieno solo con il prosieguo del presente paragrafo, si evidenzi per maggiore chiarezza che il riduzionismo praticato nella teoria matematica – poniamo quello logico di Frege e Russell – soffre degli stessi problemi di cui soffre il riduzionismo biologico o teologico: se α (l'aritmetica, la funzione digestiva, il mondo) è completamente riducibile a β (la logica, l'apparato digerente, Dio), allora

[24] *Civitas*, 510 c 2-d 3 (ed. a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 1990).

β non annovererebbe alcuna novità rispetto ad α, e non si vede il motivo per cui esso debba costituirsi come un qualcosa di differente rispetto ad α: se si pone la differenza tra α e β, e dunque la si riconosce, allora vi sarà necessariamente una parte di β che non è riducibile ad α. Del resto, in questa dinamica riduzionista compiuta dal pensiero matematico, il punto di arresto viene rappresentato dai teoremi di Gödel, la cui struttura non fa altro che confermare il contrario, ovvero la necessità di ricorrere ad un sistema più ampio per poter dimostrare la completezza di una teoria matematica includente l'aritmetica, e così il processo sopra descritto si sviluppa necessariamente *ad indefinitum*, con l'impossibilità di arrestarsi ad un sistema assiomatico in grado di includere tutto il sapere matematico.

Ma proprio la natura di questa "solidità" di cui si sta parlando deve essere scrutata più da vicino, ché difatti è ciò che rappresenta il perno del discorso. Il piano base posto come partenza della costruzione inferenziale-deduttiva del sapere matematico è un piano assiomatico, ossia ipotetico. Innanzitutto, "assioma" e "ipotesi" sono intesi come equivalenti: non si considera l'ipotesi nel suo significato scientifico (asserto da confermare o refutare attraverso la sperimentazione), in quanto la matematica non è scienza – e non è difficile riconoscerlo stando a quanto detto precedentemente. L'ipotesi, per la matematica, è dunque il postulato, o l'insieme di postulati, posto come evidente, ossia, ritenuto valido *a priori* (difatti, la struttura del teorema $A \vDash B$ è di per sé stessa ipotetica: *se* A, allora B). Tale validità non ha alcun riferimento al mondo sensibile da cui la matematica si è primariamente astratta, in quanto il sistema assiomatico deve solo esser tale da fornire delle regole di trasformazione che non conducano alla contraddizione. Il valore del sistema assiomatico è dunque un valore puramente arbitrario, voluto: il postulato è un asserto che si decide di far valere come anapodittico, ma che non mostra in sé la sua anapoditticità. E non per un difetto decisionale (si potrebbe obbiettare che scegliendo in una certa maniera un certo

sistema di assiomi si potrebbe pervenire a uno ottimale, in grado di imporsi *per sé* come anapodittico), ma per sua essenza intrinseca.
L'ipotesi (ὑπόθεσις), "ciò che si pone come base", è quindi costitutivamente un assioma (ἀξίωμα), qualcosa che "si pone come conveniente", che "si chiede che abbia valore perché lo si vuole" (*postulatum*):

> Per mezzo di una pura definizione logica del concetto di numero, si volevano creare dei punti di partenza per deduzioni assolutamente rigorose, capaci di ricondurre le verità dell'aritmetica a quelle più profonde della logica. Orbene, ciò che trae in inganno in tutto questo è proprio l'espressione "fondare l'aritmetica": essa ci induce a credere che l'edificio di tale scienza si elevi su qualche gruppo di verità assolute ed eterne, mentre di fatto l'aritmetica è un puro e semplice calcolo che proviene esclusivamente da alcune convenzioni, e come il sistema solare né sospeso né fondato su nulla. La conclusione che se ne può trarre è la seguente: noi possiamo descrivere l'aritmetica, cioè indagare le sue regole, ma non fondarla. Che, del resto, il metodo di fondare un'idea su di un'altra non possa sempre bastarci, risulta già da questa semplice considerazione: esso deve pure in qualche punto finire, rimandandoci a qualche idea che non può a sua volta venir fondata proprio su nulla. L'ultima base è costituita unicamente dalla postulazione. Tutto ciò che ha l'aspetto di una *fondazione*, contiene già qualcosa di falso, e non può accontentarci[25].

Si può concordare, soltanto però relativamente al sapere matematico – e qualsiasi altro sapere che non sia l'esposizione, appunto, del fondamento –, e non in termini generali (cosa a cui Waismann sembra invece alludere: «tutto ciò che ha l'aspetto di una *fondazione*, contiene già qualcosa di falso»). La grande discussione degli ultimi due secoli sul

[25] F. Waismann, *Introduzione al pensiero matematico* (1936), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1971, pp. 140-141.

fondamento della matematica è in realtà, in termini rigorosi, una contraddizione, quando si debba intendere il termine "fondamento" nella sua pura essenza. Oppure, parlare del "fondamento della matematica" vuol dire riflettere sulla natura di alcune ipotesi scelte come momento base del processo deduttivo, sul campo di estensione della loro validità e sulla loro potenzialità di generare una semantica trasformatrice più o meno ampia rispetto ad altre, ma allora ciò significherebbe aver già chiaro l'abuso del significato "fondamento", e la relazione tra questo e la matematica non si pone nemmeno – o, se si pone, la si pone almeno implicitamente come già risolta (nel senso che si sta qui per chiarire). Oppure, ancora, tale relazione viene tralasciata poiché si reputa che il tema del fondamento autentico sia insussistente o privo di senso; ma la stessa posizione dell'insussistenza del fondamento si rivela insignificante poiché espressione triviale dell'argomento scettico (l'asserto "non esiste fondamento" si erge a sua volta come fondamento, altrimenti riconosce di essere esso stesso un assioma; ma l'insignificanza di tale posizione verrà motivata da quanto segue).

I pitagorici vollero intendere la matematica – e il numero principalmente – come fondamento del tutto (ἀρχή πάσης τῆς φύσεως), avendo chiaro il senso del fondamento ma non la sua struttura, e ciò ha precluso loro la capacità di aver dinanzi l'impossibilità di porre il numero e la sua trasformazione come fondamento. Nel primo paragrafo del seguente saggio però si è accennato alla posizione dell'opposizione come connessa al tema del fondamento. Ora si afferma – per quanto in questa sede si sia in grado di esporre[26] – che la posizione dell'opposizione è il

[26] L'esposizione del fondamento, o meglio, l'esposizione della sua struttura (ossia, della relazione concreta immediata dei vari significati in cui il fondamento consiste), non può essere oggetto di questo lavoro. Ciò che qui conta è l'esposizione sommaria indispensabile per rilevare l'impossibilità di riferirsi al fondamento in termini di trasformazione numerica, ossia di sapere matematico. Questo può essere mostrato soltanto "direttamente", enunciando il fondamento e identificando i motivi per cui il sapere matematico non corrisponde a questo (che è proprio ciò che si sta per eseguire).

primo certo anapodittico, ovvero: il fondamento (l'immediato, in quanto non mediato da alcunché, ma momento base dell'intero edificio gnoseologico-esistenziale[27]) è l'apparire (la "posizione") dell'opposizione tra positivo e negativo, dove per positivo si intende l'essere (tutto l'essere: intero formale e singola determinazione, parte dell'intero) e per negativo il non essere (negativo *speciale* – non essere relativo – e negativo *generale* – nulla, *nihil absolutum*), sì che il significato dell'opposizione è il significato autentico del principio di non contraddizione, inteso dunque non solo come regola del pensare, ma anche come regola immediata ed eterna dell'esistere: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»[28].

Dell'immediato si predica ciò che Aristotele afferma del principio di non contraddizione trattandolo in senso astratto (astratto cioè dal semantema concreto "apparire immediato dell'opposizione"): esso è l'assolutamente necessario, il non ipotetico («ἀνυπόθετον», «τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις»[29]), e non perché la sua non-ipoteticità sia posta come *voluta*, ma poiché essa stessa si pone da sé necessariamente, e non potrebbe essere altrimenti. È questo il senso profondo dell'ἔλεγχος che spetta al fondamento: la negazione esplicita del fondamento è la sua accettazione implicita, «ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον»[30]. Come Severino afferma,

> nel suo manifestarsi, cioè, l'essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere; in *ogni* suo manifestarsi: sia nella verità, sia nella non-verità – e quindi anche in quella forma emergente di non-verità, che è la negazione esplicita della verità. L'opposizione è fondamento, nel senso che è *ciò senza di cui non* si costituirebbe, o esisterebbe alcun pensiero, alcun discorso.

[27] «Si osservi inoltre che il principio parmenideo non ha un valore semplicemente logico – non è semplicemente il principio di non contraddizione – ma, insieme, ha valore e logico e ontologico, onde si deve dire che il principio di non contraddizione è lo stesso argomento ontologico» (E. Severino, *La metafisica classica e Aristotele*, in *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 118).

[28] Parmenide, DK 28 B-3 (ed. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017).

[29] *Metaphysica*, 1005 b 14-16 (ed. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017).

[30] *Ibid.*, 1006 a 26.

> Fonda anche la propria negazione: ma, appunto, non nel senso che la faccia essere valida, che ne fondi il valore, bensì nel senso che se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significante a ogni altro significare), non esisterebbe nemmeno. Esiste, solo se afferma ciò che nega. Negando, quindi, nega il proprio fondamento, nega ciò senza di cui non sarebbe (o, che è il medesimo, non sarebbe significante): nega se medesima. […] L'ἔλεγχος è appunto l'accertamento di questo autotoglimento della negazione, ossia è l'accertamento che la negazione non esiste come negazione *pura*, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costituirsi, di affermare ciò che nega[31].

Ciò che è stato qui esposto è sufficiente per delineare il risultato che si vuole raggiungere. La matematica non è l'esposizione del fondamento nella sua autenticità, in quanto essa non è posizione dell'apparire immediato dell'opposizione, e dunque gli asserti che competono a tale sapere non sono incontrovertibili, ossia non sono in grado di mostrare che la loro negazione è autonegazione (inapplicabilità dell'ἔλεγχος). Intendendo per "verità" l'incontrovertibile, ciò la cui negazione è esplicitamente negazione ma implicitamente affermazione del fondamento, essa non concerne la matematica, poiché l'incontrovertibilità si predica necessariamente ed unicamente al fondamento e ai suoi momenti mediati (alle sue implicazioni).

Andando nel dettaglio di questa rilevazione, si può quindi affermare che qualsiasi sistema assiomatico scelto come piano base della strutturazione matematica non è fondamento, e dunque non può esibire la propria incontrovertibilità, e infine non è vero, ma falso, se a quest'ultimo termine si dà il senso della controvertibilità. Per mostrar questo, si consideri qualsiasi sistema assiomatico φ e lo si ponga come fondamento al fianco del fondamento come sopra presentato, il quale

[31] E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 43.

verrà indicato come F, sì che φ e F convivono come due fondamenti (dunque: coesistenza di più fondamenti; l'argomento è estendibile ad una serie indefinita $\{\varphi_i\}_{i=1}^{+\infty}$ di sistemi assiomatici differenti contemporaneamente posta[32]). A questo punto, o φ è F oppure non lo è, ossia è diverso, gli si oppone per una qualsivoglia determinazione, dunque questa diversità è appunto un'opposizione, la quale è però posta da F stesso. Quindi, φ si struttura fondandosi su F in quanto diverso da F, ma al contempo φ è un'individuazione particolare della negazione di F, poiché essendo diverso da F esso non è l'apparire immediato dell'opposizione, e dunque nega F (esplicitamente), ma differenziandosi da F, ossia opponendoglisi, afferma F (implicitamente). E naturalmente, il ragionamento è analogo quando φ si pone come fondamento al posto di F ("F non è fondamento").

Ciò non vuol dire che un piano base del tipo φ diverso da F non comporti un'espansione mediazionale di tipo inferenziale-deduttivo, come si è avuto modo di constatare per la matematica. Difatti, la procedura deduttiva rappresenta *per sé* una coerenza interna che non dipende dall'incontraddittorietà, ovvero manifestazione dell'autonegazione della negazione del piano base della mediazione (come si è mostrato sinteticamente in precedenza in questo lavoro). Ma ora siamo anche in grado di sciogliere compiutamente questo rapporto tra correttezza e veridicità del processo inferenziale. La deduzione è sì indipendente dalla veridicità del piano base da cui essa prende le mosse, ma se quest'ultimo è falso, il momento dedotto sarà appunto l'esplicitazione di questa falsità, dando al termine "verità" ciò che in questa sede è stato espresso come incontrovertibilità. Qualsiasi sistema logico-deduttivo che ponga come piano base originario una struttura diversa dal fondamento F è dunque falso, in quanto negante F stesso, e perciò è – a rigore – un sistema logico ipotetico-deduttivo, convenzionale,

[32] Ciò implica che questo discorso è valido per qualsiasi sapere differente dalla posizione di F e dell'insieme dei suoi momenti mediati (sia questo sapere la matematica, la scienza, la religione e così via).

o se si vuole, fede. Ciò implica la sussistenza di due livelli di coerenza: il primo grado è la coerenza autenticamente intesa, ossia riferentesi al fondamento F e ai suoi momenti inferiti; il secondo grado identifica una coerenza puramente deduttiva, cioè una correttezza del processo deduttivo generato da un sistema assiomatico differente da F. In questo schema appena delineato, una teoria matematica è sempre incoerente di primo grado, in quanto non è mai *per sé* posizione del fondamento F, ma può essere coerente di secondo grado, ossia può essere un insieme di deduzioni corrette generate da un piano base assiomatico assunto convenzionalmente (e dunque, proprio in quanto assiomatico, di per sé stesso sempre incoerente di primo grado: una dimensione posizionale differente da F è sempre incoerente di primo grado ma può essere o meno coerente di secondo grado).

Il sapere matematico, come qualsiasi altra struttura semantica differente dalla posizione di F e del suo sviluppo mediazionale, è una fede – dunque un sapere incoerente di primo grado –, non diversa dal punto di vista dell'essenza da quella religiosa (rappresentando le religioni esempi notevoli di queste strutture semantiche). Ciò che importa è definire "fede" qualsiasi orizzonte posizionale che non è in grado costitutivamente di mostrare l'autocontraddittorietà del proprio contraddittorio, e quindi qualsiasi dimensione diversa dal fondamento e dai suoi dedotti. Se gli asserti del sapere matematico sono differenti da quelli, poniamo, del κήρυγμα cristiano, questa differenza è puramente formale e non essenziale, essendo queste dimensioni semantiche due negazioni particolari e diversamente articolate del fondamento, e dunque due fedi. E questo con buona pace di ampie falde del senso comune che ritengono la matematica (e la scienza più in generale, come si sta per mostrare) e i saperi religiosi come dimensioni posizionali per essenza differenti, se non diametralmente opposte. Essi, sì differenziati, sono entrambi negazioni particolari del fondamento, e quindi condividono l'insignificanza che spetta a qualsiasi sapere che non sia l'esplicitazione del fondamento e delle sue implicazioni.

5. *Instrumentum*

Si ricapitolino i risultati enunciati fino a questo punto. La matematica, intesa come orizzonte delle trasformazioni numeriche, si basa sull'astrazione ed è un sapere ipotetico-deduttivo, ossia non è posizione del fondamento, e quindi rappresenta una sua negazione particolare. In questo risiede l'esser fede da parte della matematica: non essendo esposizione del fondamento e dei suoi momenti dedotti, essa è un orizzonte semantico puramente convenzionale e contraddittorio, dando a quest'ultimo termine il significato che gli spetta nell'analisi del fondamento, ossia incoerenza di primo grado (pur potendo contenere al suo interno orizzonti posizionali coerenti di secondo grado, ossia dedotti correttamente dal sistema assiomatico posto per convenzione come momento base dell'inferenza). L'interrogarsi sul "fondamento della matematica" dunque si riduce alla scelta convenzionale di assiomi e regole più o meno in grado di consentire una certa espansione internamente coerente di questo sapere astratto.

Ora, l'insignificanza[33] del sapere matematico non si pone in contrapposizione alla costatazione che tale sapere abbia mostrato una vasta applicazione nella descrizione scientifica del mondo. Ciò vuol dire che l'uso della matematica da parte della scienza non è un fattore che depone a favore dell'autenticità del sapere matematico, ossia del suo porsi a fondamento. È ormai evidente l'uso massiccio della matematica in tutte le specializzazioni del sapere scientifico, dalla fisica alla medicina,

[33] In questa sede, l'insignificanza è da intendere nel suo senso radicale: il fondamento è quel significato per cui si è in grado di affermare che qualsiasi significato è di per sé significante. Anche qualsiasi negazione particolare del fondamento è un significato (appunto, quel significato che esprime una certa forma di negazione del fondamento), ma questa è un significato insignificante, ossia significa qualcosa che non ha significato. In altre parole: esiste la fede, ma non esiste il contenuto da essa predicato, essendo questo contraddittorio (nella terminologia di questo lavoro, incoerente di primo grado). Sul fulcro e lo sviluppo di questo tema, vd. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. IV, nonché *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, parte seconda e parte terza.

dall'economia alle scienze sociali, senza dimenticare la propulsione fondamentale che tale sapere ha impresso per la nascita e lo sviluppo dell'informatica, nonché il vasto impiego nelle applicazioni ingegneristiche. In alcuni casi, l'uso della matematica si è mostrato centrale per lo stesso sviluppo scientifico. Si pensi alla fisica: il calcolo infinitesimale ha consentito non solo la trascrizione, ma anche lo stesso avanzamento della meccanica classica a partire da Newton e Eulero; ancora: il calcolo tensoriale sviluppato da Ricci-Curbastro è la base dell'elaborazione teorica della relatività generale einsteiniana (nella fisica ormai l'utilizzo della matematica è pilastro di ogni branca, e gli esempi si potrebbero moltiplicare). Walras e Pareto, seguiti da Marshall, hanno introdotto la teoria degli insiemi e l'analisi nella descrizione delle teorie dell'equilibrio economico generale, dando inizio ad un larghissimo uso della matematica nella scienza economica (esempi mirabili sono le teorie di ottimizzazione vincolata e la teoria dei giochi). Nelle scienze chimiche e biologiche, la trascrizione matematica è divenuta la base dello sviluppo teorico (si pensi alla chimica matematica e alla chimica computazionale). Infine, l'informatica moderna è una vera e propria figlia del calcolo matematico, in particolar modo quello binario.

Non solo: la teoria matematica è il pilastro della fase empirica per la corroborazione o falsificazione delle ipotesi nelle scienze empiriche. Tale fase è difatti prettamente statistica, il quale impianto teorico – specialmente riguardo il ramo inferenziale – ha ottenuto impulso dalla evoluzione della teoria della probabilità, che a sua volta è dovuta all'adozione della trascrizione matematica (si pensi al lavoro svolto da Bernoulli ne l'*Ars Conjectandi* fino alla teoria assiomatica di Kolmogorov, ma anche agli approcci bayesiani e di De Finetti).

Alla base di tutto ciò, vi è nuovamente l'astrazione numerica su cui si articola la matematica, astrazione che comporta la possibilità di considerare questo sapere come un vero e proprio linguaggio. Ben noto che per Galilei il «libro» dell'«universo», ossia la natura, «è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche,

senza i quai mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto»[34]. Ciò che per Galilei appare evidente ed indiscutibile, è in realtà, nuovamente, il frutto di una convenzione: la matematica è adottata come linguaggio universale dell'agire scientifico perché emerge la costatazione che, tramite la trasformazione matematica, la possibilità operativa della scienza è notevolmente ampliabile. Si analizzi quanto appena detto nei seguenti punti.

- Essendo astratto, l'ente matematico può essere considerato come *signum* da associare ad un particolare *designatum*, sì che sia i numeri sia le trasformazioni costruite dalla teoria matematica possono essere segni di enti non matematici e delle loro trasformazioni, oggetto di analisi delle varie scienze particolari. Il linguaggio infatti, basandosi sull'apparire dell'ente (il *designatum*), associa ad esso un *signum*. Solo in quanto astratto – quindi, libero, non legato convenzionalmente già ad una specifica dimensione dell'apparire all'infuori di esso – l'ente matematico può essere legato *a posteriori* ad un ente non matematico.
- Il linguaggio matematico, proprio in quanto regolato da alcuni gruppi di assiomi convenzionalmente adottati ed esprimente leggi di trasformazione riconoscibili e univocamente determinate all'interno di uno specificato sistema assiomatico (e dunque, universalmente accettato, o quantomeno riconoscibile), esprime una maggior potenza designatrice di un "linguaggio naturale", il quale non solo è più incline a presentare frequenti ambiguità, ma è meno efficiente: a livello operativo, definire la legge di gravitazione universale come $\vec{F} = -G\frac{m_1 m_2}{r^2}\hat{r}$ una volta chiarite le associazioni di ogni *signum* ad ogni *designatum* (F designa la "forza", G la "costante di gravitazione universale" e così via), e una volta specificato il piano assiomatico della teoria matematica adottata (in questo caso l'analisi vettoriale), è

[34] G. Galilei, *Il saggiatore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2020, p. 38.

più efficiente di enunciarla attraverso un "linguaggio naturale". Ed è più efficiente anche studiarne le implicazioni e le successive applicazioni.

- La matematica è quindi la forma della conoscenza scientifica. Nel suo esser linguaggio, essa non solo è promotrice di maggior potenza ed efficienza per una migliore comunicabilità dei processi e dei risultati[35], ma, come si è accennato in precedenza, rappresenta anche una maggior potenza ideatrice nel processo che può condurre alla formulazione di ipotesi, poi da verificare empiricamente (di nuovo, attraverso il linguaggio matematico della statistica).
- Il precedente punto deve però esser meglio scrutato. La maggior potenza da parte del linguaggio matematico rispetto ad altre forme di linguaggio è una costatazione: ciò vuol dire che a) tutte le conoscenze scientifiche sono potenzialmente enunciabili in linguaggi differenti rispetto a quello matematico, e b) qualora emergesse un linguaggio reputato più potente di quello matematico, nulla impedisce la sua sostituzione. Ciò dipende dal fatto che, essendo un linguaggio, la scelta della matematica come *instrumentum* della scienza è appunto una convenzione, adottata per motivi di efficienza, applicabilità e reciproca riconoscibilità; o meglio, *ritenuto* più efficiente, più applicabile e meglio riconoscibile reciprocamente rispetto ad altre

[35] «E anche nei formalismi logico-matematici, come nella scienza empirica, il carattere scientifico della costruzione teorica è determinato dal consenso intersoggettivo. Il motivo per il quale le determinazioni concettuali della matematica e della logica sono state tradotte in un "calcolo", cioè in un'operazione empirica che sulla base di certe regole operative viene compiuta su quegli eventi empirici che sono i segni fisici del calcolo, il motivo di questa trasformazione del significato concettuale logico-matematico nel fatto empirico delle sequenze segniche del calcolo, è dato appunto dalla circostanza che è in relazione al calcolo come fatto empirico e non in relazione al significato concettuale come distinto dal calcolo che si produce il consenso intersoggettivo. [...] Ridotti a manipolazioni di segni fisici, i formalismi diventano un tipo di "dato", omogeneo al dato delle scienze empiriche innanzitutto per quanto riguarda il suo carattere intersoggettivo» (E. Severino, *Legge e caso*, cit., pp. 44-45).

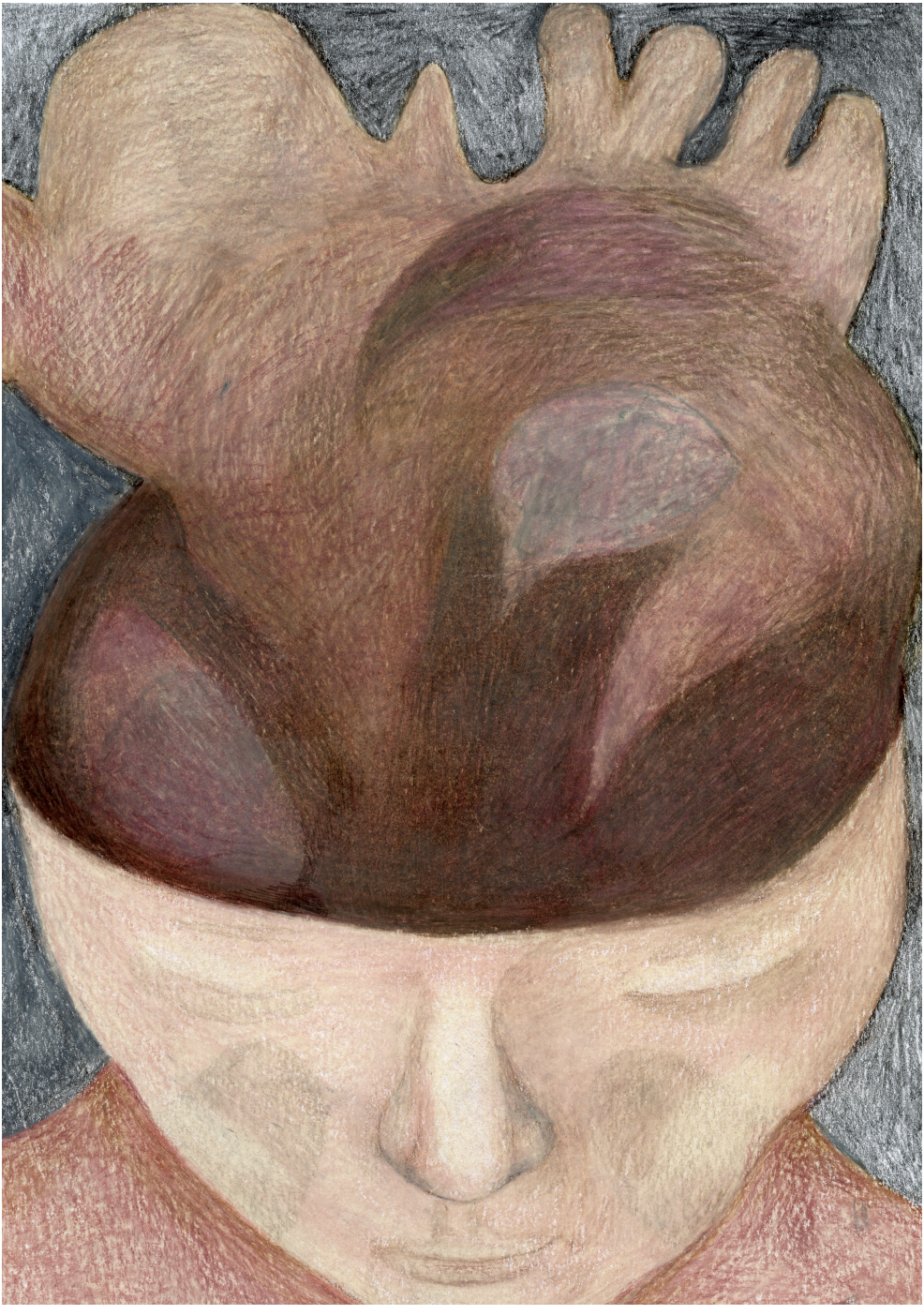
forme linguistiche. Ma appunto, ciò rimane una pura convenzione, e come tale non è ascrivibile ad un nesso necessario. La matematica è quindi il linguaggio della scienza non perché è necessario che essa lo sia, ma poiché si attesta una maggiore operatività nel suo uso rispetto ad altri possibili linguaggi.

- La costatazione della potenza del linguaggio matematico è connessa alla costatazione della potenza scientifica sul mondo ottenuta adottando tale linguaggio. In altre parole: si costata che la scienza riesce a trasformare il mondo in maniera maggiore adottando un linguaggio matematico rispetto ad altri linguaggi. Ma, si chiarisca, a questa rilevazione è sottesa la rilevazione delle potenza della scienza stessa. Se non apparisse in prima battuta la capacità trasformatrice – dunque, la potenza – della conoscenza scientifica non potrebbe manifestarsi la costatazione che tale capacità è avvenuta contestualmente all'adozione della formalità matematica rispetto ad altri modi di formalizzazione.
- Ciò si articola in un ulteriore aspetto da sottolineare: la potenza dell'agire scientifico sul mondo è un qualcosa di attestato, non di incontrovertibile (esso appare, ma non appare la sua incontrovertibilità). Qualora apparisse una dimensione posizionale non scientifica che attestasse una maggior potenza trasformatrice sul mondo, la scienza potrebbe essere sostituita. Questo deriva dal fatto che qualsiasi asserto scientifico (inclusa la sua "manifesta" potenza trasformatrice) non fa parte del fondamento e dei suoi mediati, dunque non è incontrovertibile[36].

[36] L'apparire di una potenza trasformatrice sul mondo (sia essa derivante dall'agire scientifico o da un'altra forma di azione) e della trasformazione stessa del mondo sono estremamente problematici, proprio in riferimento alla posizione del fondamento. Per una riesamina di questo tema, vd. S. Ialenti, *Heidegger, Severino e la filosofia*, cit., p. 281 ss., nonché pp. 481-511.

La caratterizzazione del sapere matematico come fede – ossia, negazione particolare del fondamento – non solo non è smentita dalla formalizzazione matematica da parte della scienza, come si è detto all'inizio di questo paragrafo, anzi, ciò che qui si sta dicendo è che tale formalizzazione è consentita proprio poiché la dimensione matematica è negazione particolare del fondamento. La matematica si manifesta come linguaggio di una particolare interpretazione del contenuto dell'apparire, ossia l'interpretazione scientifica, poiché, essendo negazione particolare del fondamento, ad essa non compete ciò che spetta al fondamento, ossia: il fondamento non è (e non può essere usato come) un linguaggio, in quanto esso non è un sistema di *signa* che indica vari *designata*. All'opposto, esso è la struttura immediata del *designatum* in quanto significato che appare, ossia l'apertura del significare stesso (il significato del significare). Indubbiamente si pone un interessante sviluppo teoretico tra il fondamento e il linguaggio che espone il fondamento, ma il fatto che il fondamento (il *designatum*) venga esposto tramite un linguaggio (il *signum*) non equivale a qualificare il fondamento come *signum* di un *designatum* che eccede il fondamento medesimo[37].

[37] Sul rapporto tra linguaggio e fondamento, vd. *ibid.*, pp. 334-343.



TRA SGUARDO E VOLO
Etologia applicata e comunicazione evoluta nei rapaci: una cartografia del sentire

Francesca Romana Petroselli
francesca.petroselli@unicusano.it

1. ***Introduzione. Oltre lo spettacolo: il rapace come segno vivente***
2. ***Etologia applicata e cliniche del reale***
3. ***Semiotica animale e dimensione simbolica***
4. ***Borghi e territori come spazi di risonanza***
5. Cartografia del sentire
6. Conclusioni. Il volo che resta (una traccia tra etica e simbolo)

ABSTRACT: ***BETWEEN GAZE AND FLIGHT. APPLIED ETHOLOGY AND EVOLVED COMMUNICATION IN RAPTORS: A CARTOGRAPHY OF FEELING***
This contribution explores the role of birds of prey in educational and clinical contexts as relational subjects and living signs, moving across applied ethology, anthrozoology, zoosemiotics, and environmental pedagogy. Far from being tools of spectacle or standardized therapeutic protocols, raptors preserve a radical untameability that makes them unique interlocutors in the construction of transformative experiences. Through field observations, practices of non-directive co-presence, and an autoethnographic perspective, the essay shows how encounters with these animals can foster processes of emotional regulation, symbolic reflection, and ecological responsibility.
The text interweaves theory and practice: from cognitive ethology (Emery & Clayton, Tomasello) to zoosemiotics (Sebeok, Kull, Martinelli), from pedagogical reflections on ecopedagogy (Orr, Louv) to studies on place attachment and the geography of meaning (Tuan, Relph, Ingold). In Italian villages, often narrated reductively but capable of activating resonance (Rosa), the raptor emerges as a co-constructor of an ecology of the symbol that binds together humans, animals, and landscapes.
The proposal of a cartography of sensing, understood as a situated and dynamic practice, allows us to read interspecific experience as a shared semiosic field, capable of generating new forms of education and care. Claiming this stance means resisting both spectacle and therapeutic rigidity, in order to restore political, ecological, and cultural value to the relations that transform us.

KEYWORDS: Applied Ethology, Zoosemiotics, Interspecific Relations, Environmental Educational Raptors, Cartography Of Sensing

---

* Dottoranda in *Management for Digital Transformation - Business, Communication & Ethics* presso l'Università Niccolò Cusano di Roma.

1. *Introduzione. Oltre lo spettacolo: il rapace come segno vivente*

Il contributo si articola in cinque sezioni principali.
La prima introduce la prospettiva teorica dell'etologia applicata, chiarendo il valore della relazione interspecifica con i rapaci come esperienza di conoscenza e non di spettacolo.
La seconda approfondisce il lavoro in ambito clinico e educativo, mostrando come la co-presenza con i rapaci favorisca processi di regolazione emotiva e di risignificazione del sé.
La terza esplora la dimensione semiotica e simbolica dell'animale, in dialogo con la zoosemiotica e la biosemiotica, evidenziando come il rapace agisca da segno vivente e da nodo relazionale tra umano e ambiente.
La quarta sezione analizza i borghi italiani come spazi di risonanza e contesti privilegiati per pratiche educative lente, dove la relazione con l'animale si intreccia al paesaggio e alla memoria dei luoghi.
Infine, la quinta propone la nozione di *cartografia del sentire*, intesa come pratica situata e pedagogica capace di restituire voce, valore e complessità alle relazioni tra viventi, aprendo a una riflessione etica e politica che si chiude nel simbolismo del volo.

Nel lavoro con i rapaci, il confine tra stupore e relazione è sottile ma decisivo. Lo stupore, se fine a sé stesso, rischia di ridurre l'animale a spettacolo, a oggetto estetico che esiste per intrattenere. La relazione, invece, implica ascolto, tempo, vulnerabilità. Questo saggio nasce dall'urgenza di raccontare un approccio diverso: un cammino fatto di presenza condivisa, sguardi obliqui, lentezza. Dove il rapace non è addestrato per stupire, ma invitato a essere.

Nella tradizione dell'etologia scientifica, da Konrad Lorenz a Nikolaas Tinbergen, il comportamento animale è stato studiato come sistema adattivo, osservabile e descrivibile. In tempi più recenti, la

zooantropologia[1] e l'etologia cognitiva[2] hanno aperto la strada a un riconoscimento più pieno delle soggettività animali, collocando l'incontro interspecifico entro un campo relazionale complesso.

È in questo solco che si colloca il mio lavoro quotidiano, a cavallo tra cliniche, scuole e borghi italiani: non utilizzo l'animale come mediatore passivo o come semplice strumento didattico, ma lo considero soggetto attivo della relazione. Una relazione che non è mai simmetrica, ma nemmeno unidirezionale. Come ci ricorda Gregory Bateson[3], "la comunicazione avviene sempre tra sistemi che si influenzano reciprocamente": il rapace comunica, nel suo modo, e ci costringe a riformulare le nostre categorie percettive.

In questo senso, il rapace è un segno vivente. Non solo perché incarna forze simboliche arcaiche, ma perché agisce come segnalatore di un campo relazionale più ampio. La sua presenza interrompe l'automatismo, disloca il pensiero, attiva domande.

È un animale che non si lascia addomesticare facilmente, e proprio per questo rivela lo statuto profondo della relazione. Già i primi testi sulla falconeria, risalenti alle corti imperiali cinesi e alle popolazioni nomadi delle steppe (IV–V secolo d.C.), mostrano come il rapace potesse essere addestrato, ma mai veramente domesticato: resta un animale liminale, in bilico tra collaborazione e distanza. Non si riproduce in cattività se non in condizioni artificiali, non sviluppa un legame di dipendenza simile a quello del cane, non assume i tratti della coevoluzione. Il suo "stare con noi" è sempre provvisorio, frutto di una negoziazione continua. È in questa inaddomesticabilità che il rapace ci costringe a misurarci con l'alterità radicale dell'animale, a riconoscere che la relazione non si fonda sul possesso, ma sull'incontro fragile e momentaneo.

---

[1] R. Marchesini, *Fondamenti di zooantropologia*, Mimesis, Milano 2016.

[2] N.J. Emery, N.S. Clayton, *Do birds have the capacity for mental time travel?*, in «Trends in Cognitive Sciences», XIII, 7, 2015, pp. 272–280; M. Tomasello, *Becoming Human*, Harvard University Press, Cambridge 2019.

[3] G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing, San Francisco 1972, p. 421.

Le riflessioni qui proposte nascono da un percorso teorico-pratico sviluppato tra il 2023 e il 2025 in contesti educativi non convenzionali, borghi storici e cliniche per minori, nei quali l'interazione con rapaci e altri animali ha assunto una funzione formativa e trasformativa. Il contributo si basa su osservazioni sul campo, analisi comportamentali e interviste informali raccolte nel corso di tali esperienze. Dal punto di vista metodologico, il lavoro si colloca nell'ambito dell'etologia applicata[4], in dialogo con gli sviluppi più recenti della zooantropologia[5] e dell'etologia cognitiva[6]. L'approccio si distingue nettamente dalla pet therapy o dall'Animal-Assisted Therapy (AAT). Questi modelli, pur avendo prodotto esiti clinici documentati[7], si fondano spesso su protocolli standardizzati in cui l'animale è chiamato a svolgere prestazioni ripetibili e prevedibili, funzionali agli obiettivi terapeutici umani. In tale quadro, la soggettività animale rischia di essere ridotta a mero strumento.

Con i rapaci, un simile modello risulta non solo impraticabile, ma concettualmente fuorviante. A differenza del cane, anch'esso predatore, ma frutto di una lunga coevoluzione con l'uomo, il rapace conserva una distanza irriducibile. Il suo essere predatore non si traduce in docilità o cooperazione sociale, ma in un orientamento cognitivo e comportamentale che rimane eccedente rispetto al controllo umano. Non è un animale domesticato: non sviluppa forme di dipendenza sociale, non assume ruoli prestazionali e mantiene una costante tensione alla libertà.

È vero che molti rapaci impiegati in contesti educativi o di falconeria nascono in cattività e sviluppano forme di imprinting verso l'uomo. Tuttavia, l'imprinting non equivale alla domesticazione: è un processo

[4] K. Lorenz, *Evolution and Modification of Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1965; N. Tinbergen, *On Aims and Methods of Ethology*, in «Zeitschrift für Tierpsychologie», XX, 1963, pp. 410-433.

[5] R. Marchesini, *op. cit.*

[6] N.J. Emery, N.S. Clayton, *op. cit.*

[7] A.H. Fine (ed. by), *Handbook on Animal-Assisted Therapy. Foundations and Guidelines for Animal-Assisted Interventions*, Academic Press, San Diego 2019.

ontogenetico, che riguarda il singolo individuo e non una trasformazione evolutiva della specie. Anche un rapace imprintato conserva le caratteristiche etologiche e cognitive della specie selvatica. Alcuni allevatori ricorrono al cosiddetto *dual imprinting*, esponendo i giovani rapaci sia all'uomo sia a conspecifici per ridurre i comportamenti disfunzionali legati a un imprinting esclusivo. In ogni caso, tali pratiche possono al massimo facilitare la relazione con l'umano, ma non trasformano il rapace in un animale domesticato.

Tentare di piegarlo a protocolli terapeutici significherebbe trasformarlo in spettacolo, annullando proprio quel valore etico ed epistemico che lo rende unico.

Per questo, l'approccio adottato privilegia esperienze di co-presenza non direttiva[8], in cui l'animale mantiene la propria autonomia comportamentale. Gli strumenti principali sono l'osservazione etogrammatica, la registrazione di micro-segni relazionali (postura, vocalizzazioni, orientamento dello sguardo) e le interviste narrative con i partecipanti. A questa prospettiva si affianca un metodo qualitativo di tipo autoetnografico e situato, che considera anche il contesto ambientale (clinica, borgo, paesaggio) come parte integrante dell'esperienza.

Fondamentale, in questo quadro, è il rifiuto della spettacolarizzazione. L'uso del rapace come attrazione riduce la complessità etologica a performance estetica. Seguendo Bateson[9], che metteva in guardia dal confondere il "pattern che connette" con l'oggetto isolato, e Marchesini[10], che critica l'animale-strumento della zooantropologia tradizionale, questo lavoro assume che la relazione educativa o clinica abbia valore solo se preserva la soggettività

[8] Con "co-presenza non direttiva" si intende un setting relazionale in cui né l'animale né il partecipante sono chiamati a rispondere a richieste prestazionali, in contrasto con i protocolli standardizzati dell'Animal-Assisted Therapy discussi da A.H. Fine nel *Handbook on Animal-Assisted Therapy*.

[9] G. Bateson, *op. cit.*

[10] R. Marchesini, *op. cit.*

dell'animale. In altri termini, il rapace non è medium per un messaggio umano, ma co-costruttore di significato.

In questo senso, la proposta si inserisce nel solco dell'etologia applicata e cognitiva[11], si confronta con le prospettive della zooantropologia[12] e con le riflessioni sugli stati emozionali animali[13], distinguendosi tuttavia dalle pratiche di *Animal-Assisted Therapy*[14], che tendono a standardizzare l'interazione in funzione di obiettivi clinici umani.

In termini disciplinari, il contributo si colloca all'incrocio tra etologia applicata e cognitiva, zoosemiotica e pedagogia ambientale. L'obiettivo non è soltanto descrittivo, ma epistemico e trasformativo: esplorare come la relazione con i rapaci possa produrre conoscenza situata e aprire nuove pratiche educative e cliniche.

2. *Etologia applicata e cliniche del reale*

Quando un giovane paziente affetto da disturbo alimentare siede accanto a un rapace, il silenzio che si crea non è un vuoto: è un campo di possibilità. Non c'è performance, né richiesta. C'è presenza. È in questo spazio sospeso che l'etologia applicata si rivela in tutta la sua forza: come pratica capace di favorire la regolazione emotiva[15], la riattivazione della relazione e la riemersione del senso.

Nel contesto delle cliniche psichiatriche minorili, e in particolare con ragazze affette da disturbi della personalità e dell'alimentazione, ho

---

[11] K. Lorenz, *op. cit.*; N. Tinbergen, *op. cit.*; N. J. Emery, N. S. Clayton, *op. cit.*

[12] R. Marchesini, *op. cit.*

[13] M. Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, New World Library, Novato (CA) 2007.

[14] K.A. Kruger, J.A. Serpell, *Animal-assisted interventions in mental health: definitions and theoretical foundations*, in A.H. Fine (ed. by), *Handbook on Animal-Assisted Therapy: Theoretical Foundations and Guidelines for Practice*, Academic Press, San Diego 2010[3], pp. 33–48.

[15] K.A. Kruger, J.A. Serpell, *op. cit.*, pp. 33-48; M. Crossman, *Effects of interactions with animals on human psychological distress*, in «Journal of Clinical Psychology», LXXIII, 7, 2017, pp. 761–784.

sperimentato l'efficacia di percorsi centrati sull'interazione non direttiva con rapaci diurni e notturni. I protocolli non prevedono addestramento né richieste prestazionali. Piuttosto, facilitano una co-presenza dove la dimensione animale funge da *specchio opaco*[16]: non restituisce un riflesso idealizzato, come accade nel rispecchiamento empatico umano[17], ma consente un accesso più autentico alla propria corporeità e vulnerabilità.

L'approccio qui proposto si distingue dai modelli di *Animal-Assisted Therapy* (AAT), nei quali l'animale viene spesso inserito in protocolli standardizzati e chiamato a svolgere prestazioni prevedibili[18]. Con i rapaci, questo modello è non solo impraticabile, ma concettualmente fuorviante: il loro essere predatori li rende radicalmente diversi da cani o cavalli. A differenza del cane, anch'esso predatore, ma reso cooperativo da una lunga coevoluzione, il rapace mantiene un'alterità irriducibile. Non è domesticato, non sviluppa dipendenza sociale, non assume ruoli prestazionali: il suo comportamento resta eccedente rispetto al controllo umano. È proprio questa inaddomesticabilità a renderlo capace di aprire campi relazionali nuovi, sottratti alla logica della spettacolarizzazione.

Le intuizioni dell'etologia cognitiva, in particolare nei lavori di Tomasello, Emery e Clayton, mostrano come gli animali siano capaci di strategie mentali flessibili, modulabili in base al contesto[19]. In questo orizzonte, il rapace si rivela soggetto interagente, capace di attivare dinamiche inattese nei giovani pazienti, spesso resistenti alle forme convenzionali di comunicazione.

Questi percorsi, che potremmo definire di etologia relazionale, non si fondano su interventi terapeutici tradizionali, ma sull'osservazione

[16] Il concetto di "specchio opaco" richiama la nozione psicoanalitica di specchio proposta da Donald W. Winnicott, ma se ne distanzia per sottolineare una relazione che non restituisce un'immagine idealizzata bensì frammentaria, eccedente e resistente all'assimilazione.

[17] C.R. Rogers, *A Way of Being*, Houghton Mifflin, Boston 1980; D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, Tavistock, London 1971.

[18] A.H. Fine, *Handbook on Animal-Assisted Therapy*, cit.

[19] M. Tomasello, *op. cit.*; N.J. Emery, N.S. Clayton, *op. cit.*

partecipata, sull'interpretazione dei micro-segni e sull'ascolto incarnato. Il corpo dell'animale, il suo sguardo, la sua posizione nello spazio diventano elementi di un ambiente-segno in cui l'umano può ripensare il proprio agire e il proprio sentire. È qui che l'etologia applicata si intreccia con la prospettiva zoosemiotica[20]: ogni battito d'ala, richiamo o rotazione del capo non è semplice dato etologico, ma atto comunicativo che acquista senso in un contesto relazionale.

Un episodio osservato nel corso delle attività svolte in una clinica per minori può aiutare a chiarire questa dinamica. Durante uno degli incontri, una giovane paziente affetta da disturbo alimentare rimase per diversi minuti seduta accanto a un barbagianni senza parlare. Il rapace, posato sul pugno, ruotava lentamente il capo mantenendo lo sguardo sulla stanza. L'assenza di richieste performative trasformò il momento in una sospensione relazionale: la ragazza iniziò spontaneamente a descrivere il modo in cui l'animale "guardava senza giudicare". Questo breve scambio evidenzia come la presenza del rapace possa attivare processi di autoriflessione difficilmente accessibili attraverso forme di interazione verbale diretta.

L'esperienza conferma che anche nei contesti scolastici, soprattutto con adolescenti, l'incontro con un rapace può generare riflessioni profonde sul confine tra umano e animale, sul rispetto delle alterità e sulla responsabilità della cura. In questa direzione, l'etologia applicata si trasforma in una pratica pedagogica che unisce rigore scientifico e apertura simbolica, trovando consonanza con prospettive di ecopedagogia e alfabetizzazione ecologica[21].

---

[20] T.A. Sebeok, *Communication among social bees: Portrayed as a test case for semiotic theory*, in «The American Scientist», LI, 2, 1963, pp. 157-164; K. Kull, *Towards biosemiotics with Charles Peirce*, in «Sign Systems Studies», XXVII, 1999, pp. 401-426; D. Martinelli, *Zoosemiotics: Proposals for a Handbook*, University of Tartu Press, Tartu 2007.

[21] D.W. Orr, *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World*, State University of New York Press, Albany 1992; R. Louv, *Last Child in the Woods. Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Algonquin Books, Chapel Hill 2005.

Negli ultimi decenni, esperienze analoghe si sono sviluppate in varie parti del mondo: dai programmi di benessere e arricchimento ambientale nei centri faunistici e negli zoo[22], ai progetti di riabilitazione dei rapaci in Nord America e Nord Europa, fino alle iniziative educative promosse negli Emirati Arabi Uniti, dove la falconeria tradizionale è stata reinterpretata come strumento di sensibilizzazione ambientale[23]. Questi percorsi, pur differenti, convergono su un punto essenziale: il rapace non si presta a protocolli standardizzati e mantiene una radicale autonomia comportamentale. È questa inaddomesticabilità, comune a ogni latitudine, che lo rende un interlocutore unico per immaginare nuove forme di educazione e cura, capaci di sottrarsi alla logica della prestazione e dello spettacolo.

In questo senso, l'osservazione etogrammatica non è solo descrizione comportamentale: è già un atto semiotico. Ogni postura, vocalizzazione o movimento diventa un segno da interpretare, aprendo un ponte naturale verso la dimensione zoosemiotica.

3. *Semiotica animale e dimensione simbolica*

Ogni relazione con un animale è anche un atto semiotico. L'animale è un interprete e un produttore di segni, secondo un codice che non è mai completamente decifrabile ma che può essere abitato. Jakob von Uexküll ci ha insegnato a immaginare ogni essere vivente immerso nel proprio *Umwelt*, un mondo-senso costruito percettivamente e funzionalmente[24]. Quando entriamo in relazione con un rapace, ci muoviamo tra due *Umwelten* diversi, ma comunicanti.

---

[22] P. Jensen, *The Ethology of Domestic Animals. An Introductory Text*, CABI Publishing, Wallingford 2006; D.M. Broom, A.F. Fraser, *Domestic Animal Behaviour and Welfare*, 5ª ed., CABI Publishing, Wallingford 2015.

[23] T. Cade, *The Falcons of the World*, Cornell University Press, Ithaca 1982; N. C. Fox, *Understanding the Bird of Prey*, Hancock House, Blaine 1995.

[24] J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Springer, Berlin 1934.

La zoosemiotica, introdotta da Thomas A. Sebeok negli anni Sessanta[25], ha posto le basi per studiare i sistemi di segni animali come veri e propri linguaggi biologici. Kalevi Kull ha poi ampliato questo orizzonte con la biosemiotica[26], sottolineando che la vita, in tutte le sue forme, è intessuta di processi semiosici. In Italia, Dario Martinelli ha sviluppato una prospettiva più culturale, integrando la zoosemiotica con le scienze umane e mostrando come i segni animali entrino a pieno titolo nel paesaggio culturale[27].

In questa chiave, la semiotica animale non è solo uno strumento analitico, ma una postura epistemica. Gregory Bateson ricordava che il compito della conoscenza è riconoscere i "pattern che connettono"[28], e che comprendere un animale significa lasciarsi cambiare dalla sua alterità. Ciò implica riconoscere che la comunicazione non è mai unidirezionale, ma un processo di mutua trasformazione.

È in questo orizzonte che il rapace appare come un nodo semiosico e simbolico. A differenza di altri animali spesso coinvolti in pratiche educative o terapeutiche, come il cane o il cavallo, il rapace non stabilisce una relazione di tipo cooperativo né cerca attivamente l'approvazione umana. Questo lo rende un interprete radicalmente diverso: i suoi segni non sono mai addomesticati, né "tradotti" in un linguaggio immediatamente riconoscibile. Sono invece gesti che restano opachi, eccedenti, e proprio per questo spingono l'umano a uscire dalle proprie categorie di senso[29].

Dal punto di vista zoosemiotico, il rapace è un animale che comunica attraverso un repertorio ridotto ma altamente significativo: la postura, lo sguardo fisso, il battito d'ala non sono ridondanti ma densi, capaci di sospendere la scena relazionale. L'essenzialità del suo codice

[25] T.A. Sebeok, *op. cit.*
[26] K. Kull, *op. cit.*
[27] D. Martinelli, *op. cit.*
[28] G. Bateson, *op. cit.*
[29] T.A. Sebeok, *op. cit.*; K. Kull, *op. cit.*

segnico lo distingue, ad esempio, da un cane, che offre un ventaglio di segnali sociali evolutisi proprio per la convivenza con l'uomo[30]. Il rapace non concede questa mediazione: i suoi segni rimandano a un *Umwelt* che resta distante e in parte inaccessibile, e per questo obbligano a un lavoro interpretativo più profondo[31]. Nel corso delle osservazioni etogrammatiche, alcuni micro-segni risultano particolarmente significativi nella costruzione del campo relazionale. Ad esempio, durante le attività educative con rapaci diurni, la rotazione improvvisa del capo o il cambiamento della postura delle ali spesso modifica immediatamente l'attenzione dei partecipanti. In un laboratorio svolto con studenti delle scuole elementari, il semplice spostamento dello sguardo di una Poiana di Harris (Parabuteo unicinctus) verso un partecipante generò un silenzio improvviso nel gruppo, seguito da commenti spontanei sul "sentirsi osservati". In questo senso, il gesto etologico non è solo comportamento animale, ma evento semiotico che riorganizza la scena relazionale.

Dal punto di vista simbolico, inoltre, il rapace è da sempre associato a dimensioni di verticalità e trascendenza: animale del cielo, mediatore tra terra e altrove, emblema di potere e visione. Archetipi come il falco Horus nell'antico Egitto, l'aquila di Odino nella mitologia norrena o i rapaci sciamanici delle culture native americane mostrano come questo animale sia stato costantemente collocato in una posizione liminale, tra umano e divino, tra natura e cultura[32].

La differenza, quindi, non è solo quantitativa (meno segni, più simbolo), ma qualitativa: il rapace mette in campo una relazione che non può mai diventare simmetrica, perché si fonda sull'esperienza della distanza e dell'alterità. Da qui la sua forza educativa ed epistemica: nell'incontro con il rapace, l'umano non trova conferme ma *domande*; non

[30] J.A. Serpell, *The Domestic Dog. Its Evolution, Behavior, and Interactions with People*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
[31] J. von Uexküll, *op. cit.*
[32] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951; D. Martinelli, *op. cit.*

uno specchio liscio, ma una superficie ruvida, che obbliga a riconoscere l'alterità come costitutiva del rapporto.

4. *Borghi e territori come spazi di risonanza*

C'è un legame profondo tra la forma del paesaggio e la qualità della relazione interspecifica. Non è indifferente se un rapace viene incontrato in una palestra scolastica o su una terrazza che si affaccia su un borgo tufaceo sospeso nel verde. I contesti parlano: alcuni custodiscono una memoria simbolica e ambientale che rende possibile una diversa densità del sentire.

I borghi italiani, con il loro impasto di storia, natura e lentezza, rappresentano luoghi privilegiati per l'attivazione di esperienze educative ed etologiche. Non solo per la cornice estetica che offrono, ma per la possibilità concreta di sottrarsi al tempo accelerato della modernità e riabituare lo sguardo all'ascolto[33]. In questi territori, spesso narrati attraverso chiavi turistiche riduttive o estetizzanti, si apre invece la possibilità di un'ecologia della relazione: un contesto in cui gli animali non vengono esibiti, ma incontrati, e in cui le relazioni assumono spessore proprio perché radicate in un luogo. Questa dimensione richiama gli studi sul *place attachment* e sulla geografia del senso[34], che mostrano come l'esperienza affettiva dello spazio contribuisca a formare identità, relazioni e responsabilità. I borghi, con le loro architetture stratificate e i paesaggi rurali circostanti, attivano un rapporto incarnato con la memoria collettiva e con le ecologie locali. Allo stesso tempo, l'approccio antropologico al paesaggio invita a leggerli come tessuti di relazioni più

[33] H. Rosa, *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Polity Press, Cambridge 2016.

[34] Y.F. Tuan, *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1977; E. Relph, *Place and Placelessness*, Pion, London 1976; C. Norberg-Schulz, *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture*, Rizzoli, New York 1979.

che come sfondi[35], ponendoli così come scenari ideali per pratiche educative lente e situate[36].

Nel mio lavoro, questi spazi si sono rivelati potenti catalizzatori di consapevolezza, soprattutto quando combinati a pratiche di immersione e rallentamento. In uno dei percorsi educativi realizzati in un borgo dell'Italia centrale, l'incontro con il rapace avveniva lungo una breve passeggiata tra vicoli in pietra e affacci sul paesaggio collinare. Il rapace, posato sul pugno, accompagnava lentamente il gruppo lungo il percorso. In questo contesto, in diversi momenti, emergeva inoltre una dinamica significativa: i partecipanti non osservavano soltanto il rapace, ma iniziavano progressivamente a seguire ciò che il rapace stesso osservava o verso cui orientava il capo e lo sguardo. L'attenzione umana si spostava così dal corpo dell'animale al campo percettivo che esso indicava, entrando temporaneamente nel suo orizzonte sensoriale. L'esperienza mostrava come la relazione interspecifica potesse emergere non come evento isolato, ma come parte di un ambiente percettivo più ampio, in cui animale, umano e paesaggio contribuiscono alla costruzione di un campo condiviso di senso. Una passeggiata con un rapace sul pugno lungo una strada medievale, una sosta silenziosa accanto a un muretto di pietra, uno sguardo condiviso sotto un cielo serale: sono gesti minimi, ma capaci di generare quella che Hartmut Rosa definisce risonanza, ossia un rapporto trasformativo tra soggetto e mondo, in cui ciò che ci circonda smette di essere sfondo e diventa interlocutore[37].

Questa prospettiva apre a ciò che potremmo chiamare una cartografia del sentire[38]: una mappa che non si limita a descrivere il

[35] T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London 2000.

[36] A. Magnaghi, *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

[37] H. Rosa, *op. cit.*, p. 298.

[38] La nozione di "cartografia del sentire" dialoga con le pratiche di sensory mapping elaborate da Sarah Pink in *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London 2009, e con la

territorio, ma che ne restituisce la densità simbolica, affettiva e relazionale. In essa, anche la biodiversità non appare solo come dato numerico o biologico, ma come esperienza incarnata di pluralità sensibili, intrecciate con le storie e i segni del luogo.

Il rapace, in questo scenario, non è soltanto un animale da osservare, ma un interprete di appartenenze più ampie. Con il suo sguardo vigile, con il volo che fende l'aria, ci ricorda che la relazione non è mai confinata all'umano: è intreccio di specie, di paesaggi, di memorie. La sua presenza innesta un'ecologia del simbolo[39], in cui l'animale diventa tramite tra la concretezza del corpo e la profondità dell'immaginario.

Così, il borgo non è più semplice cornice, né sfondo pittoresco: diventa complice del gesto educativo, luogo che partecipa attivamente all'esperienza. Un vicolo silenzioso, una terrazza che si apre sul verde, il suono delle campane al tramonto: elementi minimi che, quando condivisi con un rapace sul pugno, si trasformano in passaggi di senso. In quel momento, il paesaggio non ospita soltanto, ma parla. Non contiene, ma accompagna. E l'incontro con l'animale diventa occasione per ripensare la nostra stessa appartenenza, fragile eppure radicata, alla trama più ampia del vivente.

È proprio da questa esperienza incarnata nei luoghi che nasce l'esigenza di una cartografia diversa: non più una mappa neutrale, ma una mappa che tenga conto delle risonanze affettive, simboliche ed ecologiche. Da qui prende forma quella che possiamo chiamare una *cartografia del sentire*.

prospettiva di Tim Ingold sul paesaggio come intreccio di linee relazionali, già discussa in precedenza.

[39] Con "ecologia del simbolo" si intende una rete di significati che emerge dall'incontro tra umani, animali e ambienti, in continuità con l'antropologia simbolica di Mircea Eliade e Clifford Geertz e con le prospettive zoosemiotiche di Dario Martinelli.

5. *Cartografia del sentire*

"Cartografare" non significa ridurre, ma orientarsi. È un atto di cura: un tentativo di comprendere il paesaggio interiore ed esteriore che si attraversa. Quando lavoriamo con i rapaci in contesti educativi o clinici, non tracciamo solo itinerari geografici, ma rotte affettive, percettive e simboliche. La cartografia del sentire nasce proprio da qui: dalla necessità di nominare ciò che accade tra corpi, sguardi, ambienti e relazioni, al di là delle coordinate scientifiche classiche.

Questa prospettiva si inserisce nel solco delle ricerche sulla cartografia sensibile, sviluppate in antropologia e geografia culturale [40]. Per Tim Ingold, infatti, il paesaggio non è uno sfondo, ma un tessuto di linee di vita e di movimento che connettono umani, animali e ambienti [41]. Cartografare significa allora seguire queste linee, lasciarsi guidare dai percorsi tracciati dall'esperienza piuttosto che imporre griglie astratte. In questa direzione, anche le prospettive dell'antropologia ontologica [42] hanno mostrato come le mappe possano diventare strumenti per raccontare mondi plurali, dove il visibile e l'invisibile, l'umano e il non umano, coabitano e si intrecciano.

Nel lavoro con i rapaci, questa cartografia non è metafora ma pratica concreta: ogni interazione diventa un segno che si iscrive nel paesaggio dell'esperienza. Un volo circolare sopra un borgo, una sosta silenziosa accanto a una ragazza in clinica, un improvviso scambio di sguardi: sono episodi che non rientrano nelle mappe tradizionali, ma che orientano, segnano soglie, aprono possibilità.

---

[40] T. Ingold, *The Perception of the Environment*, cit.; Id., *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London 2011.

[41] T. Ingold, *op. cit.*, p. 193.

[42] M. de la Cadena, *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham 2015; A.L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015.

Dal punto di vista pedagogico, la cartografia del sentire si avvicina a ciò che alcuni autori chiamano ecopedagogia[43]: un'educazione che non si limita a trasmettere conoscenze, ma che costruisce esperienze trasformative capaci di risvegliare l'attenzione e la responsabilità verso il mondo vivente. In questa prospettiva, il gesto educativo non è un atto lineare di trasmissione, ma un evento semiosico che lascia tracce.

Tracciare una cartografia del sentire significa allora riconoscere che le mappe più utili non sono sempre quelle visibili: sono mappe affettive, che segnalano le soglie di apertura, i territori feriti, le nicchie di cura. Sono percorsi parziali, dinamici, intersoggettivi: non esistono legende definitive, ma solo orientamenti momentanei, da rinegoziare ogni volta che un animale ci guarda o ci ignora.

È a partire da questa postura che possiamo immaginare nuovi dispositivi formativi e riabilitativi, capaci di tenere insieme la scienza e il simbolo, l'etogramma e la poesia, l'empatia e la competenza ecologica. La cartografia del sentire non è una teoria chiusa: è una pratica situata, che si costruisce sul campo, giorno per giorno, ala dopo ala.

In un tempo che tende a ridurre l'animale a spettacolo o a ingabbiarlo in schemi terapeutici standardizzati, rivendicare una cartografia del sentire significa opporsi a entrambe queste semplificazioni. È affermare che la relazione interspecifica non può essere compressa in protocolli né piegata a logiche di intrattenimento: essa è eccedenza, apertura, trasformazione. È un gesto politico ed epistemico insieme: restituire voce a ciò che viene ridotto al silenzio, riconoscere valore dove l'economia vede solo risorsa, costruire alleanze tra viventi.

6. *Conclusione- Il volo che resta (una traccia tra etica e simbolo)*

Ci sono incontri che non lasciano parole, ma orme. Non sempre visibili: a volte sono un respiro più lento, un gesto più attento, uno sguardo che non

[43] D. W. Orr, *op. cit.*; R. Louv, *Last Child in the Woods. Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Algonquin Books, Chapel Hill 2005.

scansa. Così agisce il rapace: non insegna, ma orienta. Non chiede, ma chiama.

Nelle cliniche, nei borghi, nelle scuole, l'animale che vola o che resta immobile su un guanto diventa una domanda aperta: *"Cosa significa essere vivi insieme?"*. Una domanda che non cerca risposte definitive, ma complicità, e che ci riconduce alla nostra responsabilità più antica: custodire le relazioni che ci trasformano.

Il mio lavoro, tra semiotica, etologia e simbolo, non vuole addomesticare l'animale, né mitizzarlo. Vuole ascoltarlo. Vuole restituirgli voce, spazio, dignità. Perché ogni falco, ogni allocco, ogni poiana è anche un pezzo di mondo che resiste. E ogni relazione che si costruisce è un atto politico, non nel senso istituzionale o partitico, ma nel senso foucaultiano e post-antropocentrico[44]: un gesto che ridefinisce le relazioni di potere e di cura tra umani e non umani, insieme ecologico e culturale.

Il volo non è soltanto movimento nello spazio: è apertura di senso. E quando questo accade, anche se non resta nulla da mostrare, resta tutto da sentire.

[44] D.J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016, p. 29.



DOVE ESISTONO LE CHIMERE
Una lettura decostruttiva dell'identità nello xenotrapianto

Serena Procopio
sprocopio@uahurtado.cl

1. ***Introduzione***
2. ***Le due interpretazioni principali dello xenotrapianto***
3. ***Della fenomenologia del turbamento***
4. ***Verso la superficie: il corpo esteriorizzabile e la persistenza dell'individuo.***

ABSTRACT: ***WHERE CHIMERAS EXIST: A DECONSTRUCTIVE READING OF IDENTITY IN XENOTRANSPLANTATION***
This article employs a deconstructive approach to investigate the extent to which xenotransplantation (XTP) is challenging the stability of human and personal identity. Drawing on the mythological figure of the chimera, a prevalent trope in the literature, I highlight an irreducible tension between the epistemological level — the clinical ratio that tends to reify bodies — and the existential/phenomenological level, where the integration of non-human organs destabilizes identity. By synthesizing the analysis of clinical testimonies — interpreted as implicit philosophy — with the epistemology of Hans-Jörg Rheinberger, I propose the concept of the exteriorizable body to suggest how epistemological and ontological dimensions are co-implicated within the process of exteriorization. This body is constituted through biotechnological apparatuses (data, monitors, genetic imaging) and does not represent a pre-given dimension; rather, it functions as a surface upon which individuals today desperately attempt to fix their specificity and identity. From this perspective, XTP does not so much decree the obsolescence of the individual as it reveals their spectrality: a paradoxical identity that reiterates itself precisely through the technical devices that expose its fragility and its dependence on ever-new alterities—both animal and technical.

KEYWORDS: Xenotransplantation, Chimera, Deconstruction, Alterity, Exteriorizable Body

* Dottoranda in Filosofia presso l'Universidad Alberto Hurtado.

1. *Introduzione*

Una figura della mitologia greca si aggira come uno spettro fra la medicina dei trapianti, gli scienziati e i non specialisti in materia: la chimera. Nella mitologia greca Chimera era un intreccio vivente: in parte capra, in parte serpente e in parte leone. Migrando nel contesto delle riflessioni in biomedicina dei trapianti, questo termine si usa per riferirsi a una combinazione umana/animale: organismi che possiedono cellule e DNA differenti da quelli propri senza esperire un rigetto immune. Già con i trapianti fra esseri umani la prassi medica ha cambiato come intendiamo la vita e la morte, il sé e l'alterità. Da una parte riconfigurando la durata della vita, dall'altra guardando alla morte non come fine, ma come risorsa cui attingere per espiantare gli organi. Da qui un'ennesima chimera/ibrido in cui ci si imbatte nella letteratura e nei racconti dei pazienti: quella di Frankenstein[1]. Ciò avviene nella misura in cui molti pazienti si avvertono come un complesso di parti che provengono da altri esseri umani, molto spesso deceduti. Ulteriormente la biomedicina dei trapianti colpisce anche quello che Elena Gagliasso ha definito come "il più solido baluardo dell'unità identitaria"[2], cioè il sé immunologico. Infatti, attraverso le tecniche di immunosoppressione, le modificazioni genetiche degli organi e i trapianti stessi i corpi finiscono con l'accettare ciò che originariamente non era *Self*[3], integrandolo in modo funzionale.

---

[1] Cfr. L. Sharp, *Organ transplantation as a transformative experience: anthropological insights into the restructuring of the self,* in «Medical Anthropology Quarterly», 9, 3, 1995, p. 91.

[2] E. Gagliasso, *Condividui in evoluzione: quale filosofia?,* in *CON-dividuo. Cellule e genomi – XVII corso,* a cura di M. Monti, C. A. Redi, Ibis, Pavia 2019, p. 86.

[3] Nel 1949 il virologo australiano Frank Macfarlane Burnet inizia a impiegare le nozioni di "self" e "nonself" con lo scopo di distinguere i confini identitari degli organismi, proprio mentre sperimentava l'efficacia dei trapianti. L'immunologia nasce così distinguendo l'organismo come quell'individualità che scaturisce difendendo*si,* cioè nel rigetto di tutto ciò che non emerge nella sua spontaneità generativa, dove ogni parte è prodotta e insieme produce quell'unità che sono gli organismi. Cfr. T. Pradeu, E. Vitanza, *The limits of the Self. Immunology and biological Identity*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 4-5.

In questo articolo intendo portare avanti una decostruzione delle narrazioni esistenti sviluppate nelle discipline umanistiche sullo xenotrapianto (XTP), l'obiettivo è dapprima presentare come, secondo vari autori, tale fenomeno impatti sull'identità della persona e dell'essere umano. In un secondo momento, attingendo dalle analisi di Rheinberger[4] dimostrerò come sia molto più pertinente affermare che l'oggetto del sapere biotecnologico non sia tanto il corpo interno[5] quanto quello che definisco esteriorizzabile. Cioè tutta quella serie di dati e saperi che pertengono al corpo stesso e che lo rendono un oggetto "intersoggettivo": biopsie, raggi X, ecografie, analisi dei tessuti, ecc. Il che ci condurrà a specificare come sia precisamente questa dimensione esteriorizzabile l'ultima fragile e paradossale roccaforte dell'identità umana e personale. La griglia interpretativa più ricorrente per leggere il fenomeno dello XTP è quella "dell'ibridismo" la quale rimette, a sua volta, al postumanesimo di Donna Haraway[6]. È noto come Haraway abbia sostenuto nel corso di tutta la sua produzione una serie di concetti che implicano sempre una pluralità, puntando a descrivere l'incontro fra tecnica e organico, umano e non umano, tipici della nostra epoca. Attraverso la tensione fra corpo interno ed esteriorizzabile sosterrò, ampliando la tesi maggiormente diffusa dell'ibridismo, che l'essere umano continua a reiterare la sua identità, minacciata dalla possibilità dello XTP, sulle e attraverso le superfici.

[4] H-J. Rheinberger, *Toward a history of epistemic things. Synthetizing Proteins in the Test Tube*, Stanford University Press, Stanford 1997.

[5] S. Lundin, *The boundless body: cultural perspective on xenotransplantation*, in «Ethnos: Journal of Anthropology», 64, 1, 1999, pp. 5-31.

[6] Cfr. D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), tr. it. Feltrinelli, Milano 1999; J. Alter, *The once and future "apeman". Chimeras, Human Evolution, and disciplinary coherence*, in «Current Anthropology», 48, 5, 2007, pp. 637-652.

2. *Le due interpretazioni principali dello xenotrapianto*

Malgrado i più recenti successi, lo XTP rimane ancora una procedura altamente sperimentale, in molti Stati viene ancora proibita e, lì dove è possibile, molto spesso si accompagna a un rigetto culturale e di natura morale[7]. Già da anni, attraverso l'uso e l'innesto di valvole cardiache di origine bovina o suina, il corpo "post-millenario" sembra non appartenerci più: non è più semplicemente umano. Sempre su questa scia, Gill Haddow argomenta che le soluzioni biotecnologiche alla scarsità di organi – xenotrapianti e surrogati artificiali – si possono far rientrare a pieno titolo come fonti della crisi dell'identità della moderna società occidentale[8]. Sotto un'altra lente, tuttavia, la produzione di tali ibridi potrebbe essere anche letta come la realizzazione di quel progetto prometeico-faustiano che contraddistingue la tradizione occidentale in quanto tentativo costante di aggirare la morte attraverso macchinazioni. Tale indole si riscontra nella produzione di questi ibridi che, a loro volta, vengono creati dagli esseri umani per sottrarsi alla morte che, in un circolo vizioso, si fa ogni volta più distinguibile tanto quanto schivabile. In tale prospettiva, e ancora più radicalmente, il bisogno di sottrarsi alla morte non starebbe semplicemente a monte del processo, quanto sarebbe esso stesso effetto retroattivo del progresso biotecnologico. Quest'ultimo si configura come un orizzonte di equivalenza: più l'interno dei corpi e della biologia sono riparabili, più si fanno vulnerabili; più sono riparabili e più possono essere coinvolti vari enti al fine di ottenere tale risultato. L'inclusione di queste eterogeneità implica la scoperta di nuovi punti deboli che non sono mai del tutto estinguibili: l'immunoterapia rappresenta perfettamente ciò che stiamo dicendo. Il paziente può sopravvivere dopo il fallimento di un organo grazie al trapianto, ma non

[7] G. Haddow, *Embodiment and everyday cyborg. Technologies that alter subjectivity*, Manchester University Press, Manchester 2021.
[8] *Ibid*., p. 4.

sanerà mai del tutto, siccome la piena efficienza delle sue funzioni biologiche dipende dalla costante assunzione di farmaci.

Come si anticipava, la possibilità dello XTP viene addotta da un punto di vista del tutto particolare – l'*ibridismo*, per sottolineare, esattamente come nel caso della chimera, il venire meno di un ordine fisso delle specie e delle identità umane, in favore di una combinazione fra gli esseri viventi. Non è infatti fortuito che nel "secolo Biotech"[9] si assista alla proliferazione della "simbiontologia", così come alla messa in crisi del concetto di "specie biologica"[10]. Già dagli anni '80, con il pionieristico lavoro di Lynn Margulis, abbiamo appreso che l'evoluzione naturale non agisce su specie singole, organismi o sui geni, quanto piuttosto su co-abitazioni fra batteri e organismi più e meno complessi. I simbionti – dal greco σύν (syn): insieme e βίος (*bíos*): vita – sono esseri che vivono insieme, che condividono la vita[11]. In secondo luogo, quando un tessuto o un organo non umano vengono trapiantati in una persona, si sta sconquassando la tassonomia e dunque la possibilità di tracciare un netto confine ontologico ed epistemologico fra le specie, a partire dalla condivisione dei tessuti stessi. Detto ciò, l'argomentazione basata sull'ibridismo sembra fondarsi su due presupposti: da un lato, l'idea che in un momento non specificato l'essere umano sia stato puramente umano e quindi la contaminazione sia qualcosa di secondario e pertanto evitabile. Il secondo presupposto è che l'alterità dell'animale, la cui integrazione dovrebbe mettere in crisi il concetto di identità monolitica, sembra godere di uno statuto che sfora l'ontologia classica – e cioè la possibilità di predicarne i caratteri fondamentali: è vivo? Morto? Questo organo è ora

[9] J. Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era* (1999), tr. it. Baldini&Castoldi, Milano 1998.

[10] N. Brown, *Immunitary Life. A biopolitics of immunity*, Palgrave Macmillan, Londra 2019, pp. 89-119.

[11] E. Gagliasso, *Condividui in evoluzione…*, cit., pp. 86-87. D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto,* Nero, Roma 2020, pp. 89-100; L. Margulis, L. D. Sagan, *Acquiring genomes: a theory of the origin of species,* Basic Books, New York 2002.

mio o dell'altro? –, virando verso una dimensione "*hauntologica*", nel senso coniato da Derrida in *Spettri di Marx*[12]. E cioè l'alterità animale non si riesce più a descrivere per se stessa, ma sempre in relazione a ciò che non è più, e dunque quando scompare nell'integrazione funzionale nel corpo ricevente; o ciò che non è ancora o può arrivare ad essere; come nel caso terribile del rigetto in cui l'alterità emerge con tutta la sua forza. È in tal senso che si può decostruire l'uso del termine chimera: non come coabitazione di due esseri distinti, le chimere non esistono per se stesse, ma solo nello sguardo che narra e, a volte, a discapito dell'effettiva sostituzione ontologica che si realizza quando l'alterità animale viene inglobata nel sé. Oppure: l'alterità può ritornare a inquietare l'identità, come nel caso dei rigetti, rimanendo così totalmente altro o facendosi sentire come estraneità inassimilabile nelle viscere e nella singolarità esistenziale di chi viene sottoposto al trapianto. Comunque, a differenza di ciò che le immagini di chimera potrebbero suggerire, nello XTP diventa problematico discernere i confini: come facciamo a stabilire dove inizia l'altro e finiamo noi stessi? In tal caso non v'è una convivenza discreta, come nel caso della testa di leone sul corpo di serpente; l'alterità o rimane refrattaria, infestando l'identità umana, o viene digerita attraverso un "metabolismo tecnico": il sistema immunitario accoglie l'altro solo a patto che diventi come se stesso. Quanto appena detto può essere ulteriormente approfondito se pensiamo al contesto in cui tale presupposto opera implicitamente: quello della salute. È stato fatto notare come, nell'ambito della medicina dei trapianti, gli organi siano pensati come "artefatti materiali", nella misura in cui sono modificabili e sostituibili[13]. Tale protesicità è frutto di un processo di "tecnificazione": si tratta di un processo affine alla reificazione con il quale gli organi vengono pensati come mere cose materiali. Questo processo include, in maniera speculare

[12] J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale* (1993), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

[13] S. Schicktanz, S. Wölke, *The utterable and unutterable anthropological meaning of the body in the context of organ transplantation,* in «Dileamata», 23, 9, 2014, pp. 114-115.

e fra le altre cose, la de-vivificazione: si tratta un cuore come un bullone biologico qualsiasi, estinguendone così l'origine e i correlati rischi di "alterazione" simbolica. Se l'organo animale viene considerato solo per la funzione che compie, e dunque come un oggetto tecnico, ne consegue che non può costituire né modificare l'essere del paziente. Coerentemente con ciò, viene sottolineato come il personale medico lavori per desensibilizzare i pazienti rispetto al tipo di dono che stanno ricevendo come qualcosa che non può apportare alcuna qualità emotiva e specifica associabile con il donatore[14]. Tenendo a mente quanto abbiamo appena visto, esiste anche un'altra visione delle biotecnologie, che risulta agli antipodi rispetto alla tecno-reificazione. Un fenomeno tanto complesso come lo XTP difficilmente può incontrare una soluzione di continuità nelle interpretazioni dei suoi presupposti e dei suoi modi di darsi. Soprattutto nel momento in cui si prendono in considerazione le esperienze dei trapiantati è difficile mantenere la devitalizzazione degli organi e la mera strumentalità della tecnica. Già con i trapianti fra umani, le persone esperiscono una ristrutturazione dell'identità[15]: si crede che gli organi trasferiscano caratteristiche sociali, personali o di genere. Gli stessi organi, inoltre, hanno un peso dissimile perché traggono con sé un carico simbolico differente: ricevere un cuore – da sempre considerato sede dell'anima e della personalità – non ha lo stesso impatto di un trapianto di tessuti pancreatici[16]. Sicché, nonostante gli sforzi per reificare gli organi come meri enti tecnici, la complessità del fenomeno e delle esperienze dei pazienti rivelano come l'alterità non possa essere semplicemente digerita e annullata dal "metabolismo tecnico". Se da un lato la tecnicizzazione

[14] L. Sharp, *Organ transplantation as a …,* cit., p. 366.

[15] Negli ultimi due paragrafi affronto collateralmente questa questione, tuttavia per un approfondimento fenomenologico rimando a F. Sveanaeus, *Organ transplantation and personal identity: how does loss and change of organs affect the self?*, in «Journal Of Medicine and Philosophy», 37, 2012, pp. 139-158.

[16] Si veda S. Lundin, *The boundless body…*, cit., p. 14; G. Haddow, *Embodiment and…,* cit., p. 28.

mira a evitare l'identificazione, proteggendo la supposta integrità personale di chi affronta le cure, d'altro canto molti pazienti e famiglie tendono a intravedere una continuità – anche per senso di gratitudine – fra il donatore, il dono e chi riceve. Ciò significa che molto spesso gli organi vengono vitalizzati, considerati come veri e propri portatori di caratteri che procurano cambi psicosomatici[17]. Tutto ciò si fa estremamente problematico nel caso dello XTP, perché non vi è nel mirino solo l'integrità del corpo naturale, quanto anche un'insicurezza ontologica ed esistenziale. Scrive Lundin «quando il corpo è invaso da materia aliena un confine speciale viene trasgredito; in questo movimento, non solo i limiti del corpo conflagrano quanto anche le categorie culturali intorno a cosa sia umano»[18]. In altri termini: quando un essere umano riceve tessuti o organi da altri animali, non sta solo crollando la distinzione fra il sé e l'altro, ma anche il senso di cosa significa essere umani e possedere un corpo che sia unicamente nostro. Ciò che voglio sottolineare è che, malgrado le differenze, entrambi gli approcci appena visti condividono la stessa "filosofia implicita", cioè le stesse credenze inindagate, che funge da meccanismo di difesa metafisico per sconfessare l'evento della contaminazione. Come visto, la ratio clinica tende a neutralizzare l'alterità biologica dell'organo, reificandolo, per mantenere intatta la presenza a sé dell'individuo; dall'altro, nella logica che sostiene le narrazioni dei testimoni, si tende a ricollocare l'organo alieno nella sfera dell'identità umana e personale. Il processo di vivificazione degli organi – che si compie parallelamente al trapianto – mira a reintegrare l'organo non come una pompa meccanica, ma come ciò che rinnova l'esistenza delle persone. Molti testimoni, come riporta Sharp[19], raccontano di sentirsi "rinati" e celebrare il giorno del trapianto come un secondo compleanno: come già si sottolineava nel caso della chimera, l'alterità viene riappropriata e l'individuo continua a formare un'unità con se stesso. Queste riflessioni ci

[17] S. Schicktanz, S. Wölke, *The utterable…*, cit., p. 116.
[18] S. Lundin, *The boundless body…,* cit., p. 17.
[19] L. Sharp, *Organ transplantation as a …,* cit., p.372.

portano, tuttavia, a porre una domanda: lo XTP sta per caso decostruendo quella necessità di protezione identitaria che, secondo autori come Roberto Esposito[20], rappresenta il paradigma intorno al quale si costituiscono tutte le pratiche della modernità? Tutti i tipi di identità – biologica, sociale, giuridica, ambientale, sessuale – si costituiscono secondo questo paradigma immunitario di opposizione del Sé all'Altro. Dunque lo XTP starebbe rendendo l'individuo e l'esigenza di individuazione obsoleti? Mere costruzioni concettuali la cui dissoluzione scalzerebbe anche il paradigma immunitario correlato, in favore di una visione diversa? Così sembrerebbe, scrive infatti Sharp:

> Il corpo è immaginato in modi radicalmente differenti nello xenotrapianto e nell'ingegneria bio-tessutale. Gli xenotrapianti insistono sulla coabitazione interspecie di umano e animale all'interno di un singolo organismo, dove il termine immunologico prediletto — chimera — evoca immagini di una provocatoria rifinitura dei corpi dei pazienti[21].

L'immaginario che sorregge lo XTP non rifletterebbe più l'opposizione fra naturale e culturale, essere umano e animale, che ancora sorregge la prospettiva profana, piuttosto gli xeno-scienziati e gli studiosi in materia starebbero celebrando sempre di più, e altrettanto auspicando, uno stato dell'essere ibrido in cui vari enti possono, infine, convivere congedando la vecchia fortificazione immunitaria. Lo XTP manifesterebbe quindi una riconfigurazione massiva dei corpi e delle identità – umane e non – in cui questi non sono più concepiti come autosufficienti e stabili, quanto piuttosto come superfici attive dove varie forze bio-tecnologiche e culturali si connettono fra di loro.

[20] R. Esposito, *Biopolitica e immunità nella costruzione sociale dell'identità*, in «Narrare i gruppi. Prospettive cliniche e sociali», III, 1, 2008, p. 3.
[21] L. Sharp, *The transplant imaginary*…, cit., p. 42.

3. *Della fenomenologia del turbamento*

Per tentare di rispondere a questi quesiti, e dunque vedere che ne è del paradigma immunitario e delle nozioni di identità personale e umana, può essere utile concentrarsi sull'idea di corpo che emerge nelle riflessioni sullo XTP. In altre parole: la concettualizzazione del corpo cambia quando quest'ultimo può accogliere pezzi stranieri? Come già anticipato, i nostri corpi oggigiorno sembrano fluttuare in un orizzonte di equivalenza: più siamo capaci di trovare soluzioni biotecnologiche per curare e finanche evitare malattie, più ci leghiamo a queste tecnologie, senza le quali non potremmo più sopravvivere. Tale orizzonte di equivalenza schiude una vulnerabilità aumentata: i corpi degli xeno-trapiantati non devono solamente essere sottoposti ai protocolli farmacologici per evitare il rigetto, ma sono anche esposti al pericolo di eventuali e inedite malattie di origine non umana – es. retrovirus porcini[22]. Finché rimaniamo in quest'orizzonte, come anticipato nel primo paragrafo, ogni organo – sia esso di origine biologica o sintetica – svolge la stessa funzione e, pertanto, può essere trapiantato senza bisogno di questionare la loro differenza qualitativa. Cionondimeno, perché un trapianto di cuore di maiale genera un turbamento qualitativamente diverso rispetto a un dispositivo tecnologico che si impianta? Per comprenderne la ragione, occorre sospendere la validità esplicativa della tecno-reificazione e domandarsi quale differenza intercorra, sul piano dell'identità, tra l'assimilazione di una protesi e quella di uno xeno-organo. Già Merleau-Ponty, andando oltre il dualismo mente/corpo, propone una concezione di soggettività essenzialmente incarnata: il corpo non è qualcosa che abbiamo, noi siamo il nostro corpo che dunque, a differenza di qualsiasi altro materiale, è esperito in prima persona, è corpo vissuto. Attraverso i nostri movimenti e la nostra posizione corporea, esperiamo il mondo in una saldatura molto spesso irriflessa, che schiude la percezione incarnata come orizzonte

[22] K. Hansoon, *The reconfigured body. Human-animal relations in xenotransplantation*, in «Kulturstudier», 2, 2011, p. 144.

fondamentale dell'esperienza[23]. Come riporta Merleau-Ponty, tale orizzonte deborda i confini corporei: quando un cieco usa un bastone tale oggetto cessa di essere un "pezzo di legno" e diventa un'estensione della sua sensibilità[24]. In tal caso, abbiamo a che fare con un'assimilazione pacifica che non turba il senso d'identità dell'uomo anzi lo rafforza, ampliando per lui la fruibilità del mondo e la maniera in cui la soggettività si installa in esso, significandolo. Da tale prospettiva, la differenza fra uno xeno-organo e una protesi artificiale riacquisisce presto una certa profondità: il titanio o i tessuti bio-ingegnerizzati, così come il pezzo di legno dell'esempio di Merleau-Ponty, sono oggetti cui non abbiamo mai ascritto un *Leib* – un corpo proprio; cioè sono materiali che non hanno mai sentito loro stessi. Gli organi animali, invece, diventano testimoni in noi di un corpo altro che si auto-affettava. Il vivente è, per la fenomenologia, il luogo in cui il sentire, il sentito e l'essere coincidono nella *forma*: un sistema in cui ogni modifica a una parte, modifica le proprietà della totalità[25]. Se si trapianta un organo che faceva parte di una totalità unica di esperire il mondo, a differenza di una protesi artificiale, l'esperienza del ricevente diventa una lotta fenomenologica – o "un'avventura metafisica", come scrive Jean-Luc Nancy[26] – in cui ne va precisamente del modo in cui tentiamo di ri-appropriarci di percezioni la cui origine non siamo più semplicemente noi stessi.

4. *Verso la superficie: il corpo esteriorizzabile e la persistenza dell'individuo*

Ebbene, la scissione oppositiva fra avere un corpo ed essere un corpo inaugura, invero, la possibilità stessa di trattare i corpi come oggetti di intervento, e dunque come dissezionabili e ri-assemblabili. Almeno dai tempi di Vesalio[27], e in seguito alla diffusione della scienza galileiana, dello

[23] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1943) ,tr. it. Bompiani, Milano 2003.
[24] *Ibid*., p. 182.
[25] Id., *La struttura del comportamento* (1942), tr. it. Mimesis, Milano 2019, p. 71.
[26] J.L. Nancy, *L'intruso* (2000), tr. it. Cronopio, Napoli 2006, p. 11.
[27] G. Corbellini, *Storia e teorie della salute e della malattia,* Carocci, Roma 2014, p. 94.

sperimentalismo e del meccanicismo, sorge la *ratio* clinica in questione che si inaugura con la stagione della dissezione dei corpi umani. Tale logica rende possibile l'operazione, ma non può attingere direttamente i suoi oggetti che giacciono nella profondità. Le viscere devono essere sistematicamente estratte ed esposte – pensiamo anche alle tavole anatomiche – per conoscerne gli anfratti e poter intervenire. Il corpo, nel dominio medico, si comprende e dunque si può curare a partire dal suo interno. In linea con ciò, Lundin sottolinea come nella contemporaneità[28] il corpo venga attenzionato a partire dalla disciplinazione del suo interno, cioè a partire dalla possibilità di intervenire nel corredo genetico. Effettivamente, potendo modificare il nostro corredo genetico e quello altrui, possiamo sperare di curare i difetti che da sempre ci hanno ammorbato, tutto ciò fomenta ed è fomentato a sua volta dall'idea che un corpo interno perfetto sia garante dell'identità e autenticità dell'essere umano. Accanto a tale lettura, che dunque vede nell'interno del corpo il nuovo campo del rischio e il nuovo oggetto della disciplina medica, propongo l'ipotesi secondo la quale, per la biotecnologia, tale interno non esiste, se non come corpo esteriorizzabile. Ciò che sostengo è che l'autenticità di cui parla Lundin è, in realtà, un effetto di superficie che possiamo spiegare attraverso due momenti non separati. Dapprima attraverso un approfondimento del piano epistemologico che riguarda come si producono gli oggetti della conoscenza della biotecnologia e, infine, di quella fenomenologico/esistenziale.

Secondo il filosofo Hans-Jörg Rheinberger il gesto originario delle scienze moderne consiste, in primo luogo, nel tentativo di rendere visibile l'invisibile[29]. Richiamando l'esempio di Vesalio: si tratta dello sforzo di rivelare ai nostri sensi strutture e processi che non sono altrimenti accessibili all'immediata osservazione. Ragion per cui l'intera impresa dipende da una serie di interventi, strumenti e tecniche che configurano

[28] S. Lundin, *The boundless body…*, cit., p. 13.

[29] H-J. Rheinberger, *Split and Splice. A phenomenology of experimentation,* University of Chicago Press, Chicago 2021, p. 11.

la conoscenza scientifica come una relazione a tre in vista della produzione di "oggetti epistemici"[30]. Vale a dire: nelle scienze sperimentali fra lo scienziato e il suo oggetto ci sono sempre degli apparati, ragion per cui non esistono enti che si diano in modo immediato e definitivo – per esempio: gli organi interni, altrimenti invisibili. Ciò implica, fra le altre cose, avere a che fare con entità materiali o processi che si presentano sempre come irriducibilmente vaghi e aperti a ritrattazione. Per intendere meglio: un cuore suino non è un semplice organo proveniente da un vivente non umano né una mera funzione, quanto un "oggetto epistemico", nella misura in cui emerge al crocevia di sperimentazioni, prove e modificazioni genetiche. Tale cuore viene dapprima modificato geneticamente, il che implica la sua mappatura in formato genetico-digitale, al fine di renderlo accettabile per il sistema immunitario ricevente; viene poi controllato attraverso schermi e analisi che consentono di seguirne i valori biochimici per permettere l'adattamento alla circolazione umana; infine, una volta trapiantato, il cuore viene costantemente tradotto in segnali elettrici sui monitor e referti biochimici per monitorare la salute del paziente. Tale convertibilità di stato – da quello biologico a quello digitale – è a tutti gli effetti un processo trasduttivo, nella misura in cui rende il corpo interno conoscibile a partire da diversi supporti esterni che, in definitiva, lo costituiscono. Attraverso l'esteriorizzazione[31] l'oggetto epistemico si fa conoscibile,

[30] Id., *Toward a history ….*, cit., p. 28. Don Ihde e Bruno Latour difendono una tesi simile: la conoscenza scientifica non è solo storicamente situata, ma si dà attraverso un contesto di tecnologie che non solo la rendono fruibile ma di cui ne costituiscono gli stessi oggetti. Cfr., D. Ihde, *Instrumental realism, the interface between philosophy of science and philosophy of technology*, Indiana University Press, Bloomington 1991; B. Latour, *We have never been modern*, Harvard University Press, Harvard 1993.

[31] Penso qui ad autori come Leroi-Gourhan, Derrida e Stiegler che hanno pensato tale concetto non come la semplice messa fuori di un'identità o entità già formate, bensì come un processo costituente che si declina come tecnico, nella misura in cui coinvolge materia inorganica per organizzare il vivente. E cioè: senza supporti esterni, protesi, archivi, banche dati, o, in generale, l'ambiente, quello che abbiamo definito "interno" – sia esso

governabile e controllabile non solo dallo sguardo medico. Unendo le analisi di Rheinberger con la prospettiva fenomenologica si può anche avanzare una lettura: le tecniche di visualizzazione delle nostre interiora non sono semplicemente strumenti di conoscenza, quanto costituenti imprescindibili dell'identità. Se noi siamo il nostro corpo, e il nostro corpo non può che essere ed essere conosciuto attraverso dei segnali su un monitor, anche la nostra identità si risolve in quel segnale esteriore. Si può dunque discendere dall'epistemologia all'ontologia: l'identità del paziente si costituisce attraverso i supporti esterni che permettono di visualizzare il proprio interno e l'alterità, altrimenti impercepibili e inappropriabili perché non rispondono alla nostra volontà, rimanendo estranei. A discapito dell'effrazione identitaria che pure continua a turbarlo, il paziente riesce a riappropriarsi di sé attraverso le esteriorizzazioni del corpo, le quali gli permettono, attraverso il monitoraggio, di riconoscersi come se stesso per via della sensazione di controllo che quelle generano. Gli stessi pazienti desiderano visualizzare all'esterno – attraverso ecografie, raggi x, ultrasuoni e persino disegni – le immagini di quell'organo o elemento animale che hanno ricevuto[32]. L'esteriorizzazione funge quindi da ponte fra la produzione della conoscenza e la dimensione fenomenologica dell'esperienza: ciò che non varia è il bisogno di controllare qualcosa che rimane sfuggente, delocalizzato e, in ultima

psichico, umano, biologico, linguistico o identitario - non sarebbe semplicemente inconoscibile, ma non si darebbe come tale. Da qui, per autori come Derrida, il ruolo attivo e costituente della differenza. Cfr., B. Stiegler, *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*, Castelvecchi, Roma 2021. La dipendenza dell'identità da enti esterni, che in tale sede stiamo difendendo, trova spazio anche nella tradizione analitica dove, per dirla con Alva Noë, ci si domanda dove finisce ognuno di noi e inizia il mondo: la teoria della mente estesa, ha avuto precisamente il merito di sottolineare come i processi cognitivi non si limitino al cervello, ma si estendono a strumenti esterni che diventano parte integrante del processo. Cfr. A. Noë, *Perchè non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza* (2009), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 73.

[32] S. Lundin, *The boundless body…*, cit., p. 15.

istanza, alieno. Ribaltando la tesi biopolitica di Lundin, potremmo quindi dire che l'oggetto del governo più che localizzarsi sotto la carne, è ciò che si esteriorizza. Il corpo interno più che essere una profondità pre-data da estrarre e riportare alla luce, è un volume che si genera nella trazione biotecnologica verso l'esterno. Ancora più radicalmente: il corpo interno è un'invenzione retroattiva di tutti questi strumenti che servono per visualizzarlo; ragion per cui si dà necessariamente esteriorizzandosi, dunque come un luogo cavo che in sé non esiste e che decostruisce l'idea di un'essenza umana o personale pre-date. Ora, proprio perché l'interno non si dà che attraverso l'esteriorizzazione e la dipendenza con l'alterità – si pensi alla simbiontologia –, ogni processo di individuazione o riconoscimento di sé, si configura come un fragile esorcismo che mira a fissare la purezza dell'identità – cioè l'essere uno con se stessi – in qualcosa di visibile e gestibile. Riportando alcune testimonianze, Lundin conferma l'importanza di questa ipotesi sull'esteriorizzazione, scrivendo che: «la strategia degli informatori di fissare su carta il proprio interno può essere un modo per riprendere il controllo della propria vita, per creare immagini di sé chiare attraverso interpretazioni estremamente personali di processi biologici»[33]. Il paradigma autoimmunitario, più che essere espulso definitivamente, continua ad attestarsi in questa inquietudine che ci permette di scorgere l'affermazione identitaria sulle superfici e in tutti quei mezzi che ci permettono di esteriorizzare il corpo, dunque conoscerlo e conoscerci.

Lundin riporta il caso di una donna diabetica la quale riceve da anni cellule suine al fine di permettere al suo corpo di attivare la secrezione insulinica, altrimenti impossibile. Dinanzi allo scetticismo della figlia, intimorita che la madre possa "animalizzarsi", la donna respinge questi timori argomentando che:

> Nulla di animale può essere introdotto insieme alle cellule o ai reni di maiale, poiché gli animali "non possono pensare né

[33] *Ibid*., p. 17.

> elaborare le cose... non credo che possano provare piacere nel modo in cui lo facciamo noi. Noi possiamo uscire una mattina e dire che buon profumo c'è, quanto tutto sia incantevole e cose simili". Inoltre, "gli animali non hanno una dimensione personale, seguono per lo più l'istinto... la nostra personalità risiede nel cuore e nel cervello[34].

La prospettiva di questa donna ricapitola tutta una filosofia implicita, che sto tentando qui di far emergere: malgrado il ciclopico impatto dello XTP su secoli di antropologia e filosofia, oggi vogliamo e possiamo continuare a dire che l'essere umano *è umano* perché non riduciamo la nostra identità al mero substrato biologico, comune a tutti gli esseri viventi. Il confine fra ragione e istinto è un confine metafisico che si basa sul predominio della prima, e segue tutto un quadro di riferimento umanista/cartesiano che produce rassicurazione, fissando la nostra identità in una dimensione spirituale e dopo individuale, giacchè quella biologica o "interna" è già infestata, non puramente controllabile. Lo XTP funge da lente per indagare che ne è dell'identità nell'epoca contemporanea, se il corpo chimerico possa ancora essere ricondotto o meno all'ordine puramente umano e, in definitiva, ci permette di questionare a quali condizioni stabiliamo dei confini fra i viventi. Più che farci assistere all'obsolescenza del concetto di identità, lo XTP ci permette di vedere come questa venga fatta sempre dipendere da un supposto esercizio della ragione, migrando oggi sulle superfici esteriori: cioè quelle che ci permettono di dare significato ai fenomeni, che così diventano di pubblico dominio, non riducendosi mai al dato biologico. Ciononditmeno tale migrazione è un meccanismo di difesa estremamente fragile: scoprendo che il nostro corpo interno è una cavità che accetta una composizione eterogenea, non solo perdiamo il senso di unità con noi stessi, ma anche la sensazione di controllo che da quello derivava; ragion per cui cerchiamo rifugio e ratifica della nostra specificità attraverso il

[34] *Ibid*., p. 21.

monitoraggio dei dati, attraverso il corpo esteriorizzabile. Tuttavia, sebbene siano proprio queste esteriorità a permetterci di ratificare la nostra identità personale e umana, si tratta di un meccanismo di difesa fragile, come già suggerito, in quanto le stesse superfici sono fonti di minacce e debolezze inedite. Più si trovano delle soluzioni alternative alla nostra fragilità, più diventiamo dipendenti dalle stesse; più rigettiamo l'ibrido, più lo riscopriamo proprio nel bisogno di esteriorizzarci per ritrovarci. È questo l'orizzonte di equivalenza in cui fluttuano i nostri corpi nella contemporaneità: le tecniche che ci salvano sono le stesse che alimentano ed estinguono il desiderio di essere puramente umani.

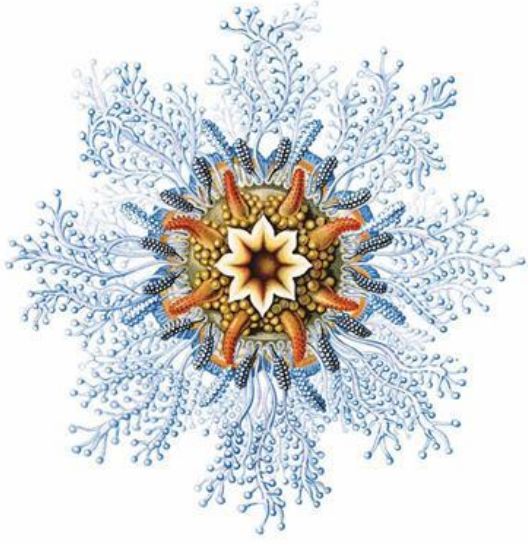
Scienza e Filosofia
n. 35_2026

RECENSIONI

GLI ADELPHI

Konrad Lorenz

L'altra faccia dello specchio



Konrad Lorenz

L'ALTRA FACCIA DELLO SPECCHIO

[prima edizione 1973, Adelphi, Milano 1991]

Una certa impostazione storiografica sostiene che ogni analisi debba scegliere come proprio oggetto un evento, rispetto ad essa, lontano nel tempo: sostiene, cioè, la necessità di una "distanza legittimante" capace di ridurre quelle contaminazioni – simpatie e antipatie, contrasti e passioni – che possono derivare dall'eccessiva vicinanza cronologica tra il *fatto* e chi lo descrive, così da garantire il massimo grado possibile di oggettività. Si potrebbe obiettare, a ragione, che se tale principio ha una sua validità, questa si conserva anche più in là del perimetro storiografico: non soltanto un evento, ma anche un lavoro letterario può raggiungere – per riprendere la nota formula di Agamben – una ideale "ora della leggibilità" in un momento diverso da quello della propria produzione, o ritrovare una rinnovata forza espressiva anche anni dopo la sua originaria diffusione. *L'altra faccia dello specchio* viene dato alle stampe nel 1973: lo stesso anno il suo autore, Konrad Lorenz, è insignito del premio Nobel per la medicina. Pensato come prima parte di un'opera in due atti – il cui seguito, più volte accennato, è poi pubblicato come *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà* (1973) – il testo non si sforza di nascondere una vocazione rivoluzionaria della quale Lorenz, del resto, pare ben felice di farsi portavoce, quale novello Galileo che intende estendere il metodo scientifico all'analisi della cultura umana.

Per assurdo che possa sembrare, è proprio la sua "vena ribelle" a fare de *L'altra faccia dello specchio* una lettura oggi attuale almeno quanto lo è stata al tempo della sua prima edizione. Come ogni rivoluzione che si rispetti, anche quella guidata dal padre dell'etologia non può rinunciare a

linee di connessione con la temperie culturale coeva, sia che queste conducano ad un approccio critico, sia che, al contrario, permettano di trovare prospettive condivise e punti di contatto con il presente e il passato. Lungi dall'essere un *totalmente altro* della propria epoca, il «tentativo di fare dello spirito umano un oggetto di osservazione scientifica» (p. 22) che guida l'opera è perfettamente inserito in quell'orizzonte comune a numerose discipline che, a partire dai primi decenni del Novecento – ma con massimo vigore dopo il secondo conflitto mondiale – si propongono di analizzare il fenomeno della conoscenza e i processi di acquisizione e di trasmissione delle informazioni con strumenti e modalità più affini a quelli delle scienze propriamente dette, emancipandosi dalla mera speculazione. Rintracciare gli elementi che rendono Lorenz un figlio del suo tempo non è cosa complessa, vista anche la lodevole abitudine dello scienziato a menzionare in modo esplicito gli studiosi verso i quali sente di nutrire un debito o, più semplicemente, dei quali condivide – anche se solo in parte – le teorie: a fare la loro comparsa nelle pagine del libro sono, tra gli altri, il "realismo ipotetico" di David Campbell e le proposte epistemologiche di Karl Popper; le tesi sull'innatismo linguistico di Noam Chomsky e gli studi sul comportamento umano di Irenäus Eibl-Eibesfeldt. L'innegabile valore del testo è allora da attribuire, più che a una assoluta originalità, alla sua capacità di integrare in un'unica trama spunti tanto numerosi e, talvolta, tanto diversi tra loro, riuscendo a proporre una teoria che, pur avendo all'origine una matrice fortemente interdisciplinare, non rinuncia mai alla coerenza interna.

Corretto è dire che *L'altra faccia dello specchio* presenta una natura miscellanea; altrettanto corretto è sostenere la presenza di una struttura di fondo che garantisce organicità all'opera, e che la sorregge nell'audace percorso che questa intraprende dall'epistemologia fino alle soglie dell'antropologia e della teoria della cultura. A una prima breve sezione introduttiva – grossomodo coincidente con i *Prolegomeni gnoseologici*, e utile ad inquadrare l'impostazione di Lorenz all'interno della tradizione filosofica, a partire dai rimandi all'idealismo trascendentale di Kant – fa

seguito un'ampia parentesi caratterizzata da un approccio più tecnicistico, che rende sin da subito evidente il metodo di esposizione seguito dal naturalista, costantemente oscillante tra il dato rilevato dall'analisi di laboratorio e la sua integrazione all'interno di una riflessione che si spinge oltre la dimensione fisica. Il lettore, anche quello più avvezzo a questo tipo di dettato, ha tutto il diritto di sentirsi spaesato di fronte alla naturalezza con la quale l'autore saltella dall'a priori kantiano ai meccanismi di acquisizione delle informazioni dei sistemi viventi, dalle categorie dell'essere di Nicolai Hartmann a una descrizione della cellula ameboide che non sfigurerebbe all'interno di un manuale di citologia. Chi è però disposto a compiere quel minimo sforzo necessario a far propria la prospettiva di Lorenz, comprende che tali salti non soltanto sono legittimi, ma addirittura indispensabili per una descrizione della struttura fisiologica degli animali e dell'uomo – e del rapporto di questa con la dimensione extrasoggettiva – che intende andare oltre l'approccio del realista – che «guarda solo verso la realtà esteriore senza rendersi conto di esserne lo specchio» (p. 46) – e dell'idealista – che «guarda solo nello specchio voltando le spalle alla realtà esteriore» (ibidem), ovvero in grado di descrivere *l'altra faccia dello specchio*, quella «non riflettente, che lo pone sullo stesso piano degli elementi reali che esso riflette» (ibidem).

Intesa questa necessità, ogni paragrafo, anche quello all'apparenza troppo tecnico o specifico, acquista il proprio senso nell'economia dell'opera, come mattone del più ampio edificio teoretico che Lorenz intende costruire, in accordo con quel principio della scienza moderna che impone a chi si occupa dei *massimi sistemi* di spingersi fino al livello dei *minimi particolari*. La descrizione dei sistemi viventi – anche di quelli più semplici – proposta nei primi capitoli diventa, allora, il presupposto necessario per quell'analisi che sin da subito, come si è visto, dichiara di voler porre lo spirito umano sotto la lente del proprio microscopio. Per capire come l'uomo e la sua peculiare capacità di comportarsi siano emersi nella storia del divenire naturale – sembra sostenere Lorenz – occorre ripercorrere questa storia dall'inizio, a partire dalla "doppia

reazione accoppiata positiva" che caratterizza la vita come processo cognitivo, e che garantendo agli esseri viventi l'acquisizione simultanea di energia e di informazioni, ha permesso alla selezione naturale di sviluppare forme tanto variegate e tanto complesse in un arco di tempo altrimenti troppo breve. Solo passando attraverso queste tappe – grazie ad un itinerario che si snoda dalle strategie di adattamento più elementari fino a quelle più avanzate, come il pensiero concettuale e il linguaggio – è possibile «formulare una gnoseologia fondata sulla conoscenza dei meccanismi biologici e filogenetici dell'uomo e, contemporaneamente, […] delineare un'immagine dell'uomo corrispondente appunto a una tale gnoseologia» (p. 22). La prima parte dell'opera è così funzionale alla seconda, che vede il discorso fare rotta verso una antropologia sì biologicamente orientata, ma che al tempo stesso non rinuncia a riflessioni di altra natura: sociale, culturale, etica.

Anche sotto questo aspetto Lorenz si rivela perfettamente inserito nel dialogo intellettuale del tempo: basti pensare alla sua proposta di considerare la cultura un sistema vivente, con a fondamento l'idea che è possibile rintracciare delle analogie tra la trasmissione culturale e quella filogenetica. La stessa idea, appena tre anni dopo, riappare in un testo destinato a diventare un classico della letteratura di settore: *Il gene egoista* (1976) di Richard Dawkins. Non una voce fuori dal coro, quindi, ma una voce che del coro dell'approccio naturalistico a questioni di ordine filosofico è parte integrante e che, per certi versi, si propone di condurlo. Si commetterebbe però un errore se si tentasse di ridurre *L'altra faccia dello specchio* agli elementi condivisi con opere orbitanti nella sua stessa galassia: il testo di Lorenz gode di una sua autonomia, se non altro per quella verve critica che accompagna l'intento, apparentemente privo di implicazioni di carattere etico, di «dare una visione generale dei meccanismi cognitivi nell'uomo» (p. 396) e di produrre una inedita «autoanalisi riflessiva della cultura umana» (p. 398). Questo secondo carattere dell'opera non può essere trascurato, considerato anche il tenore della produzione ad essa successiva: non soltanto il già citato *Gli*

otto peccati capitali della nostra civiltà – che, a ben vedere, viene pensato da Lorenz proprio come appendice dedicata a quei temi appena accennati ne *L'altra faccia dello specchio*, e troppo poco "scientifici" per essere approfonditi al suo interno – ma anche testi come *Natura e destino* (1978) e *Il declino dell'uomo* (1983) lasciano trasparire la vicinanza dell'etologo – oltre che con quella che si è soliti chiamare "biofilosofia" – con il tema della crisi e del tramonto culturale, che caratterizza molte riflessioni filosofiche del Novecento e che inizia ad essere delineato – seppur ancora dietro la maschera dell'analisi naturalistica – nelle pagine dedicate alla fisiologia della conoscenza e alla cultura come sistema che può conservarsi ed evolvere solo nel fragile equilibrio dato dai movimenti contrapposti dei suoi *elementi di varianza* e *di invarianza*.

Il parallelismo tra evoluzione e cultura – «entrambe imprese per accrescere contemporaneamente sapere e potenza» (p. 295) – è allora funzionale non soltanto alla descrizione positiva dello spirito umano, ma anche delle componenti patologiche che sembrano attanagliarlo con implicazioni sempre più drammatiche. Rifugiandosi nell'abitudine del fisiologo di non vedere nel disturbo patologico «un ostacolo per lo studio del sistema cui esso si riferisce, […] [ma] la chiave che permette di comprendere il senso dei suoi meccanismi» (p. 24), Lorenz può integrare nella sua teoria elementi che, altrimenti, parrebbero essere poco adatti a una lettura dei fenomeni culturali in chiave naturalistica. Fortunatamente, si potrebbe dire: se a rendere un'opera un classico è la sua capacità di acquistare un presente sempre nuovo, *L'altra faccia dello specchio* la acquisisce proprio in virtù dei suoi frammenti apparentemente spuri. Le considerazioni dell'autore riguardanti le interferenze nella trasmissione delle tradizioni culturali – e gli «*identity problems* della gioventù attuale» (p. 339) che da queste derivano – e l'incrinarsi del rapporto tra «i valori consacrati dalla tradizione e la curiosità ribelle» (p. 365) – oltre a tutta una serie di riflessioni sulla crescente concorrenza intraspecifica tra gli uomini e sul sempre più marcato allontanamento della "umanità" dal sostrato naturale da cui essa deriva – rendono l'opera più che mai viva, e

gli avvertimenti che essa contiene forse ancor più ineludibili per il lettore rispetto a quanto non lo fossero nei primi anni Settanta, in un momento storico in cui questi temi iniziavano appena ad uscire dalla cerchia degli esperti e a colpire la sensibilità del grande pubblico. Inseriti nel contesto di una storia naturale della conoscenza, tali moniti riescono a liberarsi dal vuoto moralismo e dal catastrofismo che accompagnano molte "profezie della fine del mondo", portando a propria genesi non una ipotesi escatologica, ma la certezza di una deriva patologica dell'uomo e delle sue strutture che non può più essere ignorata. Pur non volendo proporre una propria filosofia della storia – soluzione da Lorenz vista come via di fuga seguita da quanti non riescono a comprendere le potenzialità dell'evoluzione (biologica e culturale) senza riconoscerle un carattere teleonomico – l'autore si dichiara certo che il livello raggiunto dalla cultura impone a questa di passare dal piano dell'analisi a quello dell'autoanalisi. Sulla scia della rivoluzione avviata da Kant – al quale, del resto, si sente legato anche in virtù del fatto di averne ereditato la cattedra di psicologia comparata a Königsberg nel 1939 – l'etologo porta dinanzi al tribunale della cultura la cultura stessa, per accertarne la matrice biologica e studiarne i sistemi di regolazione interni, così da ricondurre all'analisi naturalistica anche quella tendenza al declino, già intuita da Spengler, che sembra accompagnare inevitabilmente le civiltà superiori. La pressione selettiva a cui è esposta l'umanità attuale, esacerbata dallo spegnersi delle capacità creative di una evoluzione culturale ormai incanalata verso il livellamento su scala globale, è allora l'ultimo capitolo di una saga da guardare per intero, sin del suo primo episodio, del quale è protagonista la piccola ameba che con una fuga "paurosa" «si sottrae […] a un effetto nocivo, o si dirige verso uno favorevole» (p. 92).

Alfredo Gorlini

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

CHRONOS

SCRITTI DI STORIA DELLA FILOSOFIA



MIMESIS / PERCORSI DI CONFINE

Alberto Giovanni Biuso

CHRONOS
Scritti di storia della filosofia

[Mimesis, Milano-Udine 2023]

La produzione filosofica di un pensatore mette capo a ovvie questioni di contenuti di pensiero ma rimanda necessariamente anche a questioni formali, espressive e, inevitabilmente, al senso della scrittura che ognuno che pensi e scriva (che lo tematizzi o meno) coltiva ed esprime. Diverse sono le tipologie di pensatore che si pongono davanti a noi se consideriamo il senso della scrittura a cui fanno riferimento e, se si procedesse a una ipotetica tassonomia delle scritture per come ciascuno le pensa e le agisce non sempre essa avrebbe qualcosa a che vedere con una più canonica separazione per correnti o matrici filosofiche. Tra queste tipologie vi è, sempre più raro a dire il vero, il creatore dell'Opera filosofica, colui che pensa ad essa come raggiungimento della maggiore perfezione possibile e della massima completezza teorica (Sgalambro indicava in Spinoza l'esempio massimo) e che, nei casi limite, è disposto a limarla e riscriverla più volte. Vi è il reiteratore di contenuti che deve assicurare una presenza continua sul campo della battaglia teoretica o, peggio, pubblicistica. Vi sarebbe anche la mozione di minoranza (che Pierre Hadot ha ben definito nei suoi libri) della scrittura come esercizio spirituale e antropotecnico, come conoscenza e rafforzamento di sé, via intima, ardua e lenta che non ha mai raccolto troppe adesioni.

Però onestà vuole si dica che il grosso dei soggetti produttori di filosofia (come di altre discipline) sembra più che altro spinto e cadenzato dal pulsare della nuova macchina accademico-valutativa, con i suoi ritmi, le sue obsolescenze programmate (dopo un certo numero di anni il testo

non "vale" più), con la sua traduzione quantitativa e comparativa che spinge tutti a scrivere di più per ritrovarsi tutti insieme nella medesima *impasse* ma con un numero medio più grande di scritti in circolazione. Il valore passa così dallo "scritto" allo "scrivere", quasi che questa mera prassi, senza un *telos* interno, possa avere un senso e mettendo da canto, ovviamente, la questione della "felicità" espressiva del pensiero, del guadagno teoretico e della necessità "interna" della scrittura.

La pressione selettiva di questo sistema che sembra dover portare o alla irrilevanza della scrittura o a una rumorosa afasia trova una, per chi scrive sorprendente, risposta evolutiva nella scrittura di Alberto Giovanni Biuso, docente di Filosofia Teoretica all'università di Catania, che sembra poter tenere insieme la richiesta di indici di produttività elevatissimi con la ricerca di rilevanza teorica (la giusta pretesa di dare un contributo di pensiero necessario) e felicità espressiva (la ricerca del modo migliore di dire quello che penso e di pensare quello che dico). Come ha risolto Biuso, le contraddizioni del sistema? Diventando un tipo di "scrittore di filosofia" (la formula è ancora sgalambriana) su cui queste contraddizioni non fanno presa e che anzi le fa sembrare del tutto irrilevanti.

Biuso persegue infatti una sua lettura del mondo altamente teoretica e altamente attivante (una lettura del mondo da cui conseguono posizioni pratiche, spesso felicemente radicali, e che ne discendono necessariamente) di cui la scrittura è elemento costitutivo. Biuso persegue una scrittura come laboratorio di pensiero e di forma. Una scrittura quotidiana dove l'indice elevato di produttività è un semplice effetto collaterale di un corpo a corpo con i materiali (cioè il mondo) che egli porta nella sua fucina di trasformazione: ingenti quantità di combustibile filosofico, culturale, visivo, antropologico, scientifico, che consuma e traduce in una forma attentamente cercata. Biuso riporta così per iscritto le sue note di lettura a opere filosofiche antiche e recenti come a romanzi, teorie, notizie, mostre, performance teatrali o film o analisi dei propri viaggi. Lo fa con assoluta indifferenza verso gabbie disciplinari, declaratorie, persino delle stesse regole base di accreditamento (scrive

moltissimo anche sul suo sito o su testate non depositate) a dimostrazione che l'elevata quantità di scritti è, rispetto alla richiesta del sistema, un falso positivo. L'intento è semplicemente quello di pensare e mettere in forma questo pensiero in un movimento che è onnivoro e centrifugo (per eterogeneità di materiali) tanto quanto è selettivo e centripeto nel dedurre da tutto ciò un preciso sguardo sul mondo. Una filosofia aperta ma con un centro attrattivo molto forte, pluralista ma non conciliante.

Un buon esempio del laboratorio trasformativo di Biuso è costituito proprio da un suo recente volume, *Chronos. Scritti di storia della filosofia*, uscito per Mimesis nel 2023. Il punto di fusione della fucina è dato in questo caso, e a questo punto non dovrebbe sorprendere, dall'essere degli scritti, come indica il sottotitolo, che mostrano indubbiamente la teoreticità della storia della filosofia (o più ampiamente della storia delle idee) e la storicità della riflessione teoretica (non è del resto in questo chiasmo, quando riesce, uno dei titoli di orgoglio della filosofia europea?). La scelta, ampia per temi (con una significativa presenza di pensatori-artisti, da Eschilo a Canetti) e per cronologia (dal politeismo greco a Eugenio Mazzarella) risente ovviamente delle preferenze di Biuso o, forse meglio, della possibilità degli autori e dei temi di entrare in dialogo fruttuosamente con la sua prospettiva teoretica.

Si principia con gli amati greci, con il loro politeismo e con il loro rapporto con la natura, con Eschilo e con Euripide, ma i greci tornano anche nella seconda parte del volume, attraverso lo sguardo di Nietzsche e nel saggio su Heidegger e Sofocle e su Heidegger e la gnosi. Una frequentazione che fa da "sistema passante" nel pensiero di Biuso congiungendo la questione del limite, l'avversione ai vari dogmatismi (tema entro cui si inserisce il recente *Zdanov. Sul politicamente corretto* per i tipi di Algra [2024]), il rifiuto di una trascendenza da usare come scalino mimetico (come *imitatio dei*) per staccarci dalla natura animale vegetale minerale cosmica. Un giro teorico che sembra provare a esorcizzare l'ossessione del "posto nel mondo" per l'uomo. "Prendi un posto qualsiasi" - sembra dirci Biuso – un non-posto che non preluda a un

uomo *copula mundi* ma bensì sia proprio a "un posto qualsiasi", nella linea di quell'antropodecentrismo che da tempo l'autore persegue e che metta fine all'ansia da prestazione che da qualche millennio ci portiamo dietro, sempre intenti a preparare il nostro destino speciale. È proprio la lezione greca, il paganesimo e il politeismo che ci mette in salvo, secondo Biuso, dalla nostra ignoranza: «ignoranza che si esprime in modo radicale nei monoteismi abramitici, i quali ritengono che un Dio persona, e quindi totalmente antropomorfico, sia ontologicamente separato dalla materia, l'abbia prodotta per un inspiegabile - vista l'autonomia del Dio - atto di volontà e abbia posto uno dei suoi elementi come padrone e signore di tutto il *cosmo*, vale a dire di ciò su cui nessuna parte del pianeta terra può minimamente influire» (p. 11).

Il pensiero di Biuso è vario e composto da tanti temi ma profondamente coerente e intento a ricucire gli strappi che l'uomo nella sua millenaria riflessione ha causato. Il politeismo e l'antropodecentrismo si legano, come si vede anche nel saggio su Lucrezio, a una lettura diversa del nostro rapporto con la natura, (un'idea più approfondita può aversi dalla lettura di *Animalia*, suo volume del 2020 dove riflette sull'antropologia umana attraverso quella animale, cioè il nostro presunto "altro"), del rapporto tra le diverse culture nessuna delle quali può fregiarsi di un dio "vero" e infine del rapporto tra impermanenza e stabilità che con il monoteismo inclina pericolosamente verso una forma di rifiuto della trasformazione naturale, dunque della morte. Rifiuto che fa il paio con quello della nostra animalità e, appunto, dimentica che «inoltrepassabile è il morire. La morte è un debito che qualunque animale che sia nato deve prima o poi saldare» (p. 49). L'animalità ritorna nel dialogo tra Biuso e i suoi interlocutori: in Lucrezio come già detto ma soprattutto in Machiavelli di cui si analizza, in un paragrafo, "una questione animale" nonché nel saggio su Derrida e Heidegger dove Biuso scrive «animale è una parola di guerra. La guerra che da tempi immemorabili gli umani conducono contro un ambiente che vedono bene essere anche ostile e non apparecchiato per loro» (p. 253).

La filosofia di Biuso è intenta a suturare la realtà senza annegare le differenze. Allo stesso modo sembra condursi il dialogo con i filosofi dei singoli saggi di questo libro e questo aspetto "radunatore" ma plurale si mette in evidenza dei filosofi trattati. Così ci appare anche Platone giacché, scrive Biuso: «il pensiero platonico sembra vivere di una duplice tendenza: da un lato la fiducia nella ragione umana propria del V secolo, dall'altro la disincantata e amara consapevolezza di che cosa sia l'uomo e di quanto poco egli valga. Platone come Achille e Odisseo (dei quali discute nell'Ippia Minore) aveva molte anime e molti strati anche perché le fonti del platonismo sono assai diverse tra di loro: Eraclito Pitagora (e dunque la tradizione orfica), Parmenide, Socrate» (p. 65). Così anche Plotino di cui si accentua la dialettica tra i molti e l'Uno. Così Spinoza, di cui si pone in evidenza, oltre la sua natura di custode della libertà di pensiero, la «tonalità teoretica e insieme prassica con la quale questo filosofo abita il mondo e che deriva sia dal suo carattere sia dalla varietà delle sue fonti: la mistica ebraica; forse l'eretico Uriel da Costa; il suo maestro di latino e di varia umanità Franciscus Van den Enden, certamente Euclide o Descartes; gli stoici. Fonti che vengono pensate e rielaborate sino alla proposta di una tra le più originali e plausibili interpretazioni dell'essere». (pp. 123-124), così infine Nietzsche colto di fronte alla tentazione di essere "tutti i nomi".

I pensatori con cui Biuso entra in risonanza vengono dunque osservati in questo lavoro di "riunione" del molteplice e di rispetto per la complessità del mondo. Ma un lavoro di sutura che si rispetti non può essere fatto solo tra elementi affini e, seppur meno frequentemente, il laboratorio di *Chronos* si apre a riflettere con chi lavora a una geniale raccolta che non vuole essere ricondotta a struttura unitaria (così Biuso legge i francofortesi, ad esempio). Infine, seppur con maggiore teoretica diffidenza, si tenta un dialogo anche con quei pensatori che cercano di blindare il circolo del pensiero come Gentile e Severino. Una scrittura, questa di Biuso che si propone come una sorta di perenne spola, berlinianamente, tra ricci e volpi di cui Spinoza, convinto fautore con

parole e opere della libertà di pensiero e al contempo della necessita di «*essere compresi* nell'intero e coglierne dunque la necessità» (p. 152), potrebbe essere il perfetto simbolo.

Questo tentativo di ridare al mondo la sua varietà senza che esso appaia come una congerie di elementi irrelati fa sì, non dovrebbe a questo punto stupire il lettore, che Biuso cerchi di spostare la lettura del mondo dall'etica nelle sue varie forme filosofiche e nobili o volgari e recenti (dal manicheismo al moralismo al "correttismo") all'ontologia; dalla gerarchizzazione tra buoni e cattivi, umani e animali, civilizzati e primitivi, alla fenomenologia. Del resto, ci avverte Biuso, «scrivere di filosofia significa mappare l'intera realtà, l'essere, il divenire poggiandosi sulla materia del mondo e rimanendone però separati da uno strato di teoresi» (p. 272). Avere l'impegno di mappare il mondo e al contempo restarne separato dal pensiero: un compito arduo. E questo compito che richiede un laboratorio di scrittura all'altezza giacché «è la scrittura il nemico della morte» (p. 328). Per visitare questo laboratorio, vasto e ferreamente organizzato e al contempo pieno di sorprese e tuttora in via di ampiamento, *Chronos* appare come il miglior ingresso.

Davide Miccione

Mauro Carbone

Graziano Lingua

Antropologia degli schermi

Mostrare e nascondere, esporre e proteggere



LUISS

Mauro Carbone - Graziano Lingua

ANTROPOLOGIA DEGLI SCHERMI
Mostrare e nascondere, esporre e proteggere

[Luiss University Press, Roma 2024]

Nell'epoca contemporanea del *contactless antropologico* emblematicamente richiamato ed esposto *dalle* e *nelle* transazioni economiche tramite *smart card* e *smartphone* la *temporalità antropica*, intesa tanto come *scansione* del tempo quotidiano che del *riconoscimento* identitario e collettivo[1], risulta *contrassegnata* da uno specifico rapporto, *sempre più prossimo*, se non *anticipatorio-predittivo*, tra utenti umani e schermi digitali.

[1] In continuo aggiornamento e sempre più in *realizzazione* tramite lo scambio di memorie digitalizzate, individuali e collettive, *esteriorizzate* ed *interiorizzate* tramite supporti tecnici e dispositivi digitali *biometrici* che *scandiscono* le quotidiane attività biologiche degli utenti umani: dal suono della sveglia mattutina al controllare lo *smart calendar* prima di andare a letto, nell'intermezzo dell'ininterrotto *aggiornamento automatico* delle memorie digitali condivise sui social, passando per le *newsfeed social* e le chat di messaggistica "privata" fino ai consigli degli assistenti digitali sul cosa e come mangiare, per arrivare allo *scrolling* e *doomscrolling digestivo* come momento di *distensione*, ansia auto-indotta e *svago* apparentemente improduttivo pur *fruttuosissimo* per le piattaforme di *filodiffusione* dei canali mediatici di riconoscimento digitale contemporaneo. Gli esempi sulla scansione biologico-temporale antropica contemporanea, sempre più *assistita* da tecnologie digitali, risultano potenzialmente infiniti. Per una circoscrizione sulla questione *libidinale* e *digestivo-libidica* tra umani, schermi e tecnologie è possibile far riferimento a due film capolavori del regista canadese David Cronenberg: *Videodrome* (1983), *Crimes of the Future* (2022).

Al giorno d'oggi, difatti, non risulta strano riconoscere che diversi dispositivi digitali e servizi di piattaforme digitali riescano ad *anticipare* specifiche richieste degli utenti umani di riferimento: dal brano *consigliato* che si intende ascoltare (Mi legge nel pensiero!) al *regalo* da fare per un'occasione speciale (Mi conosce e conosce i miei *cari* meglio di me!), fino ad una pluralità virtualmente infinita di soddisfacimenti *libidico-desiderativi* realizzati *direttamente* dalle tecnologie digitali *smart*.

Quest'ultime, difatti, compongono, *predispongono*, richiamano e organizzano la *dimensione collettiva libidinale* degli spazi di *vita schermata* contemporanea. Basti pensare ad un esempio banale, i *social network* come proiezione identitario-lavorativa-relazionale in cui ogni utente umano viene chiamato e richiamato a *nuova esistenza*, o nuova carne per citare *Videodrome*, ovvero farsi *contenuto* di riconoscimento informazionale per alimentare l'estrattivismo dati funzionale alla *personalizzazione* specifica della propria (e *altrui*) bolla informazionale di riconferma dei *bias identitari in un* loop, al contempo, orizzontale e circolari di riconferma continua di ciò che si è (Il tuo *feed* dice chi sei! Mostramelo e ti dirò chi sei!).

Fatto non scontato, il doomscrolling non è pura operazione di *brainrot*, bensì, soddisfacimento identitario-morale e libidico-neurale delle contemporanee società schermate.

Il *news feed*, difatti, in stretta continuità con il rapporto *libidico-digestivo* nella nota sopracitata, si proietta ed è proiettato dal fluire costante e *piatta-formato* di un circuito integrato tra: a) auto-proiezioni, altresì chiamati *contenuti*; b) visualizzazioni di utenti altri (umani e non); c) sistemi di raccomandazione algoritmici; d) assistenti digitali e chatbot.

Quest'ultimi, ritornando all'incipit di recensione, sono capaci di *avvicinarsi*, sempre più *morbosamente*, alla soddisfazione del proprio utente di riferimento realizzabile tramite profilazioni, simulazioni, correlazioni e personalizzazioni sempre più *intime* e dettagliate. Ebbene, tale apparente relazione *unidirezionale* del soddisfacimento del rapporto soggetto (utente) – oggetto (schermi digitali/tecnologie ICT/servizi di

piattaforma) risulta quanto mai fallace nel restituire la complessità antropico-agentiva ed *etica*, nel senso di *ethos*, in quanto modalità di persistenza e riconoscimento antropico, delle contemporanee *platform society*[2].

Nel particolare, anche la dicitura *utente* utilizzata nelle righe precedenti rimanda ad una specifica *enunciazione* che fa eco ad uno specifico *ordine del discorso* contemporaneo che, in modo *ideologico*, suggerirebbe una tranquillizzante *primarietà ontologica* ed *etica* degli utenti sui rispettivi *devices* digitali, ovviamente per questioni di marketing e propaganda tech di *rincuoramento* dell'utenza.

All'interno di tale ordine del discorso *smart-tech*, difatti, i dispostivi digitali, essendo apparentemente *posseduti* dagli utenti di riferimento, abiliterebbero dei contatti e interazioni, sempre più *contactless* per gli utenti di riferimento (Basta la voce! In principio fu il verbo!) ma sempre più in *contatto*, *smart-connessi* tra *loro*[3], realizzando, nel *rovescio materiale* della *campagna pubblicitaria ideologica* costante di un mondo iperconnesso, un *impercettibile contatto senza soluzione di continuità* tra dispositivi e piattaforme digitali che, per *costituzione ontologica* e modelli di business, non solo esondano le capacità percettive e cognitive antropiche, bensì, richiedono e richiederanno sempre più *assistenza smart* e *abbonamenti/affitti* ad aziende tech per *sopperire* alla richiesta di *produzione improduttiva* della catena di montaggio digitale servita tramite app.

Già questo breve *aggancio introduttivo*, seppur apparentemente sgangherato, alla recensione del testo di Mauro Carbone e Graziano

[2] «Il termine si riferisce a una società nella quale i flussi di traffico sociale ed economico sono sempre più spesso convogliati da un ecosistema globale di piattaforme online (prevalentemente aziendali), guidato da algoritmi e alimentato da dati», in J. van Dijck T. Poell M. de Wall, *Platform society. Valori pubblici e società connessa* (2018), tr. it. Guerini Scientifica, Milano 2019, p. 27

[3] Ovvero nel macro-sistema interconnesso *smart* dei dispositivi digitali connessi alla rete, ovvero, connessi in un *rapporto fisico* tra loro seppur non empiricamente riscontrabile dalla percezione organico-coscienziale degli utenti.

Lingua su "*Antropologia degli schermi. Mostrare e nascondere, esporre e proteggere*" tradisce una specifica serie di fronti investigativi emergenti e squadernati dal testo, ovvero: a) il rapporto tra utenti e schermi nell'epoca contemporanea; b) cosa si intenda con schermo e cosa c'entri il rapporto precedentemente introdotto tra il *vedere* e il *pre-vedere* (anticipare) nelle contemporanee società schermate; c) le inedite possibilità di *esposizioni* e *protezioni* derivanti dalle nuove forme di contatto sempre più apparentemente *contactless*, ovvero, trasparenti, light, smart e, ancora, apparentemente senza *attrito* tra utenti-schermi-ambienti digitali; d) le ideologie e i discorsi abilitanti l'*asimmetria* di potere tra gli utenti *predisposti* all'interazione con le tecnologie digitali e le aziende/ piattaforme di distribuzione dei prodotti e servizi accessibili tramite gli schermi.

Approfondendo tale cornice critico-problematica, pertanto, in stretto contatto tra il mostrare, il *vedere*, l'esporre, il proteggere e il *computare*, ovvero, eseguire *comandi*, Carbone e Lingua esaminano gli schermi contemporanei e *non* in quanto «dispositivi di azione, capaci di orientare globalmente le nostre interazioni sociali e di riconfigurare radicalmente il rapporto con gli spazi, vicini e lontani, con cui ci relazioniamo» (p. 136).

Il tema *incipit* della recensione, ovvero quello della sempre più *prossima ibridazione* di soddisfacimento libidico-digestiva tra superfici di contatto organico-antropiche e schermi, difatti, emerge e si colloca in una delle prospettive teorico-critiche più delicate del testo di Carbone e Lingua, ovvero, la capacità degli schermi di operare «in quanto quasi-soggetti» (p. 16).

In piena continua con lo sviluppo sinergico tra schermi digitali e interfacce apparentemente *contactless* presentate in avvio di recensione, non a caso, gli autori interpretano, all'interno del loro lavoro, il corpo come proto-schermo *originario*, ovvero, in *continua origine*, *significazione*,

estensione e *ibridazione* in quanto *interfaccia organica*[4] di mediazione tecno-organica tra collettività umane e mondo: «l'essere umano ha progressivamente esteriorizzato le funzioni schermiche in oggetti tecnici prodotti per esporsi al mondo e insieme proteggersi da esso» (p. 136).

Approssimando tale *schermatura* centrale del lavoro bisogna, tuttavia, contestualizzare *storicamente* la gestazione produttiva del testo di Carbone e Lingua che, non a caso, si situa in uno specifico momento *schermico-traumatico* della specie Sapiens, la pandemia di COVID-19: «la pandemia, imponendoci uno scioccante ricorso di massa agli schermi, ha dato evidenza a un insieme di funzioni che in realtà essi esercitavano fin dai primordi della vicenda umana» (p. 135), «l'esperienza dei confinamenti ci ha infatti insegnato che gli schermi non sono – ne sono mai stati – semplici *superfici* utili a mostrare o nascondere certe porzioni del visibile e, magari, tra loro intrappolarci […] in ogni epoca gli schermi hanno operato una certa distribuzione del visibile e dell'invisibile (storicamente, culturalmente e tecnologicamente variabile), a essa esponendoci e insieme da essa proteggendoci per evitarcene la portata eccedente, in ogni caso istituendo relazioni e perciò consentendo o impedendo azioni, comunque aprendo esperienze mediate» (pp. 9-10).

Il lavoro di Carbone e Lingua, pertanto, emerge, a sua volta, in quanto schermo di *esposizione* e *protezione* da uno *stato d'eccezione* inedito delle *corporeità schermiche* contemporanee (la pandemia covid, appunto), ereditando ed *esorcizzando* il trauma collettivo, sviluppando e proponendo una *pragmatica delle esperienze schermiche* (p. 139): «ci troviamo continuamente chiamati a interagire con superfici schermiche – elettroniche, digitali e persino […] organiche – operanti quali peculiari 'quasi-soggetti', dotati di una propria composita agentività […] *essendo gli schermi interfacce che istituiscono relazioni, tale pragmatica è chiamata a misurarsi con i riflessi di quell'ontologia della relazionalità dividuale, innestata appunto di agentività non umane o postumane*» (pp. 139- 140).

[4] «Insomma, anziché semplici superfici, gli schermi hanno sempre funzionato da interfacce» (p. 10).

Questo punto permette, *si spera*, di chiarire i temi dell'aggancio introduttivo proposto ad inizio recensione che emergevano dall'ascolto dell'obiettivo costitutivo del testo di Carbone e Lingua, ovvero, il *reimparare a vedere gli schermi* come fertile possibilità del *rileggere* e re-interpretare la condizione antropologica contemporanea.

Avendo circoscritto uno dei *plurimi obiettivi* del testo, che non possono essere pienamente attraversati in questa sede, la pragmatica proposta dagli autori si sviluppa attraverso un'analisi degli schermi non in quanto *oggetti di utilizzo* in funzione dell'utente, bensì, in quanto *pratiche e relazioni specifiche* degli utenti con sé stessi e gli *altri,* nel continuo *aggiornamento* di riconoscimento identitario e collettivo delle società schermate contemporanee.

Difatti, l'intero lavoro di Carbone e Lingua realizza la propria indagine sulle esperienze schermiche, a fronte de «l'importanza crescente che gli schermi hanno acquisito con la svolta digitale» (p. 135) implementando, a propria volta, una serie di *dualità dialettiche* schermiche, non *dualistico-esclusive* e/o ontologicamente gerarchiche, in continuità epistemologica all'*ontologia relazione non deterministica* degli schermi digitali abilitanti l'interazione tra soggetti umani, agenti artificiali e ibridi, ambienti smart-digitali: «abbiamo lavorato su due coppie di funzioni tra loro intrecciate – mostrare/nascondere ed esporre/proteggere – che ci sono sembrate costituire la struttura antropologica fondamentale delle esperienze schermiche» (p. 136).

Ed è proprio nel punto di contatto tra visione ed esposizione, mostrare e proteggere, che il lavoro, in continuità al trauma storico di gestazione dell'opera, al contrario di ogni prospettiva *imagocentrica* (p. 11, p. 136), interpreta gli schermi in quanto relazioni e funzioni che «sollecitano non soltanto la visione, bensì la totalità del sensorio umano, coinvolgendo il nostro corpo nella sua interezza» (p. 136).

Il corpo, difatti, come anticipato, viene letto dagli autori come primo *proto-schermo* (p. 20) e *interfaccia organica primaria* di ogni possibile *mediazione* tra esseri umani (identità collettive) e mondo (alterità).

Questo passaggio permette di comprendere il perché, in fase di avvio di recensione, si è insistito sulla stretta continuità che intercorre e *interessa* le contemporanee condizioni di *temporalizzazione esisteziale* antropica contrassegnate dalla stretta interattività del *mutuo touchscreen* tra utenti e schermi di *esposizione* e *protezione* digitale.

Quest'ultimo rapporto, sempre più *prossimo*, vale la pena evidenziarlo, riguarda tanto il versante di *superficie mutuale* tra gli utenti in richiesta di *riconoscimento* e soddisfazione *libidica* sulle piattaforme e gli schermi di accesso al riconoscimento e soddisfacimento, tanto, la *subface* degli utenti oscurati e *sguazzanti* nel deep web/dark web o nell'anonimato voyeurismo social.

È interessante notare che l'opacità della *subface* degli schermi costantemente investigata dagli autori nelle contemporanee società schermata risulta *faccia speculare* della catena di montaggio dell'estrattivismo dati delle piattaforme *ontologicamente* ed *epistemologicamente* impercettibili per gli utenti umani *aventi accesso* ma *non* detentori dei mezzi di produzione digitali.

Questa serie di questioni fin qui accennate attraverso il testo di Carbone e Lingua con una raffinatezza, ampiezza e specificità di difficile restituzione per una recensione, pertanto, qui si intende esclusivamente riportare alcuni passaggi *macroscopici* del testo.

I primi tre capitoli del lavoro, in particolare, offrono una genealogia dei diversi angoli e tessiture della cornice critico-problematica fin qui richiamata occupandosi nel particolare del rapporto concentrico tra: 1) *Poteri dell'arci-schermo*; 2) *Schermi come protesi del nostro corpo*; 3) *Immagini e parole. Funzioni schermiche e tecnologie dell'espressione*. In tale ottica, gli autori giustificano una *strutturale* centralità di *mediazione* atavica degli *schermi* (dal corpo biologico agli artefatti inorganici) nelle storiche e *pre-storiche* strutturazioni di senso antropico adoperando il concetto di *arci-schermi* inteso come «principio transistorico che coinvolge non solo la coppia di funzioni appena nominata [mostrare e nascondere], con cui normalmente gli schermi vengono identificati, ma

anche quella che consiste nell'esporre e insieme nel proteggere […] le due coppie di funzioni, insomma, a vicenda si implicano indissolubilmente senza meramente sovrapporsi» (p. 20).

La co-strutturazione storico-ibridativa tra corpo come proto-schermo e artefatti inorganici prosegue, nella genealogia proposto dagli autori, fino agli schermi contemporanei delle tecnologie digitali, in stretta continuità all'obiettivo fondativo del testo nel realizzare "una ricerca transdisciplinare che si concentri sullo *studio* non degli schermi, ma *delle esperienze schermiche multimodali presenti e prossime venture*, nella convinzione della loro perdurante centralità e della loro decisiva influenza sul più ampio raggio delle nostre interazioni sociali" (p. 16).

Il capitolo 4 e 5, invece, argomentano e circoscrivono le ricadute etico-politiche tra "l'ideologia della trasparenza 2.0" in quanto *richiesta di progressiva trasparenza* e *tracciabilità* degli utenti negli ambienti digitali e l'adattamento degli *organi antropico-biologici* in quanto *schermi di proiezioni specifiche* analizzati nel capitolo "Schermi sarete voi". È interessante notare l'arco narrativo e il processo dialettico, suggerito da questi due capitoli, tra le *ricadute materiali* dell'ideologia della trasparenza (ovvero, il progressivo adattamento *inorganico* delle corporeità antropiche in schermi) e l'*idealizzazione* dello sfruttamento (la tracciabilità degli utenti è per il loro bene: personalizzare i servizi).

Il lavoro si conclude con una proposta in dieci punti "per un'etica degli schermi" sulla base della tesi secondo cui gli schermi «investendo e riplasmando la percezione e affettività, modi di conoscenza e modi di pensiero, non possono che intrecciarsi alle pratiche quotidiane con cui orientiamo le nostre scelte e ci costruiamo in quanto singoli e in quanto comunità» (p. 137).

Le questioni etiche vengono proposte dagli autori non a partire da una prospettiva moralistico-prescrittiva, bensì, attraverso una perimetrazione di *specifiche criticità* che contraddistinguono le contemporanee interazioni e condizioni schermico-antropiche.

Nel particolare è possibile selezionare alcuni passaggi della proposta in dieci punti fornita dagli autori:

1) *Screen Time*: «L'idea di un uso responsabile degli schermi non può quindi esaurirsi nel fissare un tempo per il loro utilizzo, ma rimanda piuttosto alla qualità degli stili di vita con cui ci rapportiamo a essi» (p. 139). Questa tesi intende decostruire qualsiasi impostazione di etica *prescrittiva* nella regolazione dei tempi di utilizzo degli schermi in quanto soluzione *fallace* poiché teoricamente e logicamente *errata* rispetto alla problematica che intende risolvere.

2) *Pragmatica delle esperienze schermiche*: «La proposta di un'antropologia degli schermi si motiva proprio a partire dalla qualità delle pratiche in cui essi ci coinvolgono […] per sviluppare tale proposta occorre concentrarsi non tanto sugli oggetti, quanto sulle funzioni che entrano in gioco nelle nostre esperienze schermiche» (p. 139). A sostegno della tesi precedente, difatti, le questioni poste non riguardano l'oggetto in sé (gli schermi digitali), bensì, le funzioni e le relazioni abilitate da questa fase schermico-antropica.

3) *Soglie operazionali*: «da sempre gli schermi sono stati soglie di contatto e transizione, operando come confini porosi di mediazione tra dimensioni differenti del nostro stare al mondo. Anche sotto questo aspetto il passaggio al digitale ha quindi evidenziato e accentuato un loro carattere di lunga durata […] lo statuto degli schermi quali vere e proprie *soglie operazionali* […] negli ambienti digitali le macchine reagiscono infatti alla stessa reazione dell'utente, innescando una dinamica interattiva che perdura per tutto il loro utilizzo» (p. 140). Punto di sintesi delle due tesi precedenti.

4) *Immediatezza/mediazione*: «abbiamo mostrato come gli oggetti digitali, e in particolare quanto identifichiamo come "immagini", abbiano una natura doppia. Per un verso, essi si offrono alla percezione umana come visibile *surfaces*, per l'altro risultano costituiti da una *subface* logico-macchinica non direttamente percepibile, in cui avviene il lavoro

computazionale che genera la visibilità della *surface*. È chiaro che tanto meno questo lavoro risulterà percepibile, quanto più la superficie pixellata dei nostri dispositivi ci apparirà "trasparente"»(p. 141), «quella che abbiamo chiamato "Trasparenza 2.0" nasconde però opacità di vario tipo […] porta con se il peso di nuove forme di potere che sfruttano la retorica della disintermediazione […] prendere coscienza del carattere fondamentalmente ideologico dell'imperativo della trasparenza assoluta è quindi decisivo per risultare meno vulnerabili alle sfide etico-politiche che ci pone costantemente il dispositivo socio-culturale in cui siamo avviati a vivere» (p. 141). Questa tesi decostruisce l'ideologia della trasparenza 2.0 precedentemente accennata.

5) *Processi di soggettivazione*: «La mole dei dati personali che affidiamo al web ci espone certo alle dinamiche della sorveglianza e dello sfruttamento economico, ma le vere e proprie forme di confessionalità che si adottano sugli schermi possono anche promuovere pratiche di soggettivazione che consentano di appropriarsi discorsivamente delle proprie identità. Essere presenti sui social network costituisce infatti per molti, specialmente giovani e giovanissimi, una importante occasione di socializzazione, facilitata dalla funzione protettiva degli schermi» (p. 142). Tesi che insiste sullo sviluppo di *nuove soggettivazioni* possibili a partire da una presa di coscienza critico-relazionale dell'antropologia degli schermi contemporanei.

6) *Controllo e cura*: «Occorre individuare con esattezza quale sia il terreno su cui si colloca lo scontro politico relativo ai media digitali, al di qua di ogni ingenua e astratta rivendicazione di libertà, ma anche di ogni forma di determinismo tecnologico. Per comprendere le potenzialità e i pericoli di carattere etico, sociale e politico legati alla svolta digitale, occorrerà dunque individuare con precisione gli aspetti sui quali è possibile operare e le tendenze emergenti che, generando resistenze dal basso o a livello istituzionale, possono proporre alternative realistiche» (p. 143). Vengono fornite prospettive su possibili punti di intervento di

resistenze al capitalismo di sorveglianza quale struttura materiale dell'ideologia della Trasparenza 2.0.

7) *Resistenza e resa*: «In seno a ogni dispositivo socio-culturale, anche del tipo di cui stiamo parlando, possono prodursi comportamenti imprevisti e devianti, fenomeni di resistenza, azioni di contro-potere, magari eversive (per la nostra epoca pensiamo a movimenti come Anonymous o a organizzazioni come *WikiLeaks*) inevitabili zone occulte (oggi, tipicamente, il deep o dark web)» (p. 144). Vengono forniti specifici esempi di forme di *resistenza* o *resa* al capitalismo della sorveglianza.

8) *La narrazione del dividuale*: «Occorre insomma mettere in questione la narrazione – o, come l'abbiamo chiamata nel quarto capitolo insieme a Régis Debray, l'ideologia, - dell'individuo che appare sempre meno sostenibile all'interno del dispositivo socio-culturale che ci va avvolgendo» (p. 144). Vengono ipotizzate nuove forme di superamento del concetto di individuo attraverso la prospettiva del dividuale ripresa da Deleuze.

9) *Nuove forme di identità*: «Riteniamo che il rapporto con le tecnologie digitali imponga oggi di ragionare nei termini di una *costante integrazione* e *negoziazione tra dividuale e individuale* […] certo, i dati che ognuno dissemina online entrano in processi di dividualizzazione predatoria, in cui vengono sezionati e organizzati per essere sfruttati economicamente o politicamente. Tuttavia non si può dimenticare anche l'altra faccia della medaglia: questi stessi dati vengono anche restituiti a ciascun utente sotto forma di informazioni «personalizzate" che possano rivelarsi estremamente importanti e a volte vitali» (p. 147). Vengono valutati possibili sviluppi di inedite identità post-individuali.

10) *Nuove forme di socialità*: «proponendo la nozione di relazionalità dividuale per leggere la vita tra e tramite gli schermi nonché le sue più ampie implicazioni sulla nostra socialità, vogliamo evidenziare come quelle dinamiche finiscano per produrre anche significative potenzialità di liberazione da certe fondamentali ruolizzazioni che

Appadurai vede complementari alla nozione di individuo» (p. 149). Si discutono possibili sviluppi di inedite forme di socialità.

La presente recensione, avendo circoscritto parzialmente le dinamiche costitutive e argomentative del lavoro, intende concludersi ponendo *attenzioni finali* sulle tematiche racchiuse nel capitolo 5 dal titolo "Schermi sarete voi. Da corpi con protesi a corpi come 'quasi-protesi'?" (p. 114).

Entrando nello specifico, è possibile evidenziare il tema delle *tecnologie indossabili* (p. 114) come segnale di una possibile *interiorizzazione tecnologica* delle contemporanee condizioni schermico-antropiche attraverso l'uso di certi «organi del nostro corpo (l'occhio o la pelle, per esempio) come componenti aggiuntive di artefatti tecnologici, più precisamente digitali, virtualmente connessi e ancora una volta principalmente centrati sulla visione o comunque tali da coinvolgerla» (p. 115).

Attraverso tale prospettiva Carbone e Lingua propongono di «qualificare quegli organi, quanto sottoposti a tale uso, come "quasi-protesi" dei relativi artefatti, dove il prefisso "quasi-" vuole evidentemente segnalare non già una loro proprietà costante, ma un loro modo temporaneo d'esistenza» (p. 115).

Nel paragrafo specifico «la nostra retina come quasi-protesi e il mercato degli sguardi» (p. 115), difatti, gli autori utilizzano come caso studio i prodotti "Google Glass" che sfruttano una tecnologia basata sulla "*retinal projection*": «il nostro occhio viene fatto funzionare come schermo di proiezioni [...] le tecnologie di tracciamento oculare consentono di determinare dove il vedente tracciato stia guardando, cosa stia guardando e per quanto tempo il suo sguardo si stia soffermando su un punto o una zona dello spazio» (p. 118).

Il punto centrale richiamato fin da inizio recensione, nel rapporto sempre più prossimo e *apparente immediato contactless* tra utenti umani e schermi digitali, pertanto, contrassegna, secondo gli autori, il contemporaneo regime di visibilità entro cui «proprio la visibilità è

diventata la principale posta in gioco economica e politica del capitalismo globalizzato» (p. 119).

Tale passaggio permette di chiudere la presente recensione richiamando l'incipit introduttivo sul sempre più prossimo azzeramento della distanza tra il vedere antropico e la predittività macchinica come *contrassegno specifico* delle contemporanee e future (?) condizioni schermo-antropico delle *platform society*.

All'interno di quest'ultime, difatti, l'interazione-alimentazione sempre più *prossima* tra utenti e schermi alimenta il rapporto complementare tra: a) *esposizione* alla datificazione; b) vedere ed essere visti (datificati) in quanto mutuale *riconoscimento identitario* schermico-digitale.

Il punto centrale tra questi due fronti schermati, pertanto, pone in essere una inedita problematica sul *come* e *da cosa* gli utenti umani si *proteggono quotidianamente*: si proteggono dal peso della realtà informazionale e l'overload informativo troppo complesso e caotico? Si proteggono dal *riconoscersi* al di fuori dell'apparentemente assenza di attrito degli *schermi contactless*?

Il lavoro di Carbone e Lingua, in tale ottica, risulta un quanto mai florido e fertile *invito* per ripensare le nostre interazioni e costituzioni schermiche quotidiane per comprendere a che tipo di esposizioni e protezioni intendiamo *con-segnarci* e che tipo di *schermi* vogliamo e *non* vogliamo diventare.

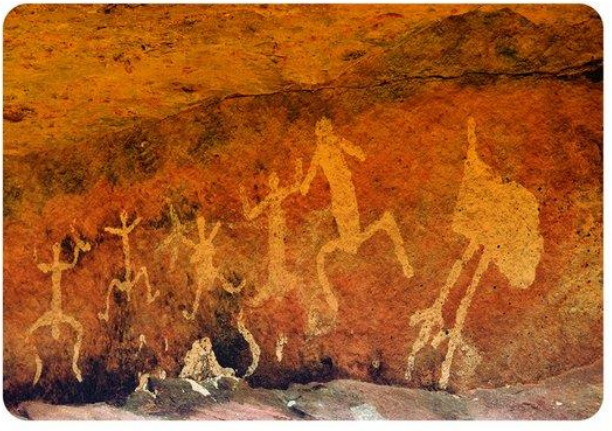
Valerio Specchio

Robin Dunbar

Come la religione si è evoluta

e perché continua a esistere

Introduzione di Franco Fabbro



MIMESIS FILOSOFIA/SCIENZA NUOVE FRONTIERE

Robin Dunbar

COME LA RELIGIONE SI È EVOLUTA E PERCHÉ CONTINUA A ESISTERE

[tr. it. M. Olzi, Mimesis, Milano-Udine 2024]

Antropologo fisico, psicologo evoluzionista, studioso del comportamento dei primati, Robin Dunbar è anche un fine saggista, capace di accompagnare il lettore in un'esplorazione profonda di ambiti differenti mantenendo un sapiente equilibrio tra le diverse discipline di cui si occupa. Nel caso del saggio *Come la religione si è evoluta e perché continua a esistere*, è la fenomenologia della religione a essere indagata dall'autore, che si propone di rintracciare l'origine della religione e di seguirne le modalità del persistere nelle società contemporanee, anche nelle più apparentemente secolarizzate.

A caratterizzare lo studio di Dunbar è proprio la forte interdisciplinarietà, che combina neurobiologia e scienze sociali, psicologia cognitiva e antropologia evoluzionistica, etnologia ed etologia dei primati, inserendosi in un sentiero tracciato, a partire dagli anni Novanta del Novecento, da diversi studiosi (psicologi, antropologi, biologi, etologi) che hanno proposto l'interpretazione del fenomeno religioso mettendo in campo modelli ermeneutici caratterizzati da una forte interconnessione disciplinare. Basti qui, a questo proposito, ricordare Ara Norenzayan, psicologo evoluzionista autore del saggio G*randi dei. Come la religione ha trasformato la nostra vita di gruppo*, in cui si sostiene la tesi secondo cui le religioni sono alla base della nascita di società complesse, acquisendo quindi una funzione prosociale, e David Sloan Wilson, biologo evoluzionista secondo il quale la religione è un adattamento di gruppo che favorisce la cooperazione. Nel solco di questa ricca attività di ricerca,

Dunbar rintraccia l'origine dei fenomeni religiosi nella peculiare caratterizzazione organico-strutturale del cervello umano e, parallelamente, nella particolarità del funzionamento della mente sociale degli esseri umani; la religione ha accompagnato l'uomo nella propria evoluzione biologica e sociale, anzi ha avuto in essa un ruolo fondamentale, favorendola soprattutto attraverso l'accesso a stati non ordinari di coscienza «responsabili della liberazione di una serie di neurotrasmettitori (in particolare le endorfine) che sono in grado di contrastare gli effetti dello stress sociale, favorendo il benessere fisico e psicologico e aumentando la fertilità» (p. 11), come si legge nella prefazione di Franco Fabbro. In questo senso la religione, intesa come un adattamento evolutivo, ha permesso agli esseri umani di avere accesso a forme di vita sociale complesse (caratterizzate da una forte componente di stress), fungendo da garante del benessere e radicandosi profondamente nella storia evolutiva umana.

Il punto di partenza del libro è l'universalità del fatto religioso: non esistono società umane prive di credenza nel soprannaturale, di rituali collettivi, di narrazioni mitiche. Questa semplice constatazione, che solo a uno sguardo superficiale può apparire banale, rappresenta per l'autore un indizio decisivo: lungi dall'essere un prodotto culturale contingente, la religione affonda le proprie radici nella storia evolutiva umana e, vista la sua onnipresenza e pervasività, deve essere portatrice di un evidente vantaggio adattativo.

Chiarito il punto di vista dal quale l'autore vuole affrontare lo studio del fenomeno religioso, Dunbar identifica il vantaggio adattativo della religione nel suo essere un meccanismo di coesione sociale.

A differenza dei gruppi sociali dei primati, sulla cui evoluzione gli studi di Dunbar si sono concentrati soprattutto negli anni Ottanta, le società umane sono caratterizzate da gruppi di dimensioni molto elevate. Le piccole dimensioni dei gruppi sociali dei primati sono strettamente legate alle dimensioni della neocorteccia cerebrale; allo stesso modo, negli esseri umani il limite numerico di relazioni sociali stabili che un uomo può

mantenere si innalza, grazie all'aumento delle dimensioni della neocorteccia, fino a superare il numero di 150 (conosciuto come "numero di Dunbar"), identificato come il limite oltre il quale non è più possibile mantenere relazioni personali dirette.

Emergono a quel punto, nei gruppi sociali umani di grandi dimensioni, problemi di coordinamento, fiducia e cooperazione. Ed è allora che la religione, con i suoi rituali, le narrazioni mitiche e le norme morali genera senso di appartenenza condiviso, fornendo una soluzione a questi problemi e permettendo la formazione e la stabilizzazione di comunità stabili e coese.

Nel capitolo secondo, *L'atteggiamento mistico*, Dunbar introduce uno dei contributi più originali del saggio, che prenderà spazio anche nei successivi capitoli. Si tratta dell'analisi dei rituali religiosi: nucleo e motore della funziona adattativa della religione è l'esercizio delle pratiche rituali. Danze collettive, canti liturgici, cerimonie di iniziazione, riti di guarigione intervengono con l'attivazione di specifici meccanismi neurobiologici legati alla produzione di endorfine che, oltre ad alimentare il benessere individuale, stimolano la creazione di legami affettivi e la percezione di solidarietà all'interno del gruppo sociale.

In questo senso ogni religione è prima di tutto un potente strumento di coesione sociale; sicuramente prima dei contenuti proposizionali, che si tramutano in dottrina, è importante la funzione delle pratiche di culto: ciò che conta non è tanto in cosa si crede, quanto ciò che si fa insieme (e come lo si fa). Il rituale, più che il contenuto dottrinale, è il cuore pulsante della religione.

Un altro elemento rilevante del libro (affrontato soprattutto nel capitolo V, *Cervello sociale, mente religiosa*) è l'attenzione alla dimensione cognitiva del fenomeno religioso. L'autore riprende alcune teorie della psicologia evoluzionistica secondo cui l'evoluzione ha «modellato la mente umana in modo da poter interpretare il mondo in termini intenzionali» (p. 114). Il riferimento è principalmente alla teoria dell'atteggiamento intenzionale di Daniel C. Dennett, secondo cui la

tendenza del cervello umano a individuare agenti intenzionali anche dove non ci sono (per esempio un fruscio dell'erba che viene interpretato come generato da un predatore, ossia da un agente intenzionale, invece che dal vento) sarebbe all'origine della religione, riconducibile quindi a un sottoprodotto cognitivo dell'atteggiamento intenzionale stesso. La tendenza a cercare nel mondo agenti intenzionali, infatti, avrebbe condotto l'essere umano a intuire l'idea di entità soprannaturali dotate di intenzionalità.

Dunbar rielabora queste teorie integrandole con una prospettiva sociale: la credenza negli dèi non è un semplice sottoprodotto cognitivo, ma un elemento funzionale alla regolazione dei comportamenti all'interno dei gruppi sociali umani. Gli dei, osservatori onniscienti, intenzionalmente agenti ma soprattutto moralmente esigenti, contribuiscono a ridurre i comportamenti opportunistici e a rafforzare la cooperazione e la coesione sociale.

Nel titolo del saggio, accanto all'evoluzione della religione viene citata la sua persistenza: questo peculiare aspetto è presente sottotraccia in ampie parti dell'opera. Rifiutata l'idea, tipica di certa sociologia novecentesca (basti qui ricordare opere come *La religione nel mondo contemporaneo* di Brian Wilson o la teoria del *disincanto del mondo* di Max Weber), secondo cui le società contemporanee, caratterizzate da mobilità umana, anonimato e frammentazione dei legami sociali, avrebbero condotto inevitabilmente a una profonda secolarizzazione, Dunbar fa emergere il bisogno fisiologico e sociale tipicamente umano di dotarsi di strumenti capaci di generare senso e coesione. Pur all'interno di società secolarizzate la religione, trasformandosi e riorganizzandosi nel quadro di un declino delle religioni istituzionali, continua a offrire risposte che altre istituzioni non riescono a dare.

Nuove forme di spiritualità, movimenti comunitari, ritualità secolarizzate emergono come alternative funzionalmente analoghe alle religioni istituzionali.

L'interesse dell'opera di Dunbar risiede principalmente nel saper fornire una lettura realmente integrata del fenomeno religioso. La religione (che vede una prima fase animista, tipica delle religioni sciamaniche e immersive, e una seconda fase dottrinale, strutturatasi nelle prime grandi organizzazioni sociali) è parte integrante dell'evoluzione biologica e sociale dell'uomo e si modifica e ristruttura continuamente, partecipando a modellare le comunità e le individualità umane. La continua riemersione della religione nelle società secolarizzate è legata alla sua capacità di dare risposte a bisogni evolutivi fondamentali: per questa ragione la religione, quando tende ad affievolirsi in intensità come forma istituzionale, si riorganizza come spiritualità individuale, che sovente, alla ricerca di un approdo ove trovare le esperienze emotive necessarie al benessere nelle società complesse, si indirizza verso le figure di leader carismatici, che a loro volta danno vita spesso a nuove forme di culto. Ed è così, osservando il persistente intrecciarsi dialettico della religione e dell'evoluzione umana, che Dunbar conclude rivolgendosi alla storia e al linguaggio metaforico: «la storia ci dice che le religioni sorgono e diminuiscono nel tempo con la monotonia del flusso e riflusso della marea» (p. 232).

Alessio Cazzaniga

Peter
Sloterdijk

Non siamo ancora stati salvati

Saggi dopo Heidegger

POSTFAZIONE DI ANTONIO LUCCI
TRADUZIONE DI ANNA CALLIGARIS
E STEFANO CROSARA



TLON

Peter Sloterdijk

NON SIAMO STATI ANCORA SALVATI
Saggi dopo Heidegger

[Tlon, Roma 2024]

Le costruzioni narrative di Peter Sloterdijk lo rendono un efficace edificatore di categorie, capace sia di presa sui fenomeni sia di confronto fecondo con i pensatori della tradizione filosofica, di cui è evidenza probatoria la raccolta *Non siamo stati ancora salvati*. *Saggi dopo Heidegger*. Come già il sottotitolo anticipa, Sloterdijk si confronta con il pensatore della *Kehre* per antonomasia, Heidegger, che definiamo tale non solo perché è colui che nel proprio pensiero *svolta* ma anche perché nella storia del pensiero è egli stesso una *Kehre*. *Kehre* nella storia del pensiero di cui Sloterdijk è consapevole – questo il senso del "dopo" che compare nel sottotitolo – e nella cui nuova stagione egli si innesta, superando anche lo Heidegger *della* svolta, fin troppo infedele, per certi versi, alle grandi intuizioni che lo avevano caratterizzato prima che la *Kehre* fosse effettivamente compiuta.

Proprio questo pensare dopo la *Kehre* ma prediligere il prima della *Kehre* costituisce una questione di primo ordine per comprendere la raccolta in questione, pur sempre da collocare entro un progetto di ripensamento che convoca in scena altri protagonisti oltre Heidegger, fuori dal canone autoriale, chiamati anche loro a giocare alla «precisa strategia filosofica» (p. 439), fortemente sloterdijkiana, di generare un nuovo *pantheon* della filosofia a partire dai suoi *outsider* (p. 439) secondo l'idea per cui un nuovo paradigma necessiti anche di nuovi riferimenti.

È così, allora, che intendiamo presentare la raccolta: a partire dal sottotitolo, comprendere il contributo di Sloterdijk tra fraintendimenti e tributi, con e oltre Heidegger[1].

1. *Tutta questione di sottotitoli*

«Dopo Heidegger è emerso un ambito teorico in cui si entra solo quando, pensando con Heidegger contro Heidegger […], ci si libera dall'ipnosi del maestro per giungere con le proprie forze a un punto che a lui, per quanto ne sappiamo, non sarebbe piaciuto» (p. 9): accade, nelle mani di Sloterdijk, che «il portato heideggeriano, e il suo lessico, vengano presi, svuotati del loro contenuto ontologico e risemantizzati antropologicamente» (p. 438)[2]. Concettualità ontologiche, quelle heideggeriane, che Sloterdijk sfonda, sancendo così nuovi lemmi interpretativi in seno a quelli heideggeriani. Quel "dopo" va inteso anche alla luce del confronto che mette in dialogo Heidegger e l'ingombranza del suo lascito con altre forme del sapere – le stesse che egli liquida perché non ontologiche[3] – e che proprio in questo *dopo Heidegger* trovano modo di strutturarsi come pratiche di dialogo, tanto che provocatoriamente Sloterdijk sancisce come sia «ancora Heidegger, l'avversario di tutte le forme di antropologia conosciute, a offrirci le parole chiave per una nuova configurazione dell'antropologia e del pensiero dell'essere» (p. 181).

[1] Un riferimento filosofico centrale in questo gioco sloterdijkiano "con e oltre Heidegger" è senza dubbio Nietzsche, sulle cui riflessioni Sloterdijk torna in molti dei saggi che compongono il volume. Per ragioni di brevità, questa influenza non sarà ricostruita all'interno della recensione, pur nella consapevolezza del ruolo primario che essa gioca.

[2] La proposta di antropologizzazione di Sloterdijk è figlia, nondimeno, di un'antropologia filosofica che, contemporanea a Heidegger, già sfidava l'ontologo proprio sul terreno dell'antropologia. Su questa influenza, pone luce anche il curatore Antonio Lucci, che nella propria postfazione colloca Sloterdijk nel solco di una tradizione che vede da un lato l'antropologia filosofica e dall'altra quella storica, laddove Sloterdijk si presenta come una sintesi delle due (pp. 429-432, in particolare p. 431).

[3] Notoriamente ma non solo, M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Longanesi, Milano 2015, § 10.

Il volume costituisce, alla luce di questi tratti, un classico, certamente non un classico della letteratura heideggeriana o antiheideggeriana, ma piuttosto uno sguardo obliquo su Heidegger, in cui i saggi che si avvicendano[4] sono il tentativo dell'antropologo non di oltrepassare Heidegger, ma di fare i conti con le questioni che egli pone, tra limiti ontologici e guizzi di genialità filosofica.

2. *La spazialità come intuizione tradita*

La contaminazione antropologica è senz'altro la cifra della lettura di Sloterdijk, che definisce le grandi intuizioni heideggeriane sulla spazialità (*Räumlichkeit*) come «una trattazione potenzialmente rivoluzionaria di essere e spazio» (p. 419), riconoscendo un'analitica dello spazio altrettanto fondamentale a quella del tempo, da sempre *focus* delle interpretazioni di *Sein und Zeit*. Ma non solo; con le intuizioni di *Sein und Zeit*, Heidegger riesce a compiere un passo oltre la metafisica: «La cecità esistenziale del pensiero tradizionale rispetto allo spazio si manifesta, nelle antiche immagini del mondo, nel fatto che esse tendono a integrare l'uomo, sulla base dei presupposti più o meno validi, in una natura che lo circonda come un cosmo» (p. 422).

Il pensiero heideggeriano, piuttosto, riesce a immettere l'uomo *nel* mondo e non solo nel cosmo, sicché i due – antropologo e ontologo – condividono la stessa posizione critica rispetto alla soggettività, chiusa, cartesiana, «il più concreto esempio di indisponibilità a dare il giusto rilievo alla questione del luogo dell'"incontrarsi"» (p. 422). La *res cogitans* si presenta come una sorta di capricciosità incostante, un «cacciatore spettrale» (p. 423) che, chiuso in sé stesso, scatta nello spazio esteso per poi ritrarsi nuovamente. L'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), sulle fondamenta dell'in-essere (*In-Sein*), apre la chiusura della *res cogitans*, inscrivendo nella sua identità l'apertura, trasformandola in *Dasein*: quel

[4] Il testo si compone di contributi che, tra loro, «si coappartengono» (p. 12) restituendo una struttura ellittica (p. 11), un'ellissi che si regge su un nesso non esplicito, che di continuo si amplia.

Da indica proprio l'apertura spazio-temporale al mondo che connota tale ente di un'irrimediabile contaminazione mondana. Sloterdijk attribuisce alla struttura dell'*in-essere* il punto di saldatura tra spazialità e esistenza nel pensiero heideggeriano, che non è una saldatura tra esistenza e domesticità, dal momento che proprio il «poter-essere-a-casa nel mondo» è messo in questione. La struttura del mondo è quella di una «sfera della cura in cui il *Dasein* si è espanso in un originario essere fuori di sé» (p. 421), in cui la soggettività è esposizione al mondo, perché aperta e costituita da esso.

Già all'altezza dell'evidente riconoscimento, Sloterdijk accusa Heidegger di poca antropologia allorché non sviluppa le grandi potenzialità di *Sein und Zeit*, potenzialità che, seguendo il suggerimento dell'*antropologo*, apre a sviluppi che Sloterdijk raccoglie come lascito di una delusione di un testo che, invece di proseguire sulle «note di apertura» (p. 424) della questione della spazialità, si rivolge al "chi" del *Dasein* (*Wer des Daseins*).

Oltre alle critiche di solipsismo del *Dasein*, riconosciuto come «isterico-eroico» (p. 425), il punto nevralgico della critica resta sulla spazialità: l'opera heideggeriana non è mai giunta al punto in cui «avrebbe potuto assumere utilmente la questione dell'originaria e sempre già comune spazializzazione del mondo» (p. 426), dacché abbandona la spazialità esistenziale e anche la sua ripresa successiva è di una spazialità *ontologica*[5], per quanto Heidegger riconosca, molti anni dopo, gli errori che proprio sulla spazialità si annidano, in quanto spazialità ricondotta – e così ridotta – alla temporalità[6]. Critici entrambi, dunque, di quelle pagine magistrali del 1927, seppure per ragioni diverse. Un discorso strozzato che però diventa punto di partenza per l'antropologo, più fedele dello stesso Heidegger a *Sein und Zeit*. Il concetto di *sfera* (*Sphäre*) non solo è in

[5] Di *Zeit-Raum* si trovano sviluppi di primaria importanza in M. Heidegger, *Contributi alla filosofia* (*Dall'Evento*), ma anche in *Tempo ed essere.* La presente struttura di cooriginarietà di spazio *e* tempo costituisce una concettualità primaria per la comprensione dell'*Ereignis* come determinazione dell'essere secondo Heidegger, in particolare al seguito della *Kehre*.
[6] M. Heidegger, *Tempo ed essere* (1969), tr. it. Guida, Napoli 1988, p. 133.

debito d'intuizione ma è ispirazione di un'interruzione: «Il progetto *Sfere* può anche essere visto come un tentativo di disseppellire dal suo ricoprimento il progetto *Essere e spazio*, rimasto non tematizzato nella prima opera di Heidegger (o per lo meno rimasto non tematizzato in un suo aspetto fondamentale)» (p. 426), sicché il suo lavoro si vota allo sviluppo di un fratello di essere e tempo quale sarebbe "essere e spazio" (pp. 419-426).

Il pensiero heideggeriano continuerà a tematizzare fino alle sue ultime esplicitazioni l'originarietà del *Bezug* (rapporto) di essere ed esserci, non rinunciando, così, a quella soggettività aperta che l'*In-der-Welt-sein* aveva inaugurato. Quell'in-essere, così fecondo anche secondo Sloterdijk, resta, ma non nel senso che lo stesso Sloterdijk avrebbe voluto, cioè in senso esistenziale. È in questo senso che Sloterdijk non perdona a Heidegger la *Kehre*, perché è così che tradisce le intuizioni che le erano precedenti. Eppure, la domanda del pensiero di Heidegger resta quella ontologica, sin da *Sein und Zeit*, in cui – che Sloterdijk ne abbia pietà – le intuizioni in senso *esistenziale* diventano, in un progetto di tal genere, intuizioni geniali ma "incidentali" rispetto a un pensiero che intende indagare primariamente l'essere e la relazione, che sempre resta primaria, tra essere ed esserci[7].

Emergono allora i primi aspetti critici che si inferociscono alla luce della *Umwelt* heideggeriana, su cui l'innesto di Sloterdijk è senz'altro brillante.

3. *Raccogliere un lascito tradito: la riscrizione antropologica della Lichtung*

Sloterdijk ha il merito di sottolineare quanto il linguaggio topologico che si attesta nel pensiero heideggeriano sia un tentativo di comprendere «su

[7] Con ciò non intendiamo sminuire le magistrali intuizioni di *Sein und Zeit*, fondamentali per l'ontologia heideggeriana e di esse fondative anche in prospettiva. Intendiamo, tuttavia, collocarle in un progetto filosofico più ampio che, altrimenti, finisce per comprenderle come strutture esistenziali in senso stretto. Piuttosto, è necessario che siano collocate alla luce della domanda fondamentale (*Grundfrage*) che guida il pensiero heideggeriano: la *Seinsfrage*, la questione dell'essere.

che cosa si fondano una distensione spaziale, una relazione all'ulteriore, un'estasi nell'aperto» (p. 183). I termini che si rintracciano nel testo, riconducibili anche e primariamente alla questione dell'abitare, «ci mostrano che l'e-sistere umano viene pensato più nel segno della spazialità che in quello della temporalità, e ciò soprattutto quando si rispetta il páthos etimologico di Heidegger, secondo il quale egli vorrebbe che l'e-sistenza e l'e-stasi venissero comprese come uno stare fuori o un essere contenuto dentro, in una "dimensione" o un aperto, non meglio precisati, spaziali e spazio-temporali» (p. 183).

È alla luce di questo recupero dello spazio heideggeriano che Sloterdijk introduce la propria proposta di sfera vedendo in essa il concetto tramite cui «pensare l'originario dispiegarsi della dimensionalità» (p. 184). Se non fosse che Sloterdijk, guardando tra prossimità e distanza Heidegger, concepisce le sfere come «luoghi di risonanza interanimale e interpersonale, in cui i modi in cui gli esseri-viventi stanno insieme acquisiscono un potere plastico» (p. 184), che porta alla modificazione della stessa fisiologica dei coesistenti. Fino al piano dell'interpersonalità, il *con-esserci* (*Mit-sein*) di *Sein und Zeit* tiene ancora Sloterdijk in prossimità di Heidegger, ma sulla presenza dell'animale senz'altro i percorsi si allontanano.

Facendo particolare riferimento a *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza e finitudine*[8], Sloterdijk richiama l'idea di uomo come esserci in quanto *formatore di mondo*, condizione che, se lo allontana dall'animale in quanto *privo di mondo*, allo stesso tempo lo avvicina a Dio. Nel caso dell'animale, privo di mondo, «il "mondo" rimane legato al corto guinzaglio della rilevanza biologica» (p. 174). Il mondo dell'esserci, piuttosto, è privo delle inibizioni biologiche dell'animale (p. 174) che centrano l'animale alla vita, mentre l'esserci ne è irrimediabilmente de-centrato, plessneriamente parlando. La virata ontologica di questo discorso è però nell'apertura stessa di cui Heidegger

[8] Il testo fa riferimento al corso tenuto da Heidegger nel semestre invernale 1929/1930 a Friburgo – non a caso, prima della *Kehre*.

parla, in quanto apertura all'essere e alla sua verità. Se per l'animale ne va del successo della vita, per l'uomo ne va del rapporto con l'essere. È questo lo statuto dell'umano dell'esserci heideggeriano, nella sua capacità di essere apertura alla verità proprio per l'apertura che esso è.

La lotta heideggeriana è rivolta all'*animal rationale*: Heidegger recide la radice animale dell'uomo tale da escludere e deragliare qualsiasi convergenza ontologica o qualsiasi continuità – per quanto fatta di salti di specie – tra uomo e animale.

Con il concetto di *Sphäre* Sloterdijk ricuce mondo e ambiente (p. 185), rinsaldando una spaccatura che non è soltanto heideggeriana ma propria delle varie teorie dello spazio. La sfera diventa «una condizione-di-mondo-mediana, o un fra (*Zwischen*), che non è né un'inclusione nella gabbia dell'ambiente, e neppure il terrore più puro del trovarsi nell'in determinato» (p. 185).

Chiaramente Sloterdijk dissacra i concetti-sacri del pensiero heideggeriano, come lo *Zwischen*, riportandoli a un linguaggio antropologico, visto che lo *Zwischen* indica proprio il mezzo: «Lo sferico dunque è il valore medio tra l'impermeabile chiusura dell'animale nell'anello dell'ambiente e la luminosa apocalissi dell'essere; esso consente ai suoi abitanti di prendere dimora nella dimensione della prossimità e contemporaneamente nella dismisura dell'apertura al mondo e dell'esteriorità del mondo. Lo sferico orienta l'originaria "struttura" spaziale dei rapporti abitativi» (p. 186).

L'abitare ontologico, di heideggeriana radice, si *biologizza* in Sloterdijk sicché anche la *Lichtung* si rimodula.

Quest'apertura, che l'abitare dice in Heidegger, da apertura ontologica diventa spazio di apertura al mondo di un ente non solo capace di dire l'essere, ma anche di essere-vivente, radicato tanto nell'ambiente quanto nel mondo. E non come la *Umwelt* che *Sein und Zeit* delinea – che è pur sempre un mondo-ambiente ontico-ontologico – ma come ambiente da essere-vivente. Non sarà *animal rationale* perché ridefinito come essere-nel-mondo, ma in Sloterdijk l'umano si trasforma in *vivente*-nel-mondo. La sfera diventa allora il tratto proprio della *Lichtung* in Sloterdijk:

«Se vogliamo interpretare il divenire uomo e la *Lichtung* a partire dalla "casa", allora deve esserci già presso i *presapiens*, che sono ancora prevalentemente degli animali, qualcosa di simile a una formazione di interni e a una costruzione delle abitazioni» (p. 187).

L'antropologizzazione dell'essere-nel-mondo è dichiaratamente la relazione che Sloterdijk istituisce con Heidegger. In particolare, Sloterdijk antropologizza la struttura e-statica dell'esserci e della *Lichtung*, quindi l'apertura all'esistenza che caratterizza il *Dasein*. Il lavoro di Sloterdijk è quello di mostrare come la *strutturazione* della *Lichtung* non sia un elemento dato, ma un'apertura che *si produce*: si tratta di interpretare l'estatica posizione dell'uomo nel mondo di Heidegger come una «situazione tecnogena» (p. 165). Con ciò Sloterdijk connette a Heidegger il concetto di antropotecnica tematizzato anche in *Regole per il parco umano* con il quale intende comprendere la *condizione* umana come *prodotto* e risultato *tecnico*: altro che natura ed essenza[9].

Sloterdijk rivendica la centralità della *Lichtung* come apertura ma – secondo una declinazione antropologica – la definisce *antropotecnica* (p. 168): in questo spazio di apertura la stessa evoluzione antropologica accade. Ciò quindi vuol dire tanto superare una visione essenzialistica quanto evoluzionistica in senso stretto. Sloterdijk, nella propria lente antropologica, infatti, parla di «*divenire* uomo» (p. 171, corsivo mio)[10]: il divenire uomo di Sloterdijk indica il farsi uomo dell'umano in senso

[9] La qual cosa immette nel mondo di *Essere e tempo* in cui sia proprio quell'e-sistenza l'essenza dell'esserci, laddove il passo al di là del pensiero heideggeriano è proprio nel fatto di de-sostanzializzare persino le essenze, dinamizzandole. Se non fosse che comunque quell'essenza non chiude, definendo, ma è un'apertura, che non permette di definire (come delimitare) la *natura* umana, *condizionata* dall'apertura al mondo che, pur sempre, è. Un'apertura che non concede fissità a una tale essenza. Cfr. almeno M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 9 in cui egli pone la ben nota definizione dell'essenza come e-sistenza, da cui anche Sartre prenderà le mosse ma in senso esistenzialistico, come Heidegger avrà modo di "rinfacciare" nella più tarda *Lettera sull'umanismo*.

[10] Specularmente anche Heidegger parla di un divenire esser-ci da parte dell'uomo, ma in senso fortemente ontologico. Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)* (1936-1938), tr. it. Adelphi, Milano 2007, p. 323.

antropo-genetico entro una struttura di apertura a ciò che lo circonda, secondo la scuola heideggeriana. Per Sloterdijk, dunque, quell'apertura è un'apertura che *si fa*. Gli ominidi, nel diventare uomini, prendendo distanza dall'ambiente, sono infedeli alla specie a cui appartengono (p. 211), ma non per questo sono anche «privi di essenza» (p. 211). È un prodotto, pur sempre, di «domesticazione inconscia» (p. 212): il primo passo è stato quello di una domesticazione di mondo, prima di poter divenire estatico (p. 213). Questo aspetto si può comprendere tenendo conto del tipo di "divenire uomo" di cui Sloterdijk parla: in questo, infatti, si riferisce allo sferico stazionare nel *circum* che per diventare apertura ha dovuto anzitutto domesticare tecnicamente quello spazio, generando così la *Lichtung*. Questo radicalizza l'abitare come domesticazione in una fase pre-ominida che conduce alla ominazione. Il costruire case, il mettersi a casa nel mondo, al riparo, è a cavallo tra il pre-ominide e l'ominide perché segna proprio il passaggio. Ma come tale anticipa l'essere-nel-mondo.

«La pietra non esprime l'uomo, ma gli dà una *chance* di giungere alla *Lichtung*» (p. 192): è nel rapporto tecnogenico con il mondo che quell'apertura si struttura, sicché l'uomo diventa esserci *diventando* uomo, cioè costituendo quell'apertura al mondo. Si tratta di un vivente che è diventato essere-nel-mondo e che continuamente *diventa* questa apertura: è il rapporto tecnogeno con cui l'animale *usa* l'ambiente che genera il mondo e l'esserci. Da ciò deriva che «l'uomo non discende né dalla scimmia […] né dal segno […]; egli discende piuttosto dalla pietra o, più in generale, dal mezzo duro, se riconosciamo che fu l'uso della pietra ad aprire l'orizzonte della prototecnica» (p. 193), che è il processo di liberazione dal vincolo biologico di quell'uomo che è vincolato alla vita.

«La *Lichtung*», allora, «è il dispiegarsi dello spazio nel guardare circospetto. In questo senso si può dire che il risultato dell'età della pietra è consistito nella conquista di quella distanza dalla natura, che permette l'esplosione dell'anello dell'ambiente, e va in direzione dell'essere aperto del mondo» (pp. 196-197): è la tecnica a generare nella sua messa in atto l'uomo come quell'atto che decentralizza tale animale, sicché la *Lichtung* si struttura proprio a partire dagli atti tecnici di questo animale.

Ricucito lo strappo di mondo e ambiente che Sloterdijk diagnostica nel pensiero heideggeriano, egli passa all'effettiva comprensione del concetto di mondo, anche stavolta fedele a *Sein und Zeit*, non senza slanci verso l'Heidegger successivo. Quello che è interessante è che Sloterdijk rivendica il «carattere ontologico dell'uomo» (p. 218). L'essere, come istanza che dona il mondo, di cui l'uomo è destinatario, conferisce al mondo stesso, in virtù del proprio legame, un insieme di evidenza e mascheramento insopprimibile e insuperabile, presso cui l'uomo sosta. Questo è il mondo in cui l'esserci viene collocato, un mondo di cui l'esserci è creatore nei termini in cui ne raccoglie i dati e ne continua a scrivere il testo (p. 218), ma sempre di un mondo che resta, perché generato dall'essere stesso, come ciò che non si dispiega nell'evidenza. Il pensiero ontologico, nella propria lontananza dall'Illuminismo, che intende smascherare e superare il velato, invita a una considerazione non opponente di esso. L'invito heideggeriano è quello di corrispondere all'essere come un «prepararsi a una continua rivelazione e scoprimento» (p. 219). Rispetto a ciò, anche la metafisica intendeva superare il carattere diveniente dell'essere in nome della stabilità, da cui, infatti, Heidegger prende le distanze. Heidegger permette anche agli occhi di Sloterdijk di accogliere anche l'eccedenza dell'essere, che rende insuperabile la propria idea di differenza ontologica.

Alla luce di queste questioni tipicamente tratte dall'*opus maius* del 1927, Sloterdijk critica *ciò che Heidegger pensa dopo il tornante*: il secondo Heidegger e il suo *Geviert*, ma in particolare, la sua struttura dell'abbandono, restituirebbero un Heidegger infedele alla *Lichtung* che per Sloterdijk è, in effetti, uno spazio di azione e, in fondo, di azioni di successo, di quell'animale che diventa uomo grazie alla «presa tecnica sulle cose» (p. 196). Sloterdijk rivendica una postura «offensiva» (p, 207) come necessaria per stabilizzare la serra in cui siamo.

Una critica senz'altro fondata, se non fosse che quella di Heidegger è proprio una tematizzazione atta a tenere *aperta* questa apertura che, piuttosto, rischia di esser chiusa proprio per una postura di dominio e possesso di mondo che la tecnica – come *Gestell* – ingenera. Un dominio

che chiude il mondo, perché non più aperto intorno ma posto *soltanto* come fondo da impiegare (*Bestand*).

Sloterdijk propaga la lente di *Sein und Zeit* anche all'Heidegger successivo, tacciando il filosofo di una sorta di tradimento. Tradimento che però non sussiste, perché l'apertura pratica al mondo degli anni Trenta e la questione della tecnica degli anni Cinquanta costituiscono ordini di discorso differenti. Non tanto perché ci sia un cambio radicale nel pensiero heideggeriano, ma per una indubbia radicalizzazione di certe questioni. Prima tra tutte, quella che concerne il rapporto con le cose, in cui Heidegger nota, soprattutto nella forma contemporanea della tecnica, una compromissione dello schiudersi del mondo stesso, che non ha a che fare con la praticità e pratica di mondo di *Sein und Zeit*, è ben al di là di esso.

4. *Oltre* Essere e tempo*, la questione della tecnica: tra* Gestell *e omeotecnica*

Sloterdijk connette la questione della tecnica, allora, alla questione dell'abitare, ma una tecnica intesa alla luce di *Sein und Zeit* e quindi ben lontana dal *Gestell* che qui richiama. Questo porta a un misconoscimento anche del rapporto, in senso heideggeriano, di *Gestell* e abitare. Non è un caso, infatti, che Sloterdijk rivendichi le determinazioni heideggeriane della cura in *Sein und Zeit* criticando i toni critici sul *Gestell*, che non coglie la costruzione delle abitazioni, tacciando il *Gestell* di essere portatore soltanto di sventura (p. 206). Quella che Heidegger critica è la postura *ontologica* di cui il *Gestell* è portatore.

> Il vivaio, in cui si formano gli uomini, è un effetto della tecnica primitiva. Ciò che Heidegger chiamerà "l'insieme dei modi del porre" [*das Ge-stell*], e lo intenderà come fatale destino dell'essere, è innanzitutto nient'altro che l'insieme delle abitazioni [*das Ge-Häuse*] che danno alloggio agli uomini e che impercettibilmente, attraverso l'alloggiamento, li producono. Ciò comporta l'inquietante scoperta che gli uomini sono degli esseri-viventi che non vengono al mondo, bensì alla serra, una serra che significa il mondo (p. 202).

La critica di Sloterdijk si rivolge al concetto di erranza (*Irre*) che accompagna la determinazione heideggeriana del *Gestell*, che rende lo stesso *Gestell* una sorta di errore dell'uomo. Le ragioni per cui Sloterdijk critica questa visione sono, in realtà, due: da un lato, non c'è qualcosa che l'uomo faccia che sia contro la sua stessa natura, che ne sia la perversione (p. 240), visto che la natura è tecnica – le riflessioni sulla *Lichtung* vanno esattamente in questa direzione; dall'altro Sloterdijk attribuisce al *Gestell* una sorta di anacronismo, che non permette di cogliere la svolta informatica della tecnica contemporanea. Per quanto, infatti, Heidegger abbia il merito di decostruire la metafisica, nondimeno egli interpreta la tecnica stessa entro una logica ambivalente, in cui la tecnica è forma di padroneggiamento di una materia che le è serva, secondo i rapporti tradizionali di «signoria tra anime e materiali» (p. 241). Ma questo binomio non sussiste più, dice Sloterdijk. Non siamo più innanzi a una tecnica di dominio sul mondo, cade la «forma di operatività padronale» (p. 242). È per questo che, al tono presuntamente tecnofobico del *Gestell* Sloterdijk propone l'omeotecnica (p. 242), che «procede sulla via del non fare violenza a ciò che ha davanti. Essa apprende intelligentemente l'intelligenza e produce nuove occasioni di intelligenza» (pp. 242-243). La tecnica si comprende a partire dal principio di cooperazione che ne sta alla base. L'informazione è infatti anche una progressiva riduzione dell'oggetto tecnico in oggetto materico (p. 236), che si volatizza nella propria matericità: «l'agire indietreggia a favore delle operazioni in punta di dito» (p. 239). La dissoluzione dei resti signorili, in cui gli spazi dell'erranza si riducono e si aprono quelli della connessione positiva, che è riluttante alle forme di padroneggiamento (p. 246), è la diagnosi futura di Sloterdijk. Al padroneggiamento, la nuova tecnica, con la caduta del muro della materia da manipolare, lavora sui rapporti e le relazioni (p. 246).

Eppure questa visione, perdendo di vista, tanto quanto l'ontologia, il gioco di potere che muove la tecnica, rischia anche di naturalizzare il potere che invece nella tecnica si esercita. Heidegger coglie quantomeno il fatto che la tecnica sia frutto di una certa configurazione anche storica,

quale è la metafisica. Il rischio di Sloterdijk, proprio nel criticare – o forse *fraintendendolo* – il carattere di erranza della tecnica, rischia di perdere di vista la storicità della tecnica e il potere – oltre Heidegger – che nella tecnica si gioca.

E d'altro canto, sarà pur vero che non si tratta di tecniche che raffinano una materia grezza, manipolandola in senso stresso. Si tratta però comunque di una manipolazione che, questa sì, è ancor più raffinata proprio perché non mostra la sua raffinatezza: la datificazione del reale va proprio in questa direzione. È certamente vero, quindi, il cambio nel rapporto alla materia – anche se una riflessione su come la materia stessa muti sarebbe necessaria – ma non è altrettanto accettabile rimuovere la logica del padroneggiamento nella costituzione della tecnica, che rischia di coglierla come neutra, sia ontologicamente che politicamente. Heidegger non intende interpretare la tecnica in quanto oblio come una sorta di deviazione dall'umano, ma intende piuttosto segnalare come la postura *soltanto* tecnica allontani quell'essere-nel-mondo dalla relazione che egli, fino in fondo, è.

E allora è qui che si istituisce il limite della lettura di Sloterdijk che, proiettando *Sein und Zeit* anche laddove Heidegger lo ha superato, perde i passi innanzi che Heidegger compie, proprio anche dall'altro versante della montagna che la sua *Kehre* segna. Al di là della *Kehre*, infatti, non si apre un misticismo heideggeriano, ma una sua radicalizzazione nel mondo pur se queste radici stanno nella coltre nebbia del suo linguaggio, una nebbia che si supera, tuttavia, nella pazienza di far sì che torni un po' di luce, per vedere come la *Lichtung*, a cui lo stesso Sloterdijk è così affezionato, non è allontanamento dal mondo ma radicamento ontologico.

In *L'ora del crimine del mostruoso* Sloterdijk coglie, nondimeno, un aspetto ulteriore della Modernità che, rispetto alla questione dell'informatizzazione del mondo, delinea un tratto peculiare e denuncia un rischio di primo piano dell'ontologia – e i rischi di una filosofia della tecnica che segua una certa ontologia essenzialistica. Anche in tal caso, abbiamo un concetto heideggeriano – questa volta quello di *Ungeheuer* – di cui Sloterdijk si impadronisce, risemantizzandolo: «Il "mostruoso"

richiamato dal titolo del saggio non andrebbe pensato in negativo, come deformità, aberrazione o monito divino, quanto piuttosto come qualcosa di enorme, smisurato (entrambe le accezioni sono contenute nella parola tedesca *Ungeheuer*): sarebbe in questa capacità smisurata dell'essere umano di produrre e di prodursi» (pp. 437-438).

Siamo nell'epoca del mostruoso in cui l'oggetto è lo smisurato, ciò che va al di là dell'oggetto stesso: il mostruoso indica una violenta alterazione ontologica che diventa nuova generazione ontologica. L'antropologo pone, infatti, in luce come un tratto proprio della contemporaneità sia quello dell'elevata artificializzazione (p. 401), che contrapporrebbe, nei pensatori ontologici, l'artificio all'essere – riproponendo *de facto* una distinzione di natura e artificio. Sicché una tale visione, che fa dell'ontologia un discorso essenzialistico, genera verosimilmente «il disagio di fronte all'artificio» (p. 402), che classifica le realtà artificiali come «bastardi ontologici», figli di corruzione di ciò che, invece, è. In questa dicotomia, gli artifici sono pur sempre intesi come vestigia di mondo apparente rispetto al mondo vero. Heidegger è pienamente iscritto in questa visione come colui che contrappone la tecnica alla "natura originaria" in un posizionamento teorico per cui «la cosa artificiale, pensata a partire dall'essere, non si libererà mai dal sospetto di decadenza ontologica e di tradimento di un'iniziale pienezza di senso e di anima» (p. 404). Una posizione che, nell'epoca del mostruoso, che qui intendiamo come iperbolizzazione dell'artificio, risulta insostenibile: traslocati dal vecchio mondo dell'essere, nell'epoca del mostruoso, l'essere diventa «piccola provincia ontologica» e i pastori dell'essere «scivolano ai margini» (p. 407). In questa dicotomia si originano le contemporanee forme di conservatorismo, ma anche, in fondo, le radici della sua forma nel pensiero heideggeriano.

La visione che Sloterdijk propone rispetto alla tecnica critica il risentimento verso la stessa secondo una narrazione che la ponga in dissidio con l'uomo. Questa è la posizione che Sloterdijk assume, recuperando la dignità dell'uomo proprio lì dove si annida l'offesa che le macchine hanno inferto: se le macchine offendono l'umanità dell'uomo,

che diventa antiquario e lento, è in esse che in realtà Sloterdijk vede spiraglio. Dalla consapevolezza della vulnerabilità della vita, si sta *comunque* «nel bel mezzo delle più progredite architetture di sicurezza» (p. 386). È proprio nell'artificiosità di cui siamo attualmente capaci, anche in senso tecnico, che Sloterdijk riscrive l'offesa delle macchine: fuori dall'idea che la protetica sia una sorta di deviazione ontologica, essa piuttosto è simbolo della capacità accresciuta dell'umanità di estendere corpi fin dove non era nemmeno pensabile. Non è uno snaturare, allora, l'umano, ma un'ulteriore forma di transizione che egli stesso ha reso possibile, anche perché «l'umanità è stata forse qualcos'altro se non l'arte di creare transizioni?» (p. 385).

5. *Umano ma che umano? Mortificare e liberare*

Sloterdijk, in fondo, non perdona a Heidegger l'umanesimo di cui è portatore – cioè quell'idea di umano che presenta dalla cui stortura, poi, discendono le ulteriori critiche che propone e, contemporaneamente la predilezione per altri pensatori.

Nel saggio *Regole per il parco umano*, Sloterdijk riconosce – cosa non da poco – che quello heideggeriano è l'apertura di uno spazio di pensiero «transumanistico o postumanistico» (p. 331) che parte dall'idea che la tradizione non abbia colto *abbastanza* l'essenza dell'umano, sottovalutandolo, un'essenza che si nomina come essenza ontico-ontologica. L'essenza dell'uomo coincide con il compito che può assolvere: «custodire l'essere e corrispondergli», essere "l'essere *Lichtung*": da una soggettività padronale a una soggettività – non soggettivistica che impedisce l'idea stessa di soggetto – che si pone in un'apertura radicale all'essere anzitutto perché radicata in essa: «per Heidegger l'umanismo non porta mai a questo duro esercizio ontologico di umiltà, ma contribuisce piuttosto alla storia dell'armamento della soggettività» (p. 337).

Con la questione del *Raum* Sloterdijk trasforma di senso l'ontologia in antropologia, ma di un'antropologia biologista e vitalistica, segno di demarcazione radicale rispetto a Heidegger. Di questo tratto

heideggeriano è indicatore lo stesso Sloterdijk che in *Regole per il parco umano* coglie quest'impostazione heideggeriana che, nel risuonare con gli altri saggi della raccolta, mostra con evidenza la posizione di Sloterdijk: l'antibiologismo dell'umanismo di Heidegger è primariamente rivolto alla recisione del cordone tra uomo e animale – e nella concomitante ricucitura tra uomo ed essere – che invece Sloterdijk recupera. È questo il punto: dalle intuizioni heideggeriane Sloterdijk riscrive certi rapporti con la vita che Heidegger aveva dismesso.

Da un lato, quindi, ancora umanismo, dall'altro un umanismo antivitalistico che impatta sulle grandi intuizioni heideggeriane che riguardano circolarmente di nuovo la geniale struttura dell'essere-nel-mondo, su cui allora Sloterdijk si inserisce per richiudere la ferita, che Heidegger aveva ingenerato, tra uomo e animale.

Il saggio d'Introduzione all'opera è un saggio direttivo, nel senso che delinea, in effetti, una fisionomia filosofica (p. 19) e spirituale (p. 21) della figura heideggeriana come pensatore del movimento (p. 19) che però si configura come un rinunciatario al trasferimento (p. 19), che respinge la città per restare in provincia[11] in cui emerge un autore che, pur pensando la motilità, in realtà tematizza una motilità guidata, in un certo senso, dal restare. Cioè non è uno slancio vero e proprio, ma una stasi, quasi una sorta di stasi accelerata. Il restare in provincia di Heidegger, lasciando fuori dal proprio scenario la scena della città testimonia di un personaggio che si muove dietro le quinte della scena, di un cattolicesimo, quello heideggeriano, da chierichetto e da sagrestano (p. 21), secondo una postura religiosa di chi «opera ai margini» (p. 21).

Assimilabile alla figura di Platone, che fonda una scuola «che nasce dallo spirito di opposizione al teatro senza limiti» (p. 27), risultando come «il primo conservatore» (p. 27).

[11] Notoriamente, dopo il secondo rifiuto di una cattedra presso l'Università di Berlino, Heidegger scrive anche un contributo che si intitola *Paesaggio creativo: perché restare in provincia?*, in *Dall'esperienza del pensiero* (1983), tr. it. Il Melangolo, Genova 2011.

> Se qualcuno dovesse chiedere cos'è un'accademia felice, la risposta sarebbe: nient'altro che una scuola animata dalla convinzione di essere lo spazio prescelto per l'apparizione di Dio, il tempio miglio rato, l'oracolo illuminato, il teatro superato, il mistero precisato. In tal senso la più antica accademia è completamente felice: essa è sicura dei suoi nuovi mandati teofanici come di un segreto evangelico (p. 30).

Si legge, in questa prospettiva, l'idea di una sorta di redenzione dei singoli rispetto alla vita nel mondo e alla quotidianità per la quale si cerca di elevare gli spiriti una volta entrati nella setta, costituito un «canale ripulito» per le «teofanie più sottili» (p. 30).

La prospettiva che Heidegger traccia in *Sein und Zeit* è fortemente assimilabile a tale visione dal momento che, nonostante fuori da un lessico moralistico[12], traccia un percorso che colloca nella quotidianità la forma deiettiva dell'esistenza rispetto a una risolutezza che è concepita come evento raro che si dischiude a partire dall'angoscia che è assimilabile a una situazione (emotiva)-limite capace di dischiudere un'esperienza di radicale verità.

Sloterdijk si concentra su tre tratti della motilità dell'esserci: caduta, esperienza e rivolgimento. La caduta verticale del *Dasein* è la sua stessa gettatezza (p. 38): precipitato nella vita è fin dalla nascita costituito dalla motilità, che però bisogna soggiornare in modo consapevole (p. 35). La prospettiva heideggeriana, più che un movimento *nel* mondo, in tal senso *orizzontale*, indica una motilità verticale che, *sebbene* cada nei pressi di un orizzonte mondano ha il compito di "sollevarsi" da esso, sicché Heidegger, pur rompendo una soggettività sostanzialistica perché connaturata dal movimento, non pensa, fino in fondo, il suo movimento nel mondo: la risolutezza diventa «antidoto contro il declino nel casuale» (p. 40).

> Nel primo Heidegger tuttavia non è mai chiaro se il Dasein, nella decisione "più propria", possa ottenere per sé il potere di

[12] Equivocamente concepito come tale per l'uso dei termini di *Eigentilichkeit* e *Uneigentilichkeit* che permeano il lessico e il senso di *Sein und Zeit*.

> scegliere una direzione concretamente diversa da quella che aveva imboccato precedentemente, o se ciò che qui chiamiamo progetto o decisione non sia solo un cadere interiorizzato e un riprendere il proprio agire come prima, solo in modo un po' più consapevole (p. 42).

«L'orizzontalità del movimento rappresenterebbe il vero e proprio impensato heideggeriano» (p. 435) nella lettura di Sloterdijk, che, piuttosto, recupera proprio questo inedito piano di immanenza, che «implica una valorizzazione dell'esperienza individuale e collettiva che la prospettiva heideggeriana non poteva concepire» (p. 435).

Il passo oltre, anche questo *antropologico*, che Sloterdijk compie in questa lettura di Heidegger è ben colto dal curatore della riedizione, Antonio Lucci: Sloterdijk «rende possibile tradurre in termini spaziali la temporalità, ripensandola come storicità: la vita umana, e la storia degli esseri umani, infatti, non si danno solo (e neanche principalmente) come movimento deiettivo di caduta verticale, come pensava Heidegger, quanto piuttosto come un movimento orizzontale di accumulazione di esperienze e di mobilità nello spazio» (p. 435).

Resta fuori dalla lettura heideggeriana dell'esserci, la possibilità di occuparsi della crescita adulta dell'esserci oltre che della sua vita cittadina, per via del suo «furore del rimanere lì [*Dableiben*]» (p. 56).

«Quando Heidegger insegna il salto nell'aperto in realtà intende un aperto sul posto. Si comporta come se dovesse addentrarsi nella contrada in cui nacque in modo sempre più profondo» (p. 58). Se la rivoluzione di Platone è una conversione dell'anima (p. 69), quella di Heidegger è una via verso il «vero rapporto alla verità» (p. 68). Il mondo diventa erranza in cui si traccia un «salvifico capovolgimento» (p. 71), in cui l'esserci è il «prescelto dal ri-volgimento inviato dall'essere» (p. 78), colui che risponde alla corrispondenza dell'essere.

Non costituisce un caso il fatto che, a seguito della fisionomia tracciata su Heidegger, di un ulteriore prete che prona la natura umana, Sloterdijk si rivolga a Luhmann come colui che, piuttosto, per antonomasia, con la propria teoria dei sistemi *decolpevolizzi*

sostanzialmente l'umano. E Sloterdijk ne riconosce proprio in tal senso l'importanza talché è questo il motivo per cui, nel nuovo *pantheon* che edifica sia proprio Luhmann a prendere parte. Perché forse Sloterdijk è alla ricerca di coloro i quali liberino dalle colpe la soggettività, soprattutto dopo un pensatore come Heidegger che, nonostante la propria epocalità, mortifica l'uomo che ha da redimersi, in cui la colpa diventa addirittura ontologica.

Sloterdijk, infatti, affida a Luhmann la figura, di fatto, di un maestro che ha costituito comunque una svolta all'interno del pensiero (p. 92), riconoscendo un cambio di paradigma, lo stesso, si potrebbe dire, che prima riconosce a Heidegger. E questo non è un elemento di secondaria importanza bensì dirimente per comprendere la struttura del pensiero di Sloterdijk. Se Heidegger va digerito, Luhmann diventa uno strumento perché ciò possa accadere in effetti, nel senso che, in senso opposto a Heidegger, anch'egli segna un passo avanti degno di nota. Ma questo ruolo è riconosciuto a Luhmann in quanto avvocato del diavolo dal momento che «è l'uomo che ha bisogno di un avvocato dinanzi agli incommensurabili pesi del peccato che gli sono stati addossati dai suoi accusatori cristiani, da Paolo e Agostino fino a Pascal, Dostoevskij e di recente da Lévinas» (p. 99).

Sloterdijk pone al centro l'ipercolpevolizzazione (p. 101) dell'uomo che segna l'Occidente e le sue radici cristiane trovando colui che invece decolpevolizza. In una connessione tra libero arbitrio e male, infatti, ripone nell'uomo il peccato, liberando, invece Dio dalla domanda sulla ragione del male: l'uomo libero è fatto per consentire la discolpa del luogo divino, e viene promosso proprio perché deve rimanere a disposizione come colpevole di riserva e come principio di ricambio per ogni sventura umana e cosmica. L'ipercompetenza per il male, determinata sistemicamente, comporta un sovraccarico dell'uomo in quanto essere di libertà (p. 103). In questa storia, «il male si sostanzializza in una volontà dissidente» (p. 107), in quell'arbitrio che spiega il male, sennonché l'uso della libertà diventa libertà per *fare* il male.

La matrice della colpevolezza rimane in auge; a cambiare sono i candidati che occupano il posto del male originario che, tuttavia, sono comunque rinsaldati nell'umano, anche nell'Illuminismo, il cui progetto riluce entro questa prospettiva. Il male diventa ciò che nasce dal fatto che l'uso della libertà d'azione umana, considerata ora un bene, «non abbia ancora portato a un mondo sufficientemente buono (p. 111). Luhmann, piuttosto, non ha alcuna volontà di distruzione che, invece, nell'Illuminismo è in opera perché non persegue alcuna pratica terapeutica. Non c'è alcuna colpa da espiare nel pensiero di Luhmann che, con la propria teoria dei sistemi e di quel funzionamento naturalmente autoriferito, riconduce l'umano alla sua originaria innocenza che così, non più chiamato a rispondere del male, viene decolpevolizzato. L'autosussistenza del sistema, che però riconosce, comunque, l'originaria connessione tra uomo e sistema senza negare un'apertura reciproca originaria, fa comprendere come un sistema sussista.

Il totem che Sloterdijk sta cercando di distruggere non è che quel presunto «antiumanismo codificato agostinianamente» di Heidegger, che però, più che un antiumanismo, resta una forma di umanismo che semmai mortifica l'uomo con la sua colpa: «Luhmann produce una de-escalation rasserenante in tutto ciò che concerne la colpevolizzazione dell'uomo. L'ironia del procedimento consiste nell'emancipare gli uomini dal sovraccarico che, strutturandosi secondo l'architettonica delle immagini del mondo, li rende dei soggetti che supponiamo siano eccessivamente ripiegati su di sé. Li fa così partecipare alla quasi innocenza dell'autoreferenzialità naturale condizionata sistemicamente. E sappiamo che quest'ultima rappresenta una necessaria e inevitabile direzione di sviluppo di una condotta referenziale generale, che non può fare altro che oscillare costantemente tra il polo del sé e il polo dell'altro» (p. 122). «Lo smantellamento del sovraccarico del soggetto» (p 123): questo il compito che Sloterdijk estrae dalla teoria dei sistemi di Luhmann che così fa da controaltare alla fisionomia criptocattolica che ha tracciato di Heidegger. A salvare l'uomo dalla colpa, è, infatti «l'autopoiesi del sistema che precede la coscienza» (p. 125).

E allora Heidegger diventa senz'altro *urticante* con la pesantezza che getta ai piedi dell'umano, quel peso ontologico che lo atterrisce. Heidegger non parla di carenza, alla Gehlen, ma il suo cristianesimo nascosto (e nemmeno troppo, come mostra il primo saggio) mortifica l'umano, che invece ha il prodigio di rigenerarsi sempre e di costituirsi dotato per sua natura della tecnica: appunto, antropotecnico.

Per concludere

Non siamo stati ancora salvati. Saggi dopo Heidegger, tra intuizioni brillanti e slanci ermeneutici discutibili mostra tutt'oggi la propria capacità di indicare al pensiero questioni su cui riflettere, di essere indicatore, a distanza di più di vent'anni, delle cose che contano, come questioni che chiamano perché trasformano il pensiero stesso che apprende il proprio tempo. Se il pensiero è ingaggio della vita che si comprende, allora *Non siamo stati salvati* è il lascito di Sloterdijk come questo tentativo. La trasmissione di una tradizione, di cui il volume in questione, è, ormai parte, non è trasmissione di un lessico – che è altrettanto fondamentale giacché il pensiero è anche tentativo di dare nome al mondo – ma è trasmissione di domanda e risposta, di quella diade che si impone come fondativa.

Rieditare un'opera significa rimettere in circolazione le sue questioni, soprattutto quando si tratta di questioni che non consentono di essere accantonate. In alcuni casi, come nota Antonio Lucci, il tempo «non intacca l'attualità di un'opera in grado di anticipare e tematizzare questioni che si sarebbero poi rivelate centrali per i dibattiti dei decenni successivi» (p. 427), semmai le radicalizza, elimina il superfluo. Così riemerge il necessario come ciò che non cessa di tirare per il collo il pensiero perché continui a domandare.

Alessia Gifuni

MAGISTRALIA
MANUALIA 1

GIANFRANCO **BASTI**

FILOSOFIA DELLA NATURA E DELLA SCIENZA

I FONDAMENTI

II EDIZIONE RIVEDUTA E AMPLIATA



aracne

Gianfranco Basti

FILOSOFIA DELLA NATURA E DELLA SCIENZA
I fondamenti

[II Edizione riveduta e ampliata, Tomi I-II, Aracne, Roma 2025]

È uscita per Aracne (2025) la II Edizione riveduta ed ampliata di *Filosofia della Natura e della Scienza*[1], di Gianfranco Basti (1954). Un'opera monumentale (902 pp.) che amplia e approfondisce la prima edizione (LUP 2002) al netto di quarant'anni di studio, ricerca e insegnamento.

Tale lavoro è concepito storiograficamente[2], dall'autore, come un compito "da III millennio". Tale compito/missione culturale della contemporaneità consisterebbe nell'elaborazione di una *sintesi costruttiva* dei principali risultati delle "ere" precedenti la storia del pensiero (l'antichità, la modernità, la post-modernità[3]), auspicando quindi un superamento delle varie contrapposizioni (soprattutto ideologiche, oltre che metodologiche) tra le scienze naturali, le scienze simbolico-matematiche, la metafisica e la teologia – contrapposizioni "vecchie" che sopravvivono ancor oggi in tanti manuali e testi divulgativi dell'una e dell'altra disciplina. Come a dire: certi risultati, certe

[1] La specifica '*I fondamenti*' dopo il Titolo preannuncia un Secondo Volume – "messo in cantiere" da parte dell'autore – dal sottotitolo: *Scienze fisiche, biologiche e cognitive* che affronterà al dettaglio metodo, ontologia e risultati di alcune scienze particolari, alla luce dei principi logici e metafisici esposte in questo Primo Volume.

[2] Cfr. G. Basti, *The Post-Modern Transcendental of Language in Science and Philosophy*, in Z. Delic (ed.), *Epistemology and Transformation of Knowledge in Global Age,* InTech, London 2017, pp. 35-62.

[3] Si rifà, storiograficamente, alla ricostruzione di J. Deely, *Four Ages of Understanding. The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-First Century*, Toronto University Press, Toronto 2011.

acquisizioni condivise e di dominio pubblico, non si possono negare o misconoscere dalle varie scienze o branche di esse (così, ad esempio: la svolta linguistica in filosofia, le grandi teorie sulla materia della fisica del '900, le impalcature concettuali medievali in analogia con i sistemi formali assiomatici, il ruolo della dinamica cerebrale, etc..). L'autore, in quanto fautore di questa *sintesi*, non solo retoricamente la auspica, ma propone un effettivo "ponte" di raccordo tra questi ambiti di conoscenza, presentato e sviscerato, nel Volume, nelle sue applicazioni fondamentali. L'orizzonte di fondo del lavoro è infatti quello della *Formal Philosophy*[4], ossia dell'utilizzo del simbolismo assiomatico-deduttivo rigoroso anche per l'argomentazione filosofica, che richiede non più e solo quello di matrice *estensionale* delle scienze matematiche pure ed applicate, ma quello definito *intensionale*, soprattutto modale, tipico dei ragionamenti ontologico-metafisici. Il tutto entro un metalinguaggio potente ed espressivo come quello della *Category Theory* (TC), che, come diremo tra poco, consente di «fondare in maniera rigorosa il *realismo* in ontologia e in epistemologia, e perciò in Filosofia della Natura e in Filosofia della Scienza, formalizzate nella TC, come rispettivamente *ontologia formale* ed *epistemologia formale* delle scienze naturali» (p. 8).

Arriviamo dunque subito al cuore della proposta teorica del Volume in esame, che potremmo sintetizzare con la seguente espressione: un Realismo Strutturale (Ontico ed Epistemico) basato ed espresso, formalmente, nella Teoria delle Categorie (TC). Prima di spiegarlo in maniera più chiara possibile, parola per parola, precisiamo dunque il contesto entro cui si colloca. Anzitutto quello del *realismo* nelle scienze e in filosofia delle scienze. Non un realismo dogmatico o anacronistico (fondato su autorità di testo o autoriali antiche – non avrebbe senso oggi questa posizione di principio. Come Basti precisa, citando A. N. Whitehead, un filosofo oggi non può che essere un «filosofo *nella* scienza»

[4] Che questo sia l'orientamento internazionale della filosofia, lo dimostrano molte pubblicazioni importanti recenti. Cfr. ad esempio S. O. Hansson, V. F Hendricks (Eds.), *Introduction to Formal Philosophy*, Springer 2018.

(p. 776), piuttosto che *della* scienza; per dire che il punto di partenza epistemologico sono i risultati e gli strumenti condivisi dalla comunità scientifica mondiale, non le «convinzioni personali etico-metafisiche» (p. 413); né un realismo ingenuo o del senso comune ma un discorso dal tenore *trascendentale*, perché riguardante la struttura logica del reale (e del pensiero che lo pensa), in una relazione di *morfismo* – la vecchia *analogia* – potente ed efficace nella descrizione. E dunque, appunto, un contemporaneo *Realismo strutturale*, sulla scia di quello portato avanti da James Ladyman (Università di Bristol), ossia nella sua versione "ontica" (la cui sigla "RSO": la scienza non ci dice necessariamente cosa sono le cose; piuttosto come sono strutturate le relazioni tra di esse; relazioni che sono "più fondamentali" di presunti oggetti indipendenti e separati).

Il testo che stiamo prendendo in esame sviluppa questo approccio entro la *Category Theory* – e questo è certamente una sua nota di originalità, almeno in Italia. Tale disciplina, che nasce nella matematica astratta ed è assiomatizzata in maniera definitiva nei testi di Mac Lane (1998) e Awodey (2010)[5], viene presentata come il nuovo «*organon* logico» (p. 275) della Filosofia formale contemporanea, ossia il nuovo metalinguaggio da utilizzare per la teoria dei fondamenti "al posto" della può nota, longeva e usuale Teoria degli insiemi (TI). La TC, infatti, esplicita un diverso atteggiamento teoretico: in essa la "fondazione categoriale" ha a che fare più con un "costruire ponti" (*bridge-building*) che con un "costruire-fondamenti" (*foundation-building*). Tale punto di vista consiste, in prima approssimazione, nell'enfatizzare «la forma rispetto al contenuto, le descrizioni sulle costruzioni, la specificazione delle assunzioni sui fondamenti deduttivi, la caratterizzazione delle proprietà essenziali sulla costituzione di oggetti che hanno queste proprietà» (p. 348).

In altri termini, si tratta di sostituire un approccio puntuale, sostanzialistico, estensionale ed "infinitistico" (ossia che presuppone

[5] S. Mac Lane, *Categories for the Working Mathematician,* Springer, Berlin-New York 1998[2]; S. Awodey, *Category Theory*, Oxford UP, Oxford 2010[2].

l'assunzione previa di domini di oggetti largamente estesi), con un approccio strutturale e schematico che non richiede quanti e quali oggetti (e classi o insiemi) determinare in anticipo, e dunque che consente di lavorare nettamente su domini *locali*. «La componente "schematica" nei teoremi, nelle definizioni ed addirittura nelle prove matematiche non viene catturata trattando gli oggetti indeterminati coinvolti come variabili universalmente quantificate, poiché la quantificazione richiede un domino fissato a cui l'ambito di variabilità viene ristretto» (*ibid.*)[6].

La nozione di *struttura* in TC non suppone quella di *relazione* (come in TI), perché essa può essere costruita senza chiedersi quali oggetti debbono "soddisfarla". Perciò la nozione di "morfismo" (dal greco *morphé*) o "freccia" (*arrow*) non suppone un dominio-codominio di oggetti predefiniti. Essa designa una specie di *mappa* o operazione, sotto cui sussumere le più tradizionali nozioni di oggetto, relazione, connessione, proprietà, operazione. Un'ultima preziosa sottolineatura da enfatizzare, secondo Basti, riguarda il metodo ipotetico-deduttivo: esso può superare, in TC, l'accusa di *ipoteticismo*. Infatti, l'argomento mosso «contro il metodo ipotetico-deduttivo è che esso abbia a che fare con relazioni di relazioni di… e in questo modo esso rende tutti i teoremi ipotetici; non possono essere mai di fatto conosciuti, perché le condizioni antecedenti rimarranno sempre in dubbio […]. Viceversa, secondo il "formalismo *agile* della TC" […] le definizioni assiomatiche servono a specificare l'ambito (*range*) di applicazione degli enunciati susseguenti […]. La verità dell'enunciato conseguente non dipende da alcune sconosciute e inconoscibili condizioni antecedenti; piuttosto esso si applica solo a quei casi rigorosamente specificati dalla descrizione antecedente. "Casi" che, però, possono abbracciare *uniformemente* domini di quantificazione universale distinti, le cui identità strutturali (omomorfismi fino all'isomorfismo) non potrebbero essere rilevate se non attraverso lo *strutturalismo categoriale*» (p. 349).

[6] «Di qui il carattere strettamente *locale* e *relativo* delle dimostrazioni diagrammatiche di consistenza e verità attraverso la TC» (p. 350).

La TC si configura, dunque, come un *metalinguaggio universale assiomatico* per le scienze matematiche, logiche, informatiche e filosofiche in modo significativamente più generale di quello costituito dalla TI. Grazie ad essa si possono individuare, infatti, *identità strutturali* fra teorie (p. es., scientifiche e filosofiche) appartenenti a categorie logico-predicative diverse, definite cioè fra domini (modelli) di oggetti distinti (p. es., quelle fra *proprietà naturali* e *predicati logici* fondamentali in una Filosofia della Natura e della Scienza su basi realiste) non individuabili e formalizzabili altrimenti. «In questo senso, dunque, la TC costituisce una teoria *ante-predicativa* delle categorie, realizzando formalmente e rigorosamente l'intuizione di Peirce che la ricercava nell'algebra delle relazioni. Ma, più radicalmente restituisce il cuore logico-formale della teoria aristotelico-tomista della *adaequatio* o *conformitas* (omomorfismo) fra le *strutture logiche* della proposizione e la *struttura fisica* dell'oggetto reale (*res*) cui la proposizione si riferisce per essere *provata vera localmente* e non *assolutamente*, senza inutili riferimenti alla coscienza empirica dell'osservatore umano come è stato fatto nella modernità» (p. 351).

In questo senso, ancora il *realismo* di tale impostazione. Un realismo non presupposto ma costruito/mostrato tramite *analogia di strutture* tra diverse dimensioni del reale (mondo-linguaggio; mondo-pensiero; pensiero-linguaggio), in domini locali di discorso. Un realismo anzitutto *naturale* che consente una predicazione per *generi naturali* su base causale[7] – i predicati vengono costruiti induttivamente – che si articola in *Strutturale Ontico* (le *strutture di morfismi* come metalogica della

[7] Qui il debito di Basti all'ontologia formale di N. B. Cocchiarella (cfr. N.B. Cocchiarella, *Formal Ontology and Conceptual Realism*, Springer Verlag Berlin-New York 2007), seppur superata nel suo limite "concettualista" e dunque, ancora, una volta, senza un "aggancio" al reale.

fondazione degli oggetti e delle loro relazioni) e *Strutturale Epistemico* (appunto le *strutture di relazioni* alla base della formulazione delle leggi)[8].

Per sintetizzare in un'unica formula il nucleo di questa particolare versione del RSO (e del RSE) e per evidenziare che si tratta di una formalizzazione del realismo naturale aristotelico-tomista (prospettiva ermeneutica propria di Basti, da cui egli reinterpreta il Realismo strutturale), ecco una esplicitazione efficace (cfr. pp. 531-534). Si consideri la formula: «necessariamente (in una determinata partizione spazio-temporale dell'universo): "i cavalli sono equini se e solo se il genere degli equini ammette la specie dei cavalli"», ovvero, in simboli:

$$\Box_{\forall n \geq m} \left[\underbrace{cavalli \in equini}_{\text{Algebra logica}(\Omega)^*} \right] \underset{\Omega^*/\Omega}{\rightleftarrows} \left[\!\!\left[\underbrace{cavalli \ni equini}_{\text{Coalgebra fisica}(\Omega)} \right]\!\!\right]$$

Cosa significa?

- la formula $[\varphi]$ fra parentesi quadre è la formula logica (algebra booleana) di appartenenza $\in$ di una sotto-classe (cavalli) alla classe degli equini;
- $[\![\varphi]\!]$ è la formula fisica (coalgebrica[9]) di co-appartenenza o appartenenza inversa (*converse membership*) $\ni$ della specie dei

[8] La terminologia è contemporanea ed esprime una importante versione di come intendere il *realismo scientifico* oggi (cfr. J. Ladyman, *Structural Realism.* In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition). Basti parla di un «riallineamento categoriale» fra lo RSO e lo RSE in Fisica Fondamentale, come presupposto metalogico e metamatematico alla ricerca di una risposta al problema del come far sì che «"il meccanismo" che dà origine alla struttura causale delle relazioni spaziotemporali fra oggetti fisici, "possa dire qualcosa", possibilmente di definitivo, sulle "origini causali fisiche delle stesse leggi fisiche", ovvero sull'origine della struttura delle relazioni logico-matematiche fra oggetti fisici, le cosiddette leggi matematiche della fisica che regolano l'universo nel suo evolversi» (p. 772).

[9] Se, in generale, l'algebra è la scienza simbolica in cui si riconsidera, modernamente, la matematica come scienza delle relazioni, la co-algebra è l'algebra *duale*, ossia costruita

cavalli al genere dei mammiferi (ovvero, tradotta in linguaggio ordinario: "il genere dei mammiferi ammette (∋) la specie dei cavalli", come tante altre specie equine).

- ∋: il simbolo della coappartenenza nel senso della *converse membership* sta ad indicare che non si può parlare di "inclusioni" fra generi e specie (in alberi di strutture di Kripke su insiemi *non ben fondati*). In questo senso, il genere "ammette" ∋, non "include" ⊈, diverse specie (come i diversi e indipendenti "percorsi di svolgimento" generi-specie evidenziano, esattamente come accade con i distinti rami di un albero genealogico).
- $[\varphi]$ è validata per un *morfismo funtoriale limitato* $\overset{\rightleftarrows}{\Omega^*/\Omega}$ dalla formula fisica $[\![\varphi]\!]$ (senza specificare il tipo di funtore, denotato con un generico Ω, ciò che conta è che sia controvariante, cioè $\Omega/\Omega*$), ossia la legge logica di appartenenza/inclusione è una "controparte" duale del rapporto naturale di causazione genere-specie, e da questo fondata.
- L'operatore di necessità indicizzato per $\forall n \geq m$ significa che stiamo parlando di una verità locale. Nel senso che, p. es., «"necessariamente" da quando è apparso il *genere* degli equini (*equus*) in un dato stato m del mondo (biologico)" e per *tutti* gli stati del mondo (m +1, m + 2, m + 3,..., n) fino all'attuale n, causalmente accessibili da m, durante i quali sono venute all'esistenza diverse *specie* di equini (cavalli, zebre, asini,...) è giustificato *logicamente* e *ontologicamente* usare il predicato "essere equino" in proposizioni che avranno una delle singole specie come soggetto, p. es., come nella proposizione p : "*necessariamente (in una data partizione degli stati dell'universo fino all'attuale)* i cavalli sono equini"» (p. 529).

Grazie al macro-frame della TC, la struttura algebrica delle leggi logiche (e dunque delle leggi proposizionali in cui diciamo verità sul

commutativamente invertendo i versi delle frecce dei diagrammi (degli assiomi) che la definiscono.

mondo) è *duale* – omomorfica – alla struttura del reale e da questo indotta, non per un iso-morfismo metafisico presupposto (l'armonia prestabilita o un corrispondentismo stretto del tipo del *Tractatus* wittgensteniano) o solo auspicato (un certo fideismo nelle assunzioni di partenza, o in una autocoscienza sintetica meta-individuale della filosofia naturale e della scienza moderna), ma appunto per una analogia di struttura, che nell'impianto metafisico dell'*essere come atto* (di Tommaso d'Aquino[10]) significa: a) l'essere agisce (è atto); b) l'essere si articola in molti modi tra loro localmente analoghi e realmente diversi; c) l'essere si dice in questi modi.

Per dirla ancora in altri termini: in questa Filosofia della Natura è possibile giustificare un'ontologia formale del *Realismo Strutturale Ontico* basato sul morfismo duale fra strutture causali in fisica, e strutture logiche nei linguaggi che le descrivono. Ciò vuol dire che la necessitazione fisica dall'effetto alla causa (p. es., nel "cono di luce" del principio di causalità in Fisica Fondamentale) fonda la verità (locale) della necessitazione logica dalla premessa alla conseguenza (che denotano dualmente — invertendo l'ordine — la causa e l'effetto fisico nel linguaggio descrittivo dell'ontologia). Di qui la possibilità di giustificare anche un'epistemologia formale del *Realismo Strutturale Epistemico* in Filosofia della Scienza che, sulla base della precedente ontologia, risolve il problema che ha afflitto

[10] È un fatto noto la riscoperta di Tommaso d'Aquino nel '900, oltre le varie interpretazioni "di scuola". Una riscoperta che ha valicato il ritorno alle fonti e l'esegesi puntuale dei testi, per abbracciare vari settori disciplinari filosofici e non: la metafisica/ontologia, la filosofia del diritto, l'antropologia, l'etica… Il progetto specifico di Basti ha come mira, tra le altre cose, la formalizzazione dell'impianto metafisico della *partecipazione all'essere come atto* (secondo l'autorevole interpretazione di Cornelio Fabro) nei termini rigorosi del formalismo contemporaneo. Questo consentirebbe a tale modello teorico (e a tutte le altre metafisiche che volessero usufruire di una adeguata analisi logica) di entrare in dialogo con le altre scienze basate sul formalismo, per: condividere confrontare, vicendevolmente "spiegare", i propri risultati e le proprie prospettive. Come dicevamo, un progetto sintetico "da III millennio".

l'epistemologia moderna da Galilei a Popper a Quine: la fondazione della verità delle ipotesi nel metodo ipotetico-deduttivo della scienza.

A proposito di "Fisica Fondamentale", altro fattore di contemporaneità del lavoro in esame è la notevole importanza che si dà alla *Teoria Quantistica dei Campi* (QFT) sia in rapporto alla fisica microscopica delle particelle elementari (Modello Standard), sia alla fisica mesoscopica della materia condensata e dei sistemi complessi chimici, biologici e neurali; sia, in prospettiva – una volta quantizzato il campo gravitazionale (gravitazione quantistica) –, per la fisica megaloscopica dell'universo e della sua evoluzione. In QFT è il *vuoto quantistico* a svolgere un ruolo decisivo, ruolo che la filosofia della natura aristotelico-tomista assegna alla cosiddetta *materia prima*, ossia ad un sostrato potenziale comune e soggiacente a tutti gi enti, da cui il divenire della natura *educe* forme – organizzazioni di materia particolare (p. es. le coppie di particella/anti-particella nel microscopico) – secondo la logica della *rottura spontanea di simmetria*[11]. Rottura spontanea di simmetria – con relativi gradi di libertà dei sistemi – che è alla base non solo dei fenomeni fisici naturali "esterni" al soggetto epistemico, ma anche delle dinamiche cerebrali dell'essere umano, da cui, quindi, una profondissima connessione "naturale" tra dimensione cognitiva e struttura della realtà. Se il cervello "funziona" secondo le regole della QFT, vi sarà una base naturalistica all'emergenza del pensiero e del linguaggio che ne parla[12].

Per concludere questa limitatissima presentazione, specifichiamo che quelle poste da Basti sono non tanto delle "conclusioni" quanto delle "basi" da cui ripartire, per condurre altrettanti approfondimenti, verifiche,

[11] Cfr. M. Blasone, P. Jizba, G. Vitiello, *Quantum field theory and its macroscopic manifestations. Boson condensation, ordered patterns and topological defects,* Imperial College Press, London 2011. Basti lavora da tanti anni in sinergia con Giuseppe Vitiello, Ordinario di Fisica Teorica all'Università di Salerno.

[12] Su questo, ad es. cfr. G. Basti, A. Capolupo, G. Vitiello, *The doubling of the Degrees of Freedom in Quantum Dissipative Systems, and the Semantic Information Notion and Measure in Biosemiotics*, in «Proceedings», 47, 69, 2010, pp. 1-7.

implementi e correlazioni… da parte di tutti i settori disciplinari che il nostro coinvolge nella sua opera. L'approccio è infatti multidisciplinare e dunque richiede lavoro di equipe, dialogo tra specializzazioni e competenze diverse che non possono più correre isolate e senza interazioni. «Da una parte questo significa che c'è bisogno di inserire in senso multidisciplinare l'insegnamento filosofico in quello scientifico a livello accademico, d'altra parte è ancor più vero anche l'esatto opposto: l'insegnamento di alcune materie scientifiche – almeno al loro livello fondamentale – va inserito sistematicamente nei curricula multidisciplinari dei filosofi per renderli protagonisti del dialogo fattivo con i colleghi scienziati, in vista del bene comune. In una parola, mai come oggi l'opposizione moderna (hegeliana) delle "due culture", ovvero l'opposizione fra *cultura umanista* e *cultura scientifica, cultura tecnica* inclusa, va superata senza riduzionismi reciproci, per il bene stesso dell'umanità» (p. 17).

Francesco Panizzoli

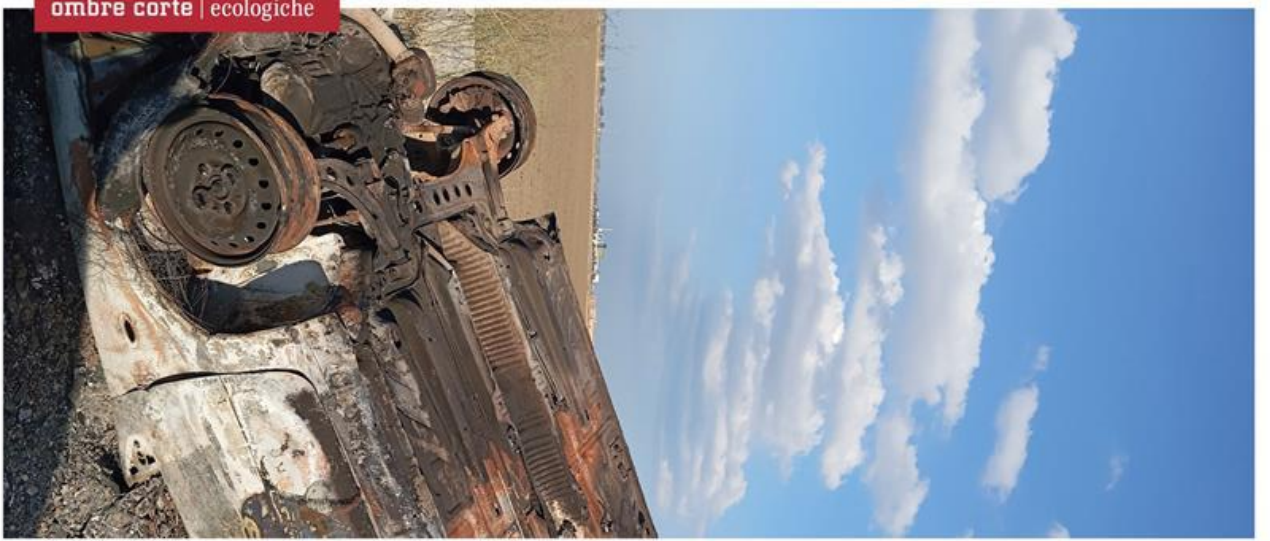
Paul Guillibert

Sfruttare i viventi

Un'ecologia politica del lavoro

Prefazione di Maura Bengiamo
ed Emanuele Leonardi

ombre corte | ecologiche



Paul Guillibert

SFRUTTARE I VIVENTI
Un'ecologia politica del lavoro

[tr. it. di G. Morosato, Ombre Corte, Bologna 2025]

1. *Dall'ambientalismo operaio al "comunismo dei viventi"*

Scopo principale di *Exploiter les vivants. Una écologie politique du travail* (2023) di Paul Guillibert, recentemente tradotto ed edito per Ombre Corte nella collana "Ecologiche"[1], è di elaborare una teoria di e sull'ecologia politica che sia allo stesso tempo una pratica militante.

Lo si percepisce fin dalle primissime battute.

La *Prefazione*, a firma tra l'altro di due ricercatori militanti, Maura Benegiamo e Emanuele Leonardi, segnala lo scontro in corso sulla politica ecologica tra una «*governance* climatica» che, "dall'alto", mira a trasformare una «crisi *del* capitale in una crisi *per* il capitale», da un lato; e la «moltiplicazione "dal basso" di movimenti sociali e sindacali» che rivendicano «giustizia sociale *ed* ecologica» e costruiscono inedite «alleanze»[2] su più livelli, dal municipale al transnazionale.

Prosegue quindi l'autore, che dedica le primissime pagine dell'*Introduzione* ad un esempio concreto di questo genere di alleanze: quella che nel 2006 ha unito organizzazioni ambientaliste e comitati di cittadini ai camionisti dei porti di Long Beach e Los Angeles per tutelare, insieme, ambiente e posti di lavoro.

[1] P. Guillibert, *Sfruttare i viventi*. *Un'ecologia politica del lavoro* (2023), tr. it. Ombre Corte, Bologna 2025.

[2] M. Benegiamo, E. Leonardi, *Prefazione*, in P. Guillibert, *Sfruttare i viventi*, cit., pp. 9-10.

È chiaro fin da subito, quindi, il problema e l'orizzonte storico che l'autore intende affrontare ed entro cui pone la sua ricerca: *de facto*, ci spiega, negli ultimi anni stiamo assistendo al diffondersi di lotte che, attraverso la loro prassi, intersecano ambiti e soggetti fino a qualche decennio fa ritenuti inconciliabili: i lavoratori in lotta per difendere occupazione e migliorare le proprie condizioni di lavoro e di salario; collettivi ecologisti che lottano contro l'inquinamento, il cambiamento climatico, lo sfruttamento animale, e altro[3].

L'autore vuole dare "occhi" all'organizzazione di questa convergenza pratica: compito dell'eco-marxismo, campo di studi e ambito politico del filosofo della Sorbona, è fondare *de jure* «un'ecologia di classe, un'ecologia dei lavoratori» che, partendo dai risultati dell'"ambientalismo operaio"[4], lo orienti verso un nuovo progetto eco-socialista: il «comunismo dei viventi»[5].

Il lavoro di Guillibert è prezioso innanzitutto perché, con questo intento, egli si confronta con gli studi critici più aggiornati sulla questione ambientale dell'eco-marxismo, dell'eco-femminismo, della teoria decoloniale e dell'ecologismo. Un confronto "a più voci" intenzionalmente perseguito dall'autore e conforme alle molteplici dimensioni e ai diversi contributi dell'opposizione ecologista contemporanea.

[3] Il Bel Paese non è da meno in questa convergenza, come dimostra l'attiva e fruttuosa solidarietà dei giovani del *Fridays for future* con la campagna del Collettivo di Fabbrica GKN. Per un approfondimento, cfr. P. Imperatore, L. Leonardi, *L'era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023, in part. pp. 129-147.

[4] Sull'ambientalismo operaio, si vedano le ricerche di S. Barca, E. Leonardi, *Working-class ecology and union politics: a conceptual topology*, in «Globalizations», 15, 2, 2018, pp. 1-17.

[5] P. Guillibert, *op. cit.*., p. 82 e pp. 101 ss.

2. *Fabbrica, casa, piantagione*

Partiamo dunque dall'Eco-Marxismo[6].

L'eco-marxismo si è formato quando, sulla scia delle denunce del mondo scientifico e delle prime mobilitazioni internazionali, alcuni pensatori marxisti "eterodossi" hanno accolto la critica ecologista al produttivismo del capitalismo e del socialismo sovietico, cioè alla prospettiva "prometeica" di una crescita infinita della produzione e dei consumi in vista della soddisfazione totale dei bisogni degli uomini. La nuova scienza ecologica dimostrava, invece, che ogni attività umana consuma una quantità finita di risorse organiche e inorganiche e quindi anche una società post-capitalista affronterà il problema dei limiti delle capacità riproduttive della natura non-umana, il cui superamento continuo comporta invece «conseguenze nefaste»[7].

A sua volta, la prospettiva marxista ha avuto l'importante ruolo di emancipare l'ecologismo dall'atavico dualismo tra una Natura Sacra, originaria e inviolabile, e una Civiltà Profana, corruttrice e violenta; un'opposizione da cui molti ambientalisti derivavano un atteggiamento primitivistico, protezionistico e conservazionistico buono per una critica "moralistica" della società capitalistica, ma assolutamente indifferente nei confronti degli aspetti sociali e politici della questione ambientale. Così, ad esempio, Dario Paccino criticava quegli ambientalisti che si impegnavano nella difesa degli «orsi» e degli «stambecchi»[8] senza attaccare il sistema della fabbrica capitalista, habitat distruttivo di un altro ente naturale, l'uomo. Lungi dall'essere una Totalità immutabile, invece, la natura è storica in molti sensi: sia perché ha una *sua* storia; sia perché

[6] Per una sintesi delle origini e delle principali correnti contemporanee dell'eco-marxismo, si veda il prezioso lavoro di J. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona 2022.

[7] A. Gorz, *Ecologia e libertà* (1977), tr. it. Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 39.

[8] D. Paccino, *L'imbroglio ecologico. L'ideologia della natura*, Ombre Corte, Verona 2021, p. 23.

parte di questa storia naturale è il risultato della storia *sociale* dell'uomo. Infine, l'uomo stesso è un ente naturale e storico[9].

La desacralizzazione/storicizzazione della natura ha un'immediata conseguenza pratica: se non c'è *una* natura già *data* a cui doversi ispirare nel comportamento sociale, allora come rapportarsi ad essa, e di *quale* natura si tratti, diventa oggetto di "scelte" di natura politica, che sono esiti di conflitti storici. L'ecologia da disciplina che studia gli equilibri biofisici e gli impatti dell'economia umana sulla loro *riproduzione*, diventa così "ecologia politica"[10], che studia questi stessi fenomeni a partire dai rapporti storico-sociali di potere.

L'ecologia politica diventa a sua volta *critica* marxista dell'ecologia politica o Eco-Marxismo quando tali rapporti sono pensati come rapporti tra classi in conflitto a causa del carattere antagonistico assunto dal rapporto tra uomini nella produzione sociale, cioè nel loro modo di mediare i rapporti con il mondo non-umano, "naturale". Se il rapporto con la natura non-umana presenta un carattere distruttivo, ciò dipenderà dall'antagonismo delle forme del lavoro sociale, cioè da un rapporto tra uomini. Quella contemporanea assume le vesti dell'accumulazione di capitale mediante lo sfruttamento del lavoro "vivo", umano, e "libero" di vendersi sul mercato per un salario con cui riprodurre i propri bisogni. Il lavoro salariato presuppone una "accumulazione originaria", ovvero la "liberazione" violenta dei lavoratori dagli strumenti di produzione, in primis dalla terra. Qui sorge la possibilità che l'interesse della produzione, ora sussunta al profitto, si separi dall'interesse per la riproduzione delle condizioni della produzione, ovvero delle capacità riproduttive della natura umana e non-umana che sono le *due* fonti dei "valori d'uso".

La scissione si presenta sia nel rapporto tra uomo e uomo, sia nel rapporto tra umano e non-umano. Lo sfruttamento del lavoro umano

[9] Cfr. F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca* (1845), in Id., *Opere complete*, vol. V (1845-1846), a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 1-72.

[10] Per una sintesi riepilogativa, cfr. L. Pellizzoni (a cura di), *Introduzione all'ecologia politica*, Il Mulino, Bologna 2023.

consiste nell'estrazione di più energia lavorativa di quanta venga ripagata al lavoratore mediante il salario. Ma le capacità riproduttive della forza lavoro pongono un limite naturale a questo sfruttamento, cioè la necessità di un tempo minimo e "improduttivo" di riproduzione. Per superare i limiti riproduttivi della durata della giornata lavorativa, il capitalismo tende a ridurre il valore dei beni salario corrispondenti al tempo riproduttivo ripagato. In virtù di questo limite, quindi, il capitalismo tende necessariamente a sostituire il lavoro umano con le macchine, in primis nell'agricoltura. La stessa logica estrattiva e contraddittoria nel rapporto tra capitale e lavoro si estende così ai rapporti uomo-natura: urbanizzazione e agricoltura intensiva estraggono più risorse organiche e inorganiche di quante restituiscano alla terra, rompendo il "ricambio organico" tra uomo e natura. Già Marx indicava in fenomeni come la perdita di fertilità della terra e della donna, la diffusione di malattie, l'inquinamento delle città del suo tempo, la manifestazione di una "frattura metabolica" dovuta al fatto che, come ha scritto André Gorz, «la produzione distrugge più di quanto non produca [...] distrugge risorse la cui rigenerazione si situa al di fuori della sua stessa portata»[11].

La critica marxiana della riproduzione della produzione è stata arricchita dalla critica femminista al patriarcato[12]. Il femminismo degli anni Sessanta e Settanta ha mostrato che anche il rapporto di riproduzione tra uomini e donne non è un fatto naturale, ma un prodotto sociale. Autrici come Silvia Federici[13] hanno spiegato che il dispositivo salariale separa la produzione dalla riproduzione ed esclude i prodotti dell'attività riproduttiva femminile dai costi di capitale, che così non

[11] A. Gorz, *Ecologia e libertà*, cit., p. 43. Sul concetto marxiano di "frattura metabolica", cfr. i lavori di J.B. Foster, tra cui *Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology*, in «American Journal of Sociology», vol. 105, 2, 1999, pp. 366-405.

[12] Per una sintesi, A. Curcio (a cura di), *Introduzione ai femminismi. Genere, razza, classe, riproduzione: dal marxismo al queer*, DeriveApprodi, Roma 2023.

[13] Cfr. S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2020.

appaiono se non come "dati", "gratis", "naturali". La società capitalistica è una società patriarcale perché organizza la riproduzione con norme e istituzioni extra-economiche che impongono alla donna un lavoro "domestico" socialmente necessario alla nascita, crescita, educazione dei figli, alla cura degli anziani, nonché alla riproduzione a basso costo del lavoratore e alla trasmissione della proprietà *privata* tra le generazioni.

La prospettiva è stata ulteriormente sviluppata dall'eco-femminismo. Le lotte delle donne contro l'inquinamento dei territori, la proliferazione di armi e centrali nucleari e in difesa dell'agricoltura di sussistenza[14] hanno mostrato la coincidenza delle attività femminili riproduttive della vita umana, che solo una società patriarcale e capitalistica de-valorizza rispetto a quelle trasformative cumulatrici, con i bisogni della riproduzione del vivente in generale.

Recentemente Nancy Fraser ha precisato che la donna, soprattutto in Occidente, può scaricare la funzione riproduttiva ad altre donne, più povere o meno protette dal diritto, come le donne immigrate, in una divisione internazionale della riproduzione sociale in cui dominio di classe, di genere e di razza si intersecano reciprocamente[15]. Qui la critica femminista incontra la critica anti-colonialista e anti-imperialista. Quest'ultima, infatti, ha egualmente denunciato che il capitalismo scarica i costi della riproduzione della forza lavoro salariata su colonie (interne ed esterne ai paesi *core*) di cui sfrutta le risorse minerarie, agricole, umane mediante pratiche che non seguono le logiche della mediazione del mercato o del diritto garantite invece in Occidente[16].

In questi mondi della riproduzione, quindi, il capitalismo mostra il suo vero volto: dalla "produzione" di plusvalore mediante lo sfruttamento

[14] Cfr. A. Salleh, *Ecofeminism as politics. Nature, Marx and the post-Modern*, Zed, London 1997.

[15] N. Fraser, *Capitalismo Cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta* (2022), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2023.

[16] Cfr. J. Moore, *Antropocene o capitalocene. Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria* (2016), tr. it. Ombre Corte, Verona 2017.

"economico" del lavoro salariato, che reintegra parzialmente l'energia umana estratta, all'appropriazione diretta, "politica", spesso *violenta* di prodotti di forze riproduttive non-salariate[17], che scompaiono e di cui non si considerano affatto le necessità di reintegrazione. Di questo mondo fanno parte anche attività svolte – ora sì – dal mondo non-umano, organico e non, che partecipano alla produzione umana[18] o riproducono gli elementi necessari alla vita sul Pianeta indipendentemente dall'uomo (ciclo dell'azoto, del carbonio, dell'ossigeno, etc.).

La necessaria tendenza del capitalismo ad abbattere i costi della riproduzione della forza lavoro (il salario), collega quindi intrinsecamente, e non estrinsecamente, il dominio di classe in fabbrica, a quello di genere nelle mura domestiche, a quello di razza nella monocultura della piantagione, e il dominio che caratterizza tutte a conseguenze ambientali più o meno drammatiche. A ciascuno di questi ambiti il primo capitolo dedica un paragrafo specifico, giungendo così alla definizione di capitalismo come sistema di «accumulazione attraverso lo sfruttamento del lavoro e la svalorizzazione permanente delle condizioni oggettive di vita», ossia di quella «natura» nient'affatto astorica, ma da considerare come «insieme delle realtà svalutate nel capitalismo, quelle che sono oggetto di un'appropriazione gratuita»[19].

3. *Nel biocapitalismo: una nuova natura*

Sotto molteplici aspetti, e attraverso molteplici forme di dominio (di classe, di genere, di razza, tra specie), quindi, la società capitalistica entra necessariamente in conflitto con la riproduzione del vivente umano e non-umano. Focalizzandosi sulla loro comune origine nei processi di produzione e riproduzione, Guillerme conferma il suo approccio marxista

[17] Cfr. S. Barca, *Forces of reproduction. Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

[18] Cfr. N. Shukin, *Capitale Animale. Biopolitica e rendering* (2009), tr. it. di B. Nogara Notarianni, Tamu, Napoli 2023.

[19] P. Guillerme, *Sfruttare i viventi*, cit., p. 50.

all'ecologia politica. Tuttavia, la ridefinizione del concetto di capitale e di dominio capitalistico richiede anche una ridefinizione del concetto di lavoro. Alla luce delle teorie esposte, quello tradizionale sembra includere solo l'"operaio maschio, bianco, occidentale, salariato", escludendo le altre soggettività la cui attività è egualmente necessaria alla riproduzione sociale *e* del capitale stesso.

Una nuova teoria del lavoro, inoltre, è resa necessaria per comprendere le nuove forme di produzione *mediante* e *della* natura. Grazie allo sviluppo della scienza dei processi e delle relazioni tra viventi e tra questi e non-viventi, su cui si affermano pratiche di privatizzazione/brevettazione e nuove forme di investimenti finanziari, il capitalismo contemporaneo è in grado di mettere a valore «entità, relazioni, ecosistemi» che «privano gli ambienti della loro capacità di rigenerazione e sussistenza»[20]. La scommessa è realizzare una vera e propria «*sussunzione totale della vita*»[21] al capitale che, al pari di quella del lavoro mediante l'applicazione delle macchine, la modifichi qualitativamente per adeguarla ai tempi e ritmi dell'accumulazione di capitale. Una *nuova* natura: una natura *del* e *per* il capitale capace di superare i limiti della precedente.

È la «fase del «biocapitalismo contemporaneo», una vera e propria svolta, è stato detto, del nesso tra lavoro-valore-natura che ha caratterizzato finora il capitalismo: ad una natura come limite "esterno" all'accumulo di valore, quale ad esempio è quella rappresentata dalla quantità finita di risorse minerarie, si affianca una natura quale risorsa da valorizzare, ripristinandola, riproducendola, integrandola a livello microscopico[22].

[20] *Ibid.*, p. 78. Per un approfondimento, Cfr. M. Cooper, *Life as surplus: Biotechnology and capitalism in the Neoliberal Era*, University Washington Press, Seattle 2008.
[21] P. Guillerme, *Sfruttare i viventi*, cit., p. 77.
[22] Cfr. E. Leonardi, *Lavoro, Natura, Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita,* Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

Sulla base di questi processi reali, si diceva, l'autore dedica il secondo capitolo ad una ridefinizione del concetto di lavoro. L'obiettivo è *includere* nella categoria di lavoro anche *parte* della natura non-umana e superare la differenza "antropologica" ed "essenzialistica" che Marx avrebbe stabilito nei suoi celebri *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Quest'ultima restringe anche la categoria di "alienazione" al solo lavoro umano, quando in realtà, se essa implica l'elemento della consapevolezza, dell'intenzionalità, del *sentirsi* alienati rispetto alle proprie *reali* esigenze, non può essere negata almeno ad una ampia parte dei co-produttori animali che *resistono* attivamente allo sfruttamento.

La revisione viene operata attraverso il concetto di "divisione del lavoro" che, valorizzando il momento del *rapporto* sociale della produzione, fa emergere meglio le mutevoli differenze "interspecifiche" tra lavoro umano e lavoro animale. In base alla divisione storica del lavoro, spiega il ricercatore, *alcuni* animali vengono integrati nel momento della produzione e si può dire che lavorino, mentre altri ne vengono esclusi per rientrare, una parte, nel momento del consumo (come quelli domestici), un'altra parte, venire del tutto esclusi e lasciati "liberi" allo stato "brado".

La nuova teoria del lavoro ha anche un importante risvolto sul concetto stesso di natura. Essa smaschera la falsa idea che la "modernità" capitalistica abbia semplicemente ridotto la natura a un insieme di oggetti passivi e inerti quando, all'opposto, la sua novità è consistita nell'aver promosso «un'intensificazione patologica, distruttiva e alienata della produttività della natura in nome del profitto». Per il capitalismo, prosegue Guillerme, «la natura non è mai stata una pura passività, un insieme di oggetti inerti e di cui appropriarsi, ma piuttosto un insieme di processi produttivi la cui utilità è relativa solo alla possibilità della loro valorizzazione»[23]. Vengono così superate sia la critica *moralistica* delle teorie della liberazione animale, del tutto centrate più sulla *sofferenza*

[23] P. Guillerme, *Sfruttare i viventi*, cit., p. 66.

passiva che sulla *resistenza* attiva degli animali[24], sia quella filosofia del "vivente" che lo studia «senza studiare le cause sociali della distruzione del loro modo di vita»[25] e resta del tutto in balia del dominio biocapitalistico.

Quella del biocapitalismo è stata infatti anche la scommessa-promessa della governance globale "dall'alto" sul clima negli ultimi decenni: la possibilità di superare la crisi ambientale attraverso nuove tecniche produttive e finanziarie. Non mettendo in questione il carattere sistemico della crisi ambientale – la sua origine nel sistema produttivo come sistema di dominio – ha comportato una nuova sottomissione delle ragioni della riproduzione del vivente e del non-vivente a quelle della riproduzione allargata di capitale, cioè dell'accumulazione. Lo dimostra il fatto che proprio in questi ultimi decenni è stata emessa la quantità di CO^2 dei precedenti tre secoli, alterando così a fondo i precedenti equilibri biosferici da innescare imprevedibili effetti di rafforzamento dell'aumento della temperatura nonostante gli sforzi in senso contrario dell'uomo e del Pianeta stesso[26]. Un'imperdonabile eredità che il presente lascia alle future generazioni umane e non-umane.

4. *Verso il "comunismo dei viventi"*

In virtù di questa teoria omnicomprensiva del domino (bio)capitalistico, la teoria di Guillerme si distingue non solo teoricamente, ma anche *politicamente* all'interno del più vasto campo dell'ecologia politica.

Assunto l'insegnamento ecologico che è necessario ridurre la quantità stessa di materia ed energia non-umana impiegata nella produzione sociale, per l'autore questa riduzione non può avvenire semplicemente cambiando una fonte di energia con una più "green" (transizione energetica), ma neanche mediante una più "giusta"

[24] Cfr. P. Singer, *Animal liberation. A new ethics for our treatment of animals*, Harper Collins, London-New York 1975.
[25] P. Guillerme, *Sfruttare i viventi*, cit., p. 63.
[26] Cfr. G. Thunberg (a cura di), *The Climate Book*, Mondadori, Milano 2022.

distribuzione dei costi sociali ("giusta" transizione). La riduzione può essere ottenuta unicamente mediante una *rivoluzione* dei rapporti di proprietà che ridefinisca le finalità della produzione: dall'accumulo di capitale al valore d'uso sociale e ecologico. La transizione ecologica è cioè la transizione ad una nuova organizzazione del lavoro, del suo tempo, dei suoi strumenti, e soprattutto del rapporto tra produzione e riproduzione sociale, con le esigenze della seconda a dettare tempi e modalità della prima[27]. Un «nuovo immaginario della lotta di classe», una nuova «cosmologia ecologica»[28], che Kohei Saito ha chiamato *Degrowth Communism*[29] e che Guillerme preferisce definire «comunismo dei viventi»[30] data la scarsa spendibilità politica del termine "decrescita" tra masse già vittime di decenni o secoli di austerità.

Lo snodo politico diventa, a questo punto, *chi* sia o possa diventare il soggetto per questo progetto rivoluzionario. Data la centralità e l'estensione assunta dal lavoro nel biocapitalismo, ed utilizzando una vecchia distinzione dell'operaismo italiano, l'autore ricerca la nuova composizione *politica* della classe rivoluzionaria a partire della nuova composizione *tecnica* del biocapitale, in cui tutto il vivente non-umano lavora mentre alcuni animali si sentono alienati in esso. Se è vero che il livello di radicalità della classe rivoluzionaria «non dipende dall'identificazione astratta della frangia più avanzata del proletariato, ma dal livello di organizzazione di gruppi politici capaci di identificare le contraddizioni più acute, i luoghi carichi di insubordinazione, gli spazi di resistenza più antagonistici»[31], è anche vero che non si può non tenere conto che oggi anche «i maiali sono parte integrante della classe operaia» e «si trovano al centro del conflitto di classe», come recita l'esergo del

[27] P. Guillerme, *Sfruttare i viventi*, cit., pp. 92-100.
[28] *Ibid.*, p. 103.
[29] K. Saito, *Marx in the Anthropocene. Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.
[30] P. Guillerme, *Sfruttare i viventi*, cit., pp. 101 ss.
[31] *Ibid.*, p. 102.

testo[32]. Sorge la possibilità di una "composizione ecologica della classe operaia", come scrive Léna Balaud, o un "*proletariato ecologico* o biotariato", nella formula di Jason W. Moore, che «si costituisce a partire dalle resistenze animali alla messa a lavoro»[33]. Il compito di una nuova «ecologia di classe», precisa Guillerme, è «identificare le forme di resistenza e insubordinazione dei viventi a partire dalle quali sviluppare lotte e nuove composizioni».

Bisogna certo tenere a mente delle distinzioni. La «logica dell'appropriazione» che vale per la «natura in generale» si specifica nella «alienazione» di quella parte di natura, umana e animale, che manifesta «una certa forma di individualità […] che inizia con un corpo proprio che ha un'intenzionalità sufficiente per rifiutare, a vari livelli, la sua messa al lavoro»[34]. In secondo luogo, «i viventi, i proletari, gli indigeni, le minoranze di genere non formano una classe in senso marxiano, perché non affrontano gli stessi rapporti di dominio». Tuttavia, «una parte di loro potrebbe costituire una soggettività politica proteiforme e multispecifica» poiché tutti subiscono, in forme diverse, la stessa «logica culturale del capitalismo»[35]: la cultura della "modernità" e del "progresso" tecnico che in realtà è una pratica di «separazione delle comunità da una terra che fornisce le condizioni per la riproduzione», in primis dei popoli "sottosviluppati".

La logica modernistica non scompare neanche nel revanscismo di destra. Partendo dall'esperienza francese, l'autore ci avvisa del pericolo di un «nuovo compromesso di classe […] ecologista-razzista»[36] che si distingue da quelli che hanno caratterizzato storicamente la politica dell'Esagono. Tale compromesso coinvolge classe operaia e classe

[32] Cfr. M. Neocleous, *the Universal Adversary*. *Security Capital and "The Enemies of All Man"*, Routledge, Abingdon-Oxon-New York 2016.
[33] P. Guillerme, *Sfruttare i viventi*, cit., p. 102.
[34] *Ibid.*, p. 78.
[35] *Ibid.*, p. 118.
[36] *Ibid.*, p. 116.

dominante non più sulla base dell'espansione coloniale e, ideologicamente, del prestigio dell'Impero e della superiorità della bianchezza; né più sulla partecipazione alla crescita messo in campo dal "patto fordista", quanto sull'idea che l'accesso al "proprio" territorio vada limitato da «politiche di controllo dei movimenti e delle identità»[37] a causa della "scarsità" di risorse.

A questa logica culturale moderno-capitalista-razzista, bisogna opporre, conclude l'autore, «altre esigenze di razionalità fondate sull'autonomia, cioè su una forma di libertà che non è un'uscita dalla natura o dalla comunità», ma «l'autodeterminazione collettiva delle forme di sussistenza per gli umani e i non umani»[38]. È questo, in ultima istanza, il senso profondo comunismo dei viventi.

5. *Il maiale e la classe*

Giunti a questo punto, mi permetto di formulare alcune riflessioni critiche al fine di contribuire allo sviluppo di una teoria di cui, ci tengo a precisare, condivido il senso profondo, gli intenti, l'impianto, ma soprattutto la sfida pratica di coagulare e organizzare intorno a un progetto eco-socialista soggetti diversi, sottoposti a forme diverse di dominio, pur tutte riconducibili ai caratteri fondamentali della produzione capitalistica.

L'autore ha affrontato questa sfida ripensando il concetto di lavoro.

La revisione proposta ha l'indubbio merito di mostrare come anche gli animali abbiano una capacità di *resistenza* e *ribellione*, e come anche altri non-umani co-producano "valori d'uso". Ma questo porta l'autore, mi pare, a relativizzare *sociologicamente* il non-umano *oltre* ogni limite al punto da perdere *ogni* differenza inter-specifica tra umano e non-umano.

Decisivo, da questo punto di vista, è il rigetto della visione "antropocentrica" dei *Manoscritti* di Marx. Secondo il ricercatore francese,

[37] *Ibid.*, p. 117.
[38] *Ibid.*, p. 118.

bisogna liberarsi dal suo essenzialismo astorico[39]. Eppure, si dimentica che Marx pone la differenza tra uomo e animale prima ancora che nel lavoro nella storicità dell'agire umano: «come tutto ciò che è naturale deve *nascere*, così anche l'*uomo* ha il suo atto di nascita (la *storia*), che tuttavia nel suo caso è una storia consapevole, e che di conseguenza in quanto atto di nascita consapevole è un atto di nascita che sopprime se stesso. La storia è la vera storia naturale dell'uomo»[40].

L'astrusità della terminologia hegeliana non deve intimorire. Marx non sta negando che la natura possieda una dimensione storica[41], ma che la storia *umana* ha una propria specificità, dovuta al suo modo "di genere" di agire nei rapporti con la natura. Questo modo peculiare è il produrre; il produrre non è l'agire in generale; non consiste solo nel fatto che l'uomo utilizza strumenti prodotti da lui; che deve progettare ciò che realizza; che deve esercitare su di sé un'auto-disciplina per garantire la continuità del processo, ma dal fatto che, in virtù di queste caratteristiche, gli esseri umani, producendo i propri mezzi della sua sussistenza, producono *le* forme stesse del proprio produrre su cui si sviluppano le altre forme di rapporti sociali. Questa auto-trasformazione non avviene nel mondo animale; inoltre, la trasformazione delle forme della produzione umana non dipende solo da condizioni naturali, ma anche da fattori storici-umani che non ritroviamo nel mondo animale, come la *rivoluzione politica*[42].

---

[39] In questo l'autore risulta influenzato dal contesto francese, in particolare dalla critica althusseriana, e dalle critiche al paradigma "sostanzialista" - «le sostanze formano *prima*, e indipendentemente *da*, eventi e campi di relazioni» - in favore di uno "relazionale" recentemente elaborata da J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene*, cit.

[40] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Landolfi e G. Sgrò, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 262.

[41] Proprio nei *Manoscritti*, in ivi, pp. 200-201, Marx ricorda che «la creazione della *terra* ha ricevuto un duro colpo dalla *geognosia*, cioè dalla scienza che ha presentato la formazione della terra, il suo divenire, come un processo, come un'autogenerazione». Sono noti, d'altronde, gli entusiastici apprezzamenti di Marx ed Engels per la teoria evoluzionistica di Darwin o di Laplace sullo sviluppo del cosmo.

[42] Quest'unità di sviluppo produttivo e lotta di classe è, a mio parere, espressa nell'affermazione dell'*Ideologia tedesca* secondo cui «la rivoluzione è la locomotiva della

Da questo punto di vista, il mondo animale e non-umano in generale *non produce* e non "ha storia" se non mediante la storia della produzione sociale-umana. Il carattere storico del non-umano, o il suo agire autonomo, non vanno negati, ma di certo *limitati* e *distinti* dalla storicità del produrre umano che, al di là delle esclusioni o inclusioni del non-umano nella produzione capitalistica, resta per *qualità* diverso. Come ci ricorda la linea interpretativa eco-marxista della "frattura metabolica" [43], questo dualismo "transtorico" acquista un carattere specificamente antagonistico-contraddittorio, dialettico, nel capitalismo, il cui superamento non può essere teorico, ma pratico e, se pure ci fosse, non implicherebbe la fine di ogni dualismo. Finché questo superamento non avviene, la teoria non deve cercare categorie unificanti ma, all'opposto, seguire le scissioni pratiche.

Per questa stessa ragione, risulta fragile anche l'estensione di concetti pensati da Marx per descrivere la "sussunzione" e l'"alienazione" del "lavoro" *umano* alla "natura" o alla "vita". Il rischio è che nell'illuminare la sussunzione capitalistica del non-umano vanga messo in ombra il fatto che tale sussunzione non è mai diretta, ma sempre mediata dalla *sussunzione del lavoro umano* al capitale, sia vivo, sia morto, cioè oggettivato nello strumento/macchina così come nella conoscenza che viene applicata durante il processo. *Prima* della "sussunzione della natura", c'è sempre logicamente e temporalmente una sussunzione formale del lavoro umano al rapporto salariale che consente la seconda, e

storia». Unilateralmente interpretata come prova di un meccanicismo deterministico, va invece intesa in maniera dialettica: la "locomotiva", internazionalizzando produzione e commercio capitalistici, causa stravolgimenti tali da far sorgere un proletariato internazionale che internazionalizza la rivoluzione politica stessa, e solo questa "trasporta" ad una *nuova* forma di produzione e società post-capitalistica sulle basi del capitalismo.

[43] Cfr. le critiche alla riduzione sociologica della natura da parte di Jason Moore formulate da John B. Foster, *Il Capitale di Marx e la Terra. Una critica ecologica dell'economia-politica*, in M. Musto (a cura di), *Il* Capitale *alla prova dei tempi. Nove letture dell'opera di Marx*, tr. it. Alegre, Roma 2022, pp. 319-342.

trasforma a sua volta la sussunzione formale del lavoro umano in una reale che trasforma qualitativamente il processo lavorativo umano.

Il punto della sussunzione della "natura" resta, quindi, la riduzione del valore del lavoro *umano* mediante la riduzione del valore delle merci che rientrano nel suo salario; e la lotta per la giornata lavorativa normale è, *necessariamente*, ciò che la produzione scatena "da sé": il punto di partenza, anche se non di arrivo, della lotta di classe. Ciò che spiega più di ogni altra cosa la tendenza capitalistica all'innovazione tecnologica dei processi produttivi, compresa l'ultima frontiera dell'Intelligenza Artificiale.

Questa dimensione conflittuale tra lavoro *e* capitale sul tempo di lavoro appare soprattutto se ampliamo lo sguardo a livello internazionale.

Passiamo dunque al livello politico dell'analisi. Anche in questo caso ritengo necessario sottolineare il concetto marxiano di storia.

Il fatto che, in Marx, l'antropologia del lavoro fosse *storica*, rende conseguente il passaggio dall'impianto "filosofico" dei *Manoscritti* all'indagine empirica delle forme storiche di volta in volta date della società. Così, la divisione del lavoro che Guillerme indica come elemento definitorio del concetto di lavoro *in generale*, è sempre una divisione *storica* del lavoro e la sua forma attuale è una divisione *internazionale* del lavoro. L'autore lo presuppone nella sua interpretazione della "piantagione". Tuttavia, condividendo spesso dei limiti dell'ecologia politica in generale, questo carattere internazionale viene poi perduto nel momento dell'analisi politica. Qui ci si focalizza per lo più sulle esperienze occidentali, dove, a causa della tradizione del movimento operaio, emerge di più il carattere innovativo dell'ambientalismo operaio, mentre meno spazio è lasciato a quei movimenti extra-occidentali che da tempo uniscono questione sociale, questione ambientale e questione politica di "sovranità" sul "proprio" territorio dovendolo sottrarre al dominio delle potenze imperialistiche occidentali.

La "sovranità", invece, appare solo nella sua variante negativa "di destra", col nuovo rischio della variante eco-razzista. Ci si dimentica, per

un verso, che gli stessi popoli europei sono continuamente espropriati di sovranità da parte dei cosiddetti "mercati" finanziari cosiddetti "globali" (leggi monopoli anglo-americani) che distruggono e si appropriano della terra *anche in Occidente*, come dimostra drammaticamente il caso ucraino. Per l'altro verso, ci si dimentica di quei popoli che sono *privi* di sovranità, sia formalmente (come nel caso del popolo palestinese o curdo), sia realmente (come nel caso dei governi "fantoccio"), la cui lotta per una sovranità formale e reale è una lotta di liberazione non solo politica, ma anche potenzialmente ecologica.

Ce lo ricorda un anziano Herbert Marcuse che, nel 1972, constatava che il «genocidio» del popolo vietnamita (presente e futuro) veniva perpetrato mediante l'«ecocidio» delle sue terre. Di conseguenza, per un verso, «la riabilitazione sociale ed economica della terra intrapresa dal popolo del Vietnam del Nord» era anche una «liberazione ecologica rivoluzionaria» che «le bombe hanno lo scopo di prevenire»[44]; per l'altro verso, Marcuse auspicava la convergenza del movimento ambientalista americano con quello contro la guerra come antidoto alla cooptazione da parte del capitalismo green. Una visione provata oggi, indirettamente, dalla scomparsa mediatica della front-woman del movimento dei *Fridays for Future* Greta Thunberg dopo le sue prese di posizione radicali sul genocidio palestinese.

Da questo punto di vista, un ripensamento del concetto di sovranità "ecologica" potrebbe essere un elemento di ulteriore sviluppo dell'analisi eco-marxista proposta dall'autore. Il punto di partenza sarebbe costituito dai fatti: le lotte di autodeterminazione del popolo del Rojava per una società ecologica e democratica; i processi di nazionalizzazione delle risorse minerarie (petrolio, uranio, oro) da parte dei nuovi governi del Niger, del Mali, del Burkina Faso, per emanciparsi dal dominio dell'imperialismo francese e finanziare importanti programmi di investimento a sostegno della produzione nazionale e della

[44] H. Marcuse, *Ecologia e rivoluzione*, in «Scienza & Filosofia», 31, 2024, p. 275.

redistribuzione della ricchezza. Certo, resta da discutere il problema di trovare il giusto punto di equilibrio tra l'uso sovrano delle proprie risorse, le necessità dell'emancipazione nazionale e quelle dell'emancipazione ecologica. Ma il compito dell'eco-marxismo è porlo e discuterlo, non sottrarsi ad una sfida che molti paesi del "Sud-Globale" provano ad affrontare quotidianamente.

Una sfida che – e qui vengo all'ultimo punto "critico" – perde di importanza se si cerca la "composizione politica" della classe rivoluzionaria più nell'alleanza inter-specifica del "bio-tariato" che in quella intra-specifica tra le classi sfruttate del mondo.

Valorizzare attraverso una nuova teoria del lavoro la "rivolta animale" può avere una importante funzione simbolica e morale: conoscere la loro sofferenza e la loro ribellione può stimolare il medesimo *bisogno* negli uomini che *soffrono* dello sfruttamento e dell'alienazione. Ma questo *piano morale-sensoriale-sentimentale* resta *qualitativamente diverso* dalla dimensione *politica*. Come, infatti, si *organizza* una "rivolta animale"? Non sarebbe tale *organizzazione* anch'essa una imposizione contro cui l'animale potrebbe fare resistenza? Perché mai l'animale non dovrebbe ribellarsi anche al processo rivoluzionario che lo stimola alla rivolta e che lo riduce, ancora una volta, a *strumento umano* per *scopi umani*, per quanto, in un secondo momento, possano risultare positivi anche per il non-umano?

La questione politica primaria dell'eco-marxismo resta, mi pare, come organizzare *gli umani* sulla base di una comune condizione di sfruttamento, per una rivoluzione *mediante cui solo* può avvenire una liberazione animale[45]. In questo orizzonte di problemi, l'unità internazionale *intra*-specifica per una lotta anti-imperialistica mi pare resti ancora la *priorità* teorica e pratica dell'eco-marxismo teorico e pratico anche nella fase del "biocapitalismo".

[45] Per una critica simile, si veda il lavoro di M. Maurizi, *Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*, Haymarket Books, Chicago 2022.

Sia chiaro: definire un piano di priorità strategiche rafforzerebbe, senza intaccarlo, il merito e la sfida profonda che, a mio modo di vedere, è stata posta dall'Eco-Marxismo e riproposta da Guillerme, ovvero restituire al marxismo quella dimensione *utopica* perduta dopo la fine della "grande narrazione" produttivistica-prometeica.

Il comunismo, ammonivano Marx ed Engels, non è «un'ideale al quale la realtà dovrà conformarsi», ma è un «movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente»[46]. Ma questo movimento di liberazione non può essere "naturale" o meccanico, ma "storico" e consapevole poiché è il movimento di un *soggetto* umano per un *progetto* di una società qualitativamente diversa. La formazione di questo soggetto richiede una "fredda" analisi delle condizioni "oggettive" che limitano l'azione del soggetto politico e, insieme, di una "calda" passione per l'idea utopica, derivata dall'analisi scientifica della realtà sociale ma sempre eccedente la sua immediata realizzabilità. Essa funziona da «idea regolativa»[47] per attivare i desideri degli sfruttati *oltre* i limiti dell'aberrante cannibalismo del capitalismo, *verso* una società che *rompa* il progresso nel continuum della dominazione.

Luca Mandara

[46] F. Engels, K. Marx, *op. cit.*, p. 33.

[47] H. Marcuse, *Counterrevolution and revolt*, Beacon Press, Boston 1972, p. 68 (tr. it. mia).



AGONALIS

COLLANA DELL'ISTITUTO
DI STUDI POLITICI "S. PIO V"

Pasquale Troncone

STATO NORMATIVO DIFFUSO E DIRITTO PENALE

SPUNTI DI RIFLESSIONE SULLE TENSIONI TRA REGOLA ED ECCEZIONE NELLA RIFORMULAZIONE DELL'ASSETTO FONDANTE LA DIVISIONE DEI POTERI

La teoria del doppio Stato di Ernst Faenkel come metodo di lavoro

EDITORIALE SCIENTIFICA

Pasquale Troncone

STATO NORMATIVO DIFFUSO E DIRITTO PENALE

[Editoriale Scientifica, Napoli 2026]

1. *Premessa*

L'opera di Pasquale Troncone si colloca a pieno titolo nel solco della tradizione penalistica napoletana[1], tra le ricerche di ampio respiro, sempre meno diffuse nella contemporaneità, che analizzano, con la lente del penalista saldamente ancorato ai principi costituzionali di riferimento, le evoluzioni del diritto penale contemporaneo con lo spirito critico dell'osservatore acuto, svincolato da analisi descrittive e sempre attento al rispetto del modello costituzionale di lotta al delitto.

Pasquale Troncone si pone l'obiettivo, in breve, di analizzare – dal punto di vista del gius-penalista liberale contemporaneo – lo stato di salute del nostro ordinamento (dal suo privilegiato angolo prospettico, ossia il sistema penale), verificando l'equilibrio tra *istanze politiche* e *istanze giuridiche*, necessario per esigenze di giustizia sostanziale collegate in un sistema penale teleologicamente orientato alla funzione di prevenzione integratrice della pena[2]. Tale operazione è portata avanti avvalendosi della cd. *teoria del doppio Stato* di Ernst Fraenkel, la quale –

[1] D. Santamaria, *Prospettive del concetto finalistico di azione*, E. Jovene, Napoli, 1955; C. Fiore, *Il reato impossibile,* E. Jovene, Napoli 1959; V. Patalano, *Significato e limiti della dommatica del reato di pericolo, Napoli* 1975; S. Moccia, *Il diritto penale tra essere e valore*, Edizion scientifiche italiane, Napoli 1992; V. Maiello, *Clemenza e sistema penale. Amnistia e indulto dall'indulgentia principis all'idea dello scopo*, Napoli 2007.

[2] L. Monaco, *Prospettive dell'idea dello 'scopo' nella teoria della pena*, E. Jovene, Napoli 1984, 205; V. Maiello, *Clemenza e sistema penale. Amnistia e indulto dall'indulgentia principis all'idea dello scopo*, cit., pp. 335 ss.

benché pensata per il settore del diritto del lavoro e utilizzata perlopiù nell'ambito di ordinamenti diversi da quelli moderni – può ritornare utile per "*verificare come le scelte politiche pesino sulle determinazioni che danno vita alla legislazione penale*" (pag. 20) nell'ottica della ripartizione dei poteri, oggi caratterizzata, a causa dell'ingerenza delle fonti sovranazionali, da spinte centrifughe.

2. *Il diritto penale come sistema complesso e i suoi formanti*

Il primo capitolo prende l'abbrivio dall'assunzione dell'ipotesi dell'indagine: lo studio del diritto penale come sistema complesso, costituito da formanti eterogenei in seguito al (nuovo) policentrismo del potere. Un diritto penale che si muove, da un punto di vista assiologico-strutturale, sul sottile confine tracciato tra *regola* ed *eccezione*, tra il principio generale di libertà sancito dall'art. 13 cost. e la limitazione del libero agire che può essere disposta dal solo diritto positivo.

Da questo punto di partenza, poi, non si poteva non fare riferimento alla riserva di legge in materia penale (e alla sua *ratio*), che, dunque – a differenza di ciò che accade in altre branche del diritto – riduce il novero dei potenziali formanti, escludendo, ad esempio, la consuetudine. La primazia della legge scritta sul formante giurisprudenziale si evince, poi, dalla Costituzione (art. 101, comma 2, Cost.) che prevede che "*i giudici sono soggetti soltanto alla legge*", e dunque dal modello orizzontale di separazione dei poteri[3].

Precisato tale imprescindibile assunto, viene introdotta la formula di Ernst Fraenkel, ossia quella «*che definisce il "doppio stato", secondo l'endiadi* Prerogative State *e* Normative State*, chiamata a spiegare l'intima logica di un diritto positivo che, piegandosi alle ragioni di scelte politiche e ideologiche che lo muovono, caratterizza una norma o un impianto*

[3] Su tale aspetto V. Maiello, *La legalità della legge nel tempo del diritto dei giudici*, Editoriale scientifica, Napoli 2020.

normativo prescrittivo dotato in realtà di doppiezza interpretativa, duttilità di adattamento orientata alla mera strumentalità applicativa» (p. 35).

Con ciò, dunque, l'autore intende utilizzare la formula che distingue lo *Stato normativo* (o *legislativo*) dallo *Stato discrezionale* (o *arbitrario*) per saggiare lo stato dell'attuale sistema multilivello delle fonrti, profondamente diverso dal contesto nel quale maturò tale teoria (ossia quello del primo Novecento, il cui precipuo oggetto di studio fu il nazismo). In altre parole, la *teoria del doppio stato* può mettere in luce l'effettivo potere di governo sulla materia penale, «*se rimessa esclusivamente alla legge o affidata anche a scelte giurisprudenziali o alle determinazioni di altri poteri che potrebbero ampliare capziosamente lo spettro articolato che compone la fonte prescrittiva, quello degli elementi costitutivi della norma»* (p. 42).

3. *Il sistema penale intercluso come circuito derogatorio chiuso che non ammette il procedimento analogico* in malam partem

La *regola*, dunque, vorrebbe il diritto penale come un "*circuito derogativo chiuso*", che, essendo già esso espressione di un'eccezione (in questo senso "derogativo") al generale principio di libertà, architrave della Carta repubblicana che ne radica l'inviolabilità, non (dovrebbe) ammette(re) ulteriori deroghe.

Altrimenti, si andrebbe a sovraccaricare di eccezionalità la precedente scelta normativa, introducendone una nuova e diversa. Pertanto, l'unico modo coerente di intervenire mantenendo alto il livello di eccezionalità del tipo incriminato è quello di fare ricorso a una norma giuridica di eguale rango che svolga una funzione correttiva della fattispecie. Ciò è accaduto, ad esempio, nel caso di una legge di interpretazione autentica (in materia di usura) emanata per far fronte alle derive applicative della giurisprudenza, che aveva indebitamente ampliato i limiti applicativi della norma penale. Va tuttavia osservato che tale funzione è spesso esercitata anche dalla Corte costituzionale, quando esamina le fattispecie e ne orienta la portata ermeneutica, con le

medesime ricadute – in virtù del rango delle decisioni della Consulta – di una legge di interpretazione autentica assunta in sede parlamentare. Del resto, di recente nella vicenda Taricco la Corte Costituzionale (n. 118/2018) ha riconosciuto alla legalità penale il rango di *principio fondamentale dell'ordinamento*, in grado di arginare financo la primazia del diritto europeo.

Ulteriore conferma di un diritto penale quale sistema "*intercluso*" è il divieto di analogia, il cui "procedimento analogico" – a differenza che nella interpretazione cd. *estensiva* in cui a estendersi è la lettera della legge – comporta una estensione del contenuto della norma. È chiaro come siffatto surrettizio metodo di riempimento di "spazi vuoti" "*comporterebbe una restrizione certa e arbitraria degli ambiti di libertà su cui invece il legislatore ha deciso di non intervenire*" (pag. 52). In tal modo, dunque, la connaturata eccezionalità della norma penale finirebbe con l'assumere una connotazione *eversiva*, ben lontana dalla originaria struttura di eccezione compatibile con il sistema di appartenenza.

Giova sul punto segnalare che di recente, si è espressa anche la Corte costituzionale chiamata a decidere sulla legittimità dell'art. 521 c.p.p. nella parte in cui non consente di accedere al rito abbreviato a seguito di una riqualificazione *in peius* del fatto all'esito del dibattimento. Ritenendo inammissibile la questione e prospettandosi una modifica dell'imputazione fondata su un'inammissibile interpretazione analogica, la Consulta ha evidenziato che « è il testo della legge [...] che deve fornire al consociato un chiaro avvertimento circa le conseguenze sanzionatorie delle proprie condotte; sicché non è tollerabile che la sanzione possa colpirlo per fatti che il linguaggio comune non consente di ricondurre al significato letterale delle espressioni utilizzate dal legislatore » [4]. Alla tale citata pronuncia riconosciuto il merito non solo di avere rivendicato il peso della *testualità* della legge ma anche, e soprattutto, di avere riaffermato la pluralità di funzioni garantiste ascrivibili al divieto di

[4] C. Cost., 14 maggio 2021, n. 98.

analogia e al correlato principio di tassatività, e cioè: *i*) limitare gli spazi di azione del potere giudiziario, ribadendo il monopolio del legislatore nella materia penale e la concentrazione della potestà punitiva nelle mani dell'unico soggetto legittimato a compiere — nella garanzia procedimentale della dialettica parlamentare — scelte politico criminali idonee a incidere sulla libertà personale dei consociati; *ii*) assicurare l'accessibilità e la conoscibilità delle norme incriminatrici e la prevedibilità delle conseguenze sanzionatorie e dunque la libertà delle scelte d'azione, la capacità di autodeterminarsi e la motivabilità dei consociati attraverso le norme penali; *iii*) tutelare l'eguaglianza dei cittadini dinanzi alla legge penale, evitando che casi identici siano valutati difformemente da parte dei singoli giudici che li scrutinano; *iv*) salvaguardare la funzione rieducativa della pena, che rischierebbe di essere frustrata laddove si legittimasse l'applicazione di una pena per un fatto non espressamente previsto dalla legge come reato, ma valutato penalmente rilevante dal giudice sulla base di una *eadem ratio*; *v*) garantire la frammentarietà del diritto penale, che si traduce non solo nel delimitare in maniera selettiva e chiara i fatti di rilievo penale ma anche (come nel caso di specie) nel rispettare i confini punitivi tra le diverse ipotesi criminose e la relativa gradualità offensiva indicata dalla legge.

Gli effetti che ne possono discendere, sul piano dei rapporti istituzionali, paiono tutt'altro che irrilevanti e sono calibrati sui diversi destinatari: nei confronti dei *giudici*, di merito e di legittimità, si coglie un monito affinché, quand'anche riscontrino lacune normative o esigenze di tutela che il legislatore pare non avere colto, non si cimentino in interpretazioni sganciate dal tipo criminoso predeterminato nella fattispecie; al *legislatore*, poi, è rivolto l'invito a formulare incriminazioni chiare e precise, che riducano ambiguità e pluralità di significati a disposizione della giurisprudenza.

Ma non è tutto. Letta in filigrana, e con una buona dose di ottimismo, si scorge lo spazio per una virtuosa ricaduta sul sindacato stesso della Corte costituzionale, ricavando dalle parole, nette e inequivoche, sul

principio di tassatività una sorta di *auto-monito*, al quale ricollegare risvolti, *pro futuro*, in termini di rinnovato vigore nel vaglio di costituzionalità sulle norme penali: controllare in maniera più rigida che siano prodotte regole non solo adeguatamente definite *a priori* per essere applicate da parte del giudice, ma anche realmente idonee ad assicurare a ciascuno una percezione chiara e immediata dei risvolti penalistici della propria condotta e una interpretazione coerente con il tenore letterale.

Ciò nondimeno "*non sono mancate occasioni invero in cui il giudice si è allontanato dalla lettera della legge e non è stato sufficiente il valore vincolante del testo e del linguaggio adoperato per impedire soluzioni creative, anzi il vuoto che sembrava essere della norma è stato colmato facendo ricorso a una rilettura forzata del valore semantico delle parole adoperate dal precetto. Si tratta di una forma conclamata di erosione del principio di centralità della fonte legislativa e un momento di allarme per la criticità che tali interventi segnalano sul terreno della stretta legalità in materia penale*" (ad esempio nel caso di "getto pericoloso di cose" di cui all'art. 674 c.p., Cass. Sez. I, Sent. n. 376 del 24 febbraio 2011; oppure nel caso dell'art. 615 ter c.p., Cass. Sez. VI penale, Sent. n. 28594 del 26 marzo 2023; vedi p. 59).

4. *Il rapporto tra legge e giudice nei sistemi di* civil law

In una dimensione di razionale continuità logica, occorre, per Pasquale Troncone, riflettere sul rapporto tra diritto e legge[5], in un sistema saldamente ancorato, nonostante tutto, al paradigma di *civil law*, con il vincolo formale del primato della legge nel diritto penale. Ciò in quanto, nel sistema concretamente vivente, a essere vulnerato potrebbe risultare il principio della certezza del diritto, con conseguenti ricadute in tema di scopi positivi integratrici del sistema penale, a causa di fenomeni come,

[5] In argomento, di recente, V. Maiello, *La legalità della legge nel tempo del diritto dei giudici*, cit., pp. 25 ss.; v. altresì le sempre valide osservazioni critiche di S. Moccia, *La 'promessa non mantenuta'*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2001.

da un lato, l'efficientismo punitivo e, dall'altro, la legislazione dettata da sollecitazioni emotive, con evidente matrice ideologica. È necessario capire, allora, se i presidi di produzione normativa si sono differenziati, perché funzionali a una migliore gestione pratica del diritto punitivo, ovvero se è stato incrinato il monopolio della *lex scripta* come unica fonte del diritto penale[6].

5. *Il banco di prova della legislazione antimafia*

In siffatto scenario, la *teoria del doppio stato* di Fraenkel consente di analizzare la *legittimazione*, nella misura in cui essa riconosce validità a fonti normative o a presidi diversi dalla legge. Paradigmatico, in questo senso, l'esempio della *comunicazione* e della *informazione antimafia*, provvedimenti amministrativi emanati dal prefetto (da cui deriva l'inabilitazione dell'impresa per mezzo della c.d. *interdittiva antimafia* prevista dal c.d. *Codice antimafia*): attraverso provvedimenti non rientranti nel "diritto penale" si interviene, eludendo presidi di tutela e di garanzia strettamente penalistici, sulla vita delle imprese (e, dunque, delle persone) con finalità repressive oltreché punitive. In tal modo, dunque, si stravolge quel fisiologico rapporto tra *regola* ed *eccezione*, a discapito, altresì, della coerenza dell'ordinamento e del principio di *extrema ratio*. Va dato atto, tuttavia, che i principi costituzionali nonché quelli sovranazionali stanno pian piano smascherando manovre surrettizie di questo genere (ad es. la sent. 63/2019 della Consulta sulla natura punitiva della sanzione amministrativa di cui all'art. 187 *bis* d.lgs. n. 58/1998, oltre alla nota sentenza *Engel e altri c. Paesi Bassi* sul concetto di "materia penale"). A ogni buon conto, l'incrinato rapporto tra *regola* ed *eccezione* (e tra potere e norma) che ne deriva – oltre a testimoniare la primazia di istanze politiche rispetto alle istanze giuridiche – impone, sulla scorta degli insegnamenti di Fraenkel, di cercare nuovi centri di equilibrio che

[6] V. Maiello, *Il concorso esterno tra indeterminatezza legislativa e tipizzazione giurisprudenziale,* Giappichelli, Torino 2019, pp. 125 ss.

tengano insieme diritto e garanzie in uno stato costituzionale di diritto. Inoltre, non va dimenticato il concetto di "*diritto penale illegittimo*"[7], inteso come prodotto del controllo, effettuato direttamente dal giudice ordinario, sulla compatibilità della legge con la costituzione e con i principi sovranazionali, che altera, in tal modo, il rapporto tra giudice e legge. In questa prospettiva, dunque, non essendo rinvenibile alcuna legittimazione nel potere di chi effettua tale operazione, si versa in un classico caso di *Stato discrezionale*.

Il titolo del capitolo III sull'erosione della legalità formale spinta dalle fonti sovranazionali risulta particolarmente chiaro nell'indirizzare, descrivendola, il cuore dell'indagine: "*L'ibridazione delle fonti continentali come nuovo fenomeno di stato discrezionale o come nuovo governo della complessità?*" (p. 81). La distinta forma della legalità convenzionale e di quella interna è nota e genera uno scollamento destinato, nella prassi, a confliggere, allineandosi invece sul piano delle garanzie fondamentali (perdurante emblema di tale scenario è il caso del c.d. concorso esterno[8]). Questa dicotomia tra *lex* e *ius* genera un sistema ibrido, non inquadrabile né come *civil law* né come *common law*, che, ampliando i margini di intervento dello stato discrezionale, sembra avere come unico obiettivo il rispetto di un (superiore) principio di giustizia sostanziale. Ancora, nella medesima direzione di ampliamento dello stato discrezionale vanno gli innumerevoli decreti-legge emanati in carenza dei requisiti di cui all'art. 77 Cost., che impongono serie riflessioni sull'autolegittimazione guadagnata dal potere esecutivo come centro di produzione del diritto.

[7] L. Ferrajoli, *Giustizia e politica. Crisi e rifondazione del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 2024, pp. 75 ss.

[8] V. Maiello, *Il concorso esterno tra indeterminatezza legislativa e tipizzazione giurisprudenziale,* cit., 125 ss. Sempre valide le osservazioni S. Moccia, *La 'promessa non mantenuta'*, cit.

6. *Una necessaria riformulazione dell'assetto dei poteri?*

Occorre, dunque, capire se si è arrivati al punto di dover riformulare l'assetto dei poteri – e delle dinamiche relazionali tra essi intercorrenti – delineato da Montesquieu. Non a caso, in questo senso, per tutti i fattori di cui si è parlato sinora, si suole parlare di *stato normativo diffuso*. In tal modo, invero, "*la sovranità, è indubbio, ne risulta così ripartita diversamente dall'originario assetto fondato sulla divisione dei poteri, per approdare a una nuova dimensione che si ispira alla sovrapposizione dei poteri. In questa nuova prospettiva deve essere ricollocato anche l'*instrumentum regni *che non si riconosce più nel monopolio della legge e nella forza potestativa dello Stato, ma nelle scelte solo apparentemente ispirate a tecniche ermeneutiche e che invece nascondono la forza delle sollecitazioni politiche*" (p. 92). La *poli-centricità* dei presidi di produzione, inoltre, prende vigore da settori privilegiati per la (asserita) perentorietà della tutela che esigono (ordine pubblico, sicurezza collettiva, reati di genere, ordine economico, reati ambientali ecc.). "*Siamo dunque nel tempo del riesame della teoria classica della divisione dei poteri con la quale le moderne democrazie, pur conservandone la tradizione, sono costrette a fare i conti con l'evoluzione della storia e delle impostazioni concettuali della post-modernità. In presenza di un diverso assetto di valori stabilizzato occorre, certamente, ipotizzare una riformulazione della teoria classica che non può non aprirsi ad assetti politici del tutto nuovi e diversi, indirizzati verso orizzonti dove la legalità trova nuovi approdi e dove i sistemi di controllo ne garantiscono e confermano la legittimità*" (pp. 97-98). Non va, inoltre, dimenticato il tentativo di scalfire la legalità penale attraverso la verifica della concreta offensività del fatto storico, consegnando così al giudice il potere di stabilire l'effettiva rilevanza penale del fatto (modifica dell'art. 1 c.p. con il d.d.l. n. 372/1973 – Ministro Gonnella). In questo modo lo stato normativo sarebbe stato soppiantato dallo stato discrezionale. Ciò nondimeno, la previsione dell'art. 131 *bis* c.p. è da ascrivere alla medesima logica, con la quale si consegna al giudice una discrezionalità moderata.

Oggi il terreno privilegiato ove sondare l'eventuale passaggio dallo stato normativo allo stato discrezionale è il processo penale[9]. Si nota, infatti, che la crisi dello stato normativo non è più (o non solo) dovuta a operazioni ermeneutiche creative da parte della giurisprudenza finalizzate a colmare le lacune della *littera legis*, bensì a prassi per le quali le decisioni sono influenzate dalla propria sensibilità posta in relazione a fattori come il clima politico-culturale, contingenti preoccupazioni di politica penale giudiziaria ecc. "*Questo si verifica soprattutto quando il "danno sociale", così come avvertito dal contesto emozionale, trasforma il singolo fatto illecito in un fenomeno diffuso che, esasperando il significato dei dati statistici, impone al giudice di trovare la soluzione più adeguata o la pena satisfattiva, per sedare l'istanza collettiva di punizione*" (p. 107).

Inoltre, uno dei fenomeni che più di tutti suscita preoccupazioni ha a che fare con la materia dei meccanismi di prevenzione della pericolosità sociale dell'individuo (il cui statuto normativo è rinvenibile nel c.d. Codice Antimafia) che ha finito per condizionare anche la prassi del giudizio penale di cognizione (ad es. con la valorizzazione della molteplicità di indizi sostituiti alla prova, sostituendo la responsabilità penale con la pericolosità soggettiva). "*Emerge un diritto penale* in action *che si nutre del modello illiberale del tipo d'autore che tende più alla neutralizzazione del soggetto pericoloso piuttosto che alla risocializzazione del penalmente responsabile secondo l'impegno dello statuto costituzionale*" (p. 113). Dunque, in tal modo il processo diventa una moderna forma di pena, degenerazione di un sistema che non è più in grado di fornire tempestivamente un giudizio e una esecuzione della risposta punitiva che si mostri come esempio ai consociati e svolga quella necessaria efficacia dissuasiva.

Il limite all'interpretazione del giudice è legato alla preesistente opera di delimitazione svolta in ossequio al principio supremo della

[9] Emblematico è il settore della criminalità organizzata, dove si assiste alla cd. processualizzazione delle categorie sostanziali; V. Maiello, *Il concorso esterno tra indeterminatezza legislativa e tipizzazione giurisprudenziale,* cit., pp. 125 ss.

riserva assoluta di legge, la quale, rigorosamente intesa, può convivere soltanto nel rispetto della tripartizione dei poteri. "*L'opera esegetica, dunque, deve essere sottoposta a controllo valutando una molteplicità di indici di coerenza: lo spettro di tutela del bene giuridico in termini di frammentarietà; l'intentio legis che motivava il legislatore; il progetto legislativo come sintesi di politica criminale; la riserva di sovranità fondata sulla categoria dei "diritti preminenti" che condizionano anche la sovranità costituzionale, al punto che la loro protezione può consentire di invadere per il caso da giudicare l'equilibrio dell'assetto dei poteri e le relazioni dinamiche tra gli stessi*" (p. 120). Interessante è il caso della sentenza n. 188/2024 della Corte costituzionale (che ha sancito la non fondatezza del sospetto di illegittimità costituzionale dell'art. 1, comma 4, del D.Lgs. n. 8 del 15 gennaio 2016 in materia di immigrazione clandestina), nella misura in cui – pur trovandosi di fronte a ipotesi che rischiano di compromettere diritti fondamentali della persona umana – si è astenuta dal colmare vuoti legislativi in nome del rispetto della riserva di legge assoluta e delle opzioni di politica criminale dettate dal Parlamento.

"La nuova legalità, dunque, viene chiamata a constatare l'esistenza di fonti normative diffuse e ricercare in questo nuovo eco-sistema un diverso momento di equilibrio, una spinta verso una inter-normatività necessaria allo sviluppo delle dinamiche relazionale tra le componenti dello stesso eco-sistema" (p. 125).

Un caso di interferenza tra poteri dello Stato è rinvenibile nei provvedimenti di clemenza, in occasione delle ripetute iniziative di rinuncia alla pretesa punitiva che la storia repubblicana ha registrato dalla sua origine fino al 1989, ultima legge in materia[10]. Resta, tuttavia, fermo il dato che la legge svolge un ruolo di preminenza rispetto agli altri poteri dello Stato, per cui anche l'esercizio controllato della clemenza penale entra in quel circuito di prevalenza dell'azione del potere legislativo e conferma che la legge è il presidio di prevalenza ordinamentale.

[10] V. Maiello, *Clemenza e sistema penale. Amnistia e indulto dall'indulgentia principis all'idea dello scopo*, cit., pp. 335 ss.

7. *I possibili esiti dell'indagine*

Da quest'ultime considerazioni deriva la brillante intuizione di Pasquale Troncone: la *poli-centricità* delle fonti del diritto è una realtà ineludibile e per questo la triade di Montesquieu va aggiornata, vanno cercate nuove soluzioni e nuovi equilibri. "*Questo nuovo assetto ordinamentale però non può coinvolgere in maniera totalizzante il diritto penale che vive di un rigore fondato sui profili eccezionali della materia e trova il suo spazio di manovra limitato delle fonti e dall'interpretazione. Solo i presidi di controllo, ai vari livelli, sono in grado di gestire e garantire l'integrità di questo sistema normativo assicurato dal diritto positivo e orientato dal decisore politico*" (p. 128).

A questo punto dell'indagine ritorna l'interrogativo iniziale, ossia valutare se, rispetto al diritto penale contemporaneo, la teoria di Fraenkel sia stata superata o se invece può ancora essere un fecondo strumento di analisi. Troncone sostiene che "*il doppio stato non leverà, dunque, alcun allarme nell'osservare il transito tra stato normativo a stato discrezionale nel nuovo orizzonte dello stato normativo diffuso, rinnovato e più dinamico centro generatore del diritto, ma continuerà a costituire un valido strumento di controllo all'interno dei sistemi di governo, delle scelte politiche alternative al penale, dove, comunque, la libertà personale rischia la sua integrità nonostante l'eccezionalità della fonte e il rigore normativo che la regola, nell'orizzonte dinamico di una tripartizione dei poteri opportunamente rivisitata e aggiornata alle esigenze che la contemporaneità giuridica è destinata a dettare*" (p. 131).

Occorre, secondo le logicamente conseguenziali e lucide considerazioni di Pasquale Troncone, prendere atto che il "nuovo" sistema penale generato dai presidi di garanzia di ordine generico dei diritti dell'uomo è ora caratterizzato dalla "complessità" che si insinua come valore fondante all'interno dell'opera di armonizzazione delle fonti. "*La complessità, allora, non è una pluralità confusa, una mescolanza di modelli, ma uno stato di cose che genera una diversa legalità che tiene insieme il sistema alla luce del principio di omogeneità degli ordinamenti e dove*

l'universalità dei diritti dell'uomo assicura una corretta inter-normatività tra gli stessi. Diventa l'elemento di coesione perché elemento fondante una nuova e diversa legalità che non nega i limiti dettati per la materia penale dagli ordinamenti nazionali, ma apre il fronte delle garanzie a una parametrazione di giudizio più ampia" (pp. 135-136). Occorre, dunque controllare la complessità, addomesticarla, attraverso strumenti nuovi, ma in ossequio ai limiti ontologici del diritto penale.

Infine, quanto ai rapporti tra potere legislativo e potere giudiziario, occorre evidenziare la deriva del primo che pare non rispondere più alla legge, ma che si confronta unicamente con i valori che derivano dagli atti convenzionali tra gli Stati e non più soltanto dalle Carte che governano l'assetto interno. "*Il costante richiamo ai diritti dell'uomo, divenuti riferimento vincolante dell'assetto eurounitario e richiamati più volte dall'opera ermeneutica del giudice negli ultimi tempi, nella loro generica affermazione di norma di principio non sono ancora in grado di svolgere quell'azione vincolante, se non nel tenere indenne da pratiche e prassi contra reo, per cui si limitano a costituire la sponda cui ancorare la decisione in assenza della norma. In questo senso i diritti dell'uomo hanno subito una significativa trasformazione nel tempo, passando dalla categoria di ideali a veri e propri diritti da cui promanano facoltà esercitabili e per questo giustiziabili*" (p. 140). Tuttavia, i valori non hanno una disciplina ma orientano le discipline e le norme. Diversamente, si avrebbe l'arbitrio sui contenuti dei medesimi e sulla scelta della prevalenza dell'uno o dell'altro.

Ne esce confermato, da queste brevi note, l'assunto di partenza.

L'indagine di Pasquale Troncone riesce a coniugare magistralmente storia, contemporaneità e principi normativi fondamentali di riferimento della materia penale, descrivendo con acribia l'evoluzione del diritto penale, incasellato e razionalizzato in una dimensione costituzionalmente orientata.

Il volume assume così un ruolo centrale nella formazione del penalista contemporaneo che non vuole solo descrivere le evoluzioni del

sistema, ma che le vuole interiorizzare e incasellare in una dimensione complessiva orientata al rigoroso rispetto dei principi costituzionali di riferimento.

Luca Della Ragione

S&F_scienzaefilosofia.it
n. 35_2026

ISSN 2036-2927