

S&F_n. 26_2021



scienzaefilosofia.it

S&F_n. 26_2021

ISSN 2036_2927

COMITATO SCIENTIFICO

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

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

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

REDAZIONE

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

INTRODUZIONE

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

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

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

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero conterrà le tipiche sezioni con la sola eccezione di **COMUNICAZIONE**, per la quale non sono stati accettati contributi:

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

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

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

ETICHE Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

LINGUAGGI Questioni di epistemologia;

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

ARTE Intersezioni tra scienze e mondo dell'arte;

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

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

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

Le immagini d'apertura ai singoli articoli - coperte da copyright - che appaiono in questo numero, sono di FRANCESCO D'ISA, Direttore de "L'Indiscreto", saggista e artista visivo, cui va il nostro ringraziamento (www.gizart.com/artworks.html)

In rete, dicembre 2021

La Redazione di [S&F_](#)

S&F_n. 26_2021

INDICE

- 1 Introduzione
- 4 Indice

Dossier

- 7 *Ciò che è morto non muoia mai (?)*. Rimozione e risignificazione della morte nel contemporaneo
- 10 Frédéric Neyrat [Delio Salottolo] *Che fare delle pulsioni di morte? Ecologia, Fascismo e Soggettività*
- 23 Delio Salottolo *Pornografia della catastrofe. Morte individuale e morte collettiva nell'era dell'Antropocene*
- 48 Francesca Minerva *Etica della Crioconservazione*
- 66 Lorenzo De Stefano *Solo una catastrofe ci potrà salvare. L'essere per la morte nell'epoca della crisi ecologica*
- 87 Giulia Bergamaschi *Al di là della medicalizzazione: cosa resta del dolore*
- 98 Alfonso Lombardi *Ricollocare la morte. Alcuni approcci psicoanalitici*
- 108 Vincenzo Costa [Mario Cosenza] *Società a morte zero e legittimità sociale. Spunti tra pensiero, tecnica e democrazia a-venire*

Storia

- 123 Riccardo Tarantino *Creativity by coping. Imitating life as a work of imagination*

Antropologie

- 135 Fabiana Gambardella *Busso alla porta della pietra: a proposito di domande senza risposta*

Etiche

- 150 Paolo Missiroli *Il discorso prometeico sull'Antropocene e i suoi limiti*

Linguaggi

- 162 Ivana Porpora *Desiderio e godimento tra morte e lutto in Jacques Lacan*



Alterazioni

- 177 Francesco Piccardi *The theoretical strenghts of Charles Darwin's argument in the Origin of Species*

Arte

- 198 Danilo Serra *The border between man and animal: on Heidegger's interpretation of Rilke's eight elegy*

Recensioni&Reports

recensioni

- 215 Telmo Pievani, *Homo Sapiens e altre catastrofi. Per un'archeologia della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2018 (Ettore Maiorana)
- 222 Blaise Pascal, M.V. Romeo (a cura di), *Opere complete. Prima traduzione italiana*, Bompiani, Milano 2020 (Francesco Pio Leonardi)
- 228 Étienne Klein, *Filosofica*, A. Migliori (a cura di), Carocci, Roma 2020 (Giovanni Alberto Biuso)

- 233 Giovanni Alberto Biuso, *Animalia*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2020**
(Stefano Palumbo)
- 238 Telmo Pievani, *Finitudine. Un romanzo filosofico su fragilità e libertà*, Raffaello Cortina, Milano 2020**
(Giovanni Altadonna)
- 247 Byung-chul Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021**
(Ivana Porpora)

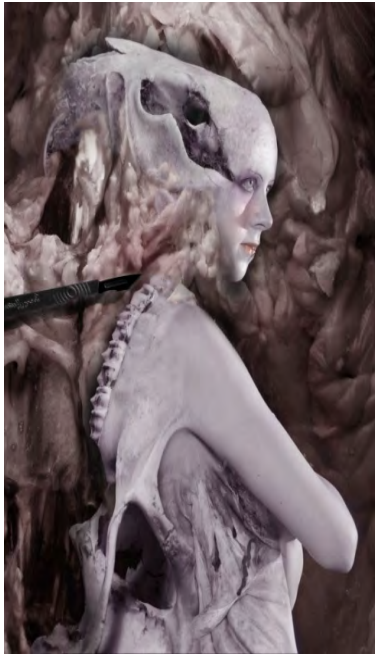
S&F_n. 26_2021



DOSSIER

CIO' CHE È MORTO NON MUOIA MAI (?).

RIMOZIONE E RISIGNIFICAZIONE DELLA MORTE NEL CONTEMPORANEO



ABSTRACT: WHAT IS DEAD MAY NEVER DIE (?). REMOVAL AND RE-SIGNIFICATION OF DEATH IN THE CONTEMPORARY WORLD

What Is Dead May Never Die, the motto of the House of Greyjoy in "Game of Thrones", takes us back to a time when death did not represent the dissolution of human existence, but the fulfillment of a destiny. At least, ritualized and celebrated, it implied the promise of remembrance and allowed one's placement within a collective narrative. The same cannot be said of today's conception of death, no longer considered within a community dimension, but increasingly individualized. Its rites of passage, whether secular or religious, are increasingly stripped of sacredness. Death, today, does not represent, in common feeling, a completion, but only the end. The purpose of this Issue is to investigate the multiple philosophical, ethical and anthropological paths within which the theme of death is addressed.

What Is Dead May Never Die, il motto della casata dei Greyjoy in "Game of Thrones", ci riporta a un'epoca in cui la morte non rappresentava la dissoluzione

dell'esistenza umana, ma il compimento di un destino o, se non altro, ritualizzata e celebrata, implicava la promessa del ricordo e permetteva la collocazione all'interno di una narrazione collettiva. Non si può dire lo stesso della concezione odierna della morte, non più considerata all'interno di una dimensione comunitaria, ma sempre più individualizzata, i cui riti di passaggio, laici o religiosi che siano, sono sempre più spogliati di sacralità. La morte, oggi, non rappresenta, nel sentire comune, un compimento, ma solo la *fine*.

Scopo del Dossier è indagare i percorsi, filosofici, etici e antropologici, entro i quali il tema della morte viene affrontato. Queste alcune delle traiettorie a partire dalle quali il tema verrà esaminato:

- Il peculiare processo di civilizzazione occidentale, attivatosi a partire dalla fine del Medioevo e la cui marcia caratterizza la cosiddetta Modernità, ha portato a una sorta di rimozione

della morte e alla *solitudine del morente*¹: la tabuizzazione della morte passa attraverso un movimento che da una scena pubblica – la morte come momento comunitario e collettivo – conduce a un dramma privato². Per la Modernità, dunque, che legge sé stessa e il proprio sviluppo nei termini di un dominio umano crescente sui processi naturali, la morte rappresenta un elemento di criticità da addomesticare e controllare attraverso dispositivi plurimi e diversificati.

- La profonda *algofobia* contemporanea³, il tentativo cioè di rimuovere il dolore e la vulnerabilità, in ultima istanza, associati alla morte, ha condotto al paradossale rovescio per cui, in una società nella quale la vita va a tutti i costi preservata e riconosciuta – innalzata com'è a valore supremo – centrale è la *produzione* di “vite di scarto”⁴. Una società che espunge dolore, fragilità e morte, mettendo al centro l'imperativo del godimento e l'immagine di corpi che *possono tutto*, produce infatti incessantemente corpi considerati senza valore, che *non possono nulla*.
- La rapida evoluzione delle tecnologie biomediche e digitali che hanno determinato una ripermimetrazione delle categorie di vita e morte spinge a una riflessione strutturata intorno alle *nuove* modalità del morire. Alle classiche questioni del fine vita, nelle varie declinazioni del suicidio assistito, dell'eutanasia, delle Dichiarazioni Anticipate di Trattamento, si aggiungono nuovi scenari dischiusi dall'impiego delle biotecnologie per il potenziamento umano che, tra le altre cose, si propongono l'obiettivo di ritardare la morte⁵ o, in alcuni casi, consentire

¹ Cfr. N. Elias, *La solitudine del morente* (1982, 1985), tr. it. Il Mulino, Bologna 2019.

² Cfr. P. Ariès, *Storia della morte in Occidente* (1975), tr. it. BUR, Milano 2019.

³ Cfr. B.-C. Han, *La società senza dolore* (2020), tr. it. Einaudi, Torino 2021.

⁴ Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2007.

⁵ A tal proposito, è opportuno qui richiamare l'ampia letteratura che, a partire dagli anni 2000, si è sviluppata intorno al tema dell'immortalismo, soprattutto all'interno dei cosiddetti *human enhancement studies* (cfr. A. De Grey, *La fine*

a *sapiens* di raggiungere una qualche forma di *immortalità* (l'era del *death free*, il tema del *mind uploading*, il *transumanesimo*)⁶.

Morte come limite alla perfezione e al perfezionamento umano, nuove tecnologie volte a rallentare i processi che sottendono la morte e meccanismi sociali di rimozione e addomesticamento della morte, del dolore e della vulnerabilità. In un'epoca attraversata da profondi cambiamenti di carattere culturale, sociale, simbolico, il tema della morte è tornato profondamente attuale. La sintomatologia di questo ritorno sarà al centro degli approfondimenti proposti nel presente Dossier.

P.A., D.S., L.L.S, V.C.

dell'invecchiamento. Come la scienza potrà esaudire il sogno dell'eterna giovinezza (2007), tr. it. D Editore, Roma 2016; F. Minerva, *The Ethics of Cryonics. Is it immoral to be immortal?*, Springer 2018). In chiave critica, il tema dell'immortalismo è stato esaminato da B. Williams, *The Makropulos case: Reflections on the tedium of immortality*, in B. Williams (Ed.), *Problems of the self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973 e nel volume di D. Benatar, *La difficile condizione umana. Una guida disincantata alle maggiori domande esistenziali* (2017), tr. it. Giannini Editore, Napoli 2020.

⁶ In tale ambito, da alcuni anni stanno assumendo particolare rilevanza i cosiddetti *death studies*, nei quali si mettono a fuoco le trasformazioni che la "morte" sta subendo anche a causa della sempre più pervasiva presenza delle tecnologie digitali (cfr. D. Sisto, *Ricordati di me. La rivoluzione digitale tra memoria e oblio*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, e Id., *La morte si fa social*, Bollati Boringhieri, Torino 2018).

FRÉDÉRIC NEYRAT

CHE FARE DELLE PULSIONI DI MORTE?

ECOLOGIA, FASCISMO E SOGGETTIVITÀ¹

1. Introduzione 2. L'inconscio ecologico dei geo-poteri
3. Funzione fascista 4. Formazioni soggettive corazzate e tecnologie di comunicazione
5. Esistenze avventurose per eccezioni viventi
6. Pulsioni di morte al servizio della liberazione degli spiriti

ABSTRACT: WHAT TO DO WITH DEATH DRIVES? ECOLOGY, FASCISM AND SUBJECTIVITY

In this article I argue that we are undergoing an unprecedented unleashing of death drives on three levels simultaneously: 1) There is the release of death drives at the level of global ecology (climate change, the general ecocide; 2) There are the death drives at work on the political level, which must be understood as fascist function; 3) And finally the death drives that, through communication technologies and social networks give rise to what I call armored subjectivity, that is to say subjects whose mental life has been immunized against the encounter with otherness. Hence the questions that my article strives to answer: are we living through the coronation of the death drives? If so, how might we divert them from their destructiveness? How might we oppose the power of ecological, political and psychic death? To oppose to the subjectivities that armor themselves, the fascism that organizes these subjects, and to the geo-power that feeds them with energy, I propose adventurous forms of existence for which life cannot be reduced to a program of conservation.



1. Introduzione

Quando Sigmund Freud ha avanzato un secolo fa l'ipotesi dell'esistenza delle pulsioni di morte, con la pubblicazione nel 1920 di *Al di là del principio di piacere*², le contestazioni furono virulente – come se il corpo intellettuale e sociale si fosse ribellato a una forma di violazione dell'immagine che si faceva di sé. Ipotesizzare che la morte possa venire dall'interno della soggettività, e che possa essere desiderata a volte anche all'insaputa del soggetto, sia esso individuale o collettivo, non significava in realtà privare l'umanità di una delle sue credenze fondamentali, cioè la ferma convinzione del suo amore per la vita? Non è forse la vita ciò che cerchiamo di proteggere,

¹ Questo testo è stato inizialmente pubblicato in spagnolo nel numero 48 della rivista *La Maleta de Portbou* (Barcelone, settembre-octobre 2021), e sviluppato poi per questo numero della rivista S&F_scienzaefilosofia.it.

² S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Éditions Points, Paris 2014.

prolungare – fino al punto di sognare di essere immortali, sfuggendo a tutti i virus, compreso quel virus senza vaccino che è la morte? La tesi che porto avanti è che la nostra epoca sta subendo uno scatenamento senza precedenti delle pulsioni di morte, come se queste pulsioni fossero diventate onnipresenti, infiltrandosi in tutta la realtà, strutturando le tecnologie, ventriloquizzando il discorso politico, traboccando da tutti i quadri sociali e psichici. Questo scatenamento si produce simultaneamente su tre livelli:

- 1) C'è la liberazione delle pulsioni di morte a livello dell'ecologia globale, quelle che strutturano i cambiamenti climatici e portano all'ecocidio generale: queste pulsioni di morte costituiscono la dimensione inconfessabile dei *geo-poteri* che lavorano al servizio del capitalismo, il loro inconscio ecologico³;
- 2) Ci sono le pulsioni di morte all'opera sul piano politico, sia che vengano portate avanti in nome del nazionalismo, del populismo dell'estrema destra, o dell'agenda neoliberale. Cercherò di mostrare in questo saggio che queste pulsioni di morte devono essere comprese a partire da una *funzione fascista*;
- 3) E infine le pulsioni di morte che, attraverso le tecnologie della comunicazione e le reti sociali, agiscono contro la soggettività stessa e danno luogo a *formazioni di soggettività corazzate*: soggetti la cui vita dello spirito è stata limitata.

Stiamo vivendo la consacrazione delle pulsioni di morte? Come possiamo detronizzarle, distoglierle dalla loro distruttività? In questo intervento, propongo di opporre alle formazioni soggettive corazzate, al fascismo che le organizza e al geo-potere che le alimenta di energia, *forme avventurose di esistenza* per le quali la vita non può essere ridotta a un programma di conservazione, ma è definita dagli incontri, sempre eccezionali, con l'ignoto.

³ Cfr. E.R. Johnson, *On The Political Unconscious Of The Anthropocene: Frédéric Neyrat*, interviewed by Elizabeth Johnson, in «Society and Space», 20 mars 2014.

2. *L'inconscio ecologico dei geo-poteri*

Iniziamo con l'analisi del livello ecologico. L'Antropocene potrebbe essere definito come la capacità delle società più ricche di modificare profondamente la Terra, dal suo sottosuolo fino alla sua atmosfera: l'Antropocene si basa su geo-poteri, che – dall'industria petrolifera alle istituzioni neoliberali – alimentano la macchina capitalista⁴. Insistere su questa capacità *produttiva*, estrattivista e trasformativa, significa vedere il cambiamento climatico, l'estinzione delle specie, l'acidificazione degli oceani, la deforestazione, l'inquinamento, etc., come *effetti* – effetti negativi del “progresso”, dell'economia predatoria, dell'antropizzazione degli ambienti, etc.

Ma questa visione è insufficiente; è addirittura necessario invertirla per rivelare un'“altra scena” (per riprendere l'espressione freudiana), un inconscio ecologico: la produzione nasconde una *distruzione*, e l'effetto nasconde una *causa*. Per aiutarci a comprendere questa inversione, pensiamo al modo in cui Paul Virilio, nel suo libro *L'accident originel*, ha analizzato la tecnologia moderna: «Inventare la nave a vela o a vapore è *inventare il naufragio*. Inventare il treno è *inventare l'incidente ferroviario* del deragliamento. Inventare l'automobile domestica è produrre *il tamponamento a catena* sull'autostrada», etc. Virilio spiega che «CIÒ CHE ACCADE», letteralmente l'accidente (*accidens*), «è una specie di analisi, una tecno-analisi di CIÒ CHE È al di sotto (*substare*) di ogni sapere»⁵. Ciò che i presunti “accidenti” dell'Antropocene rivelano è un odio sostanziale per la natura terrestre, un desiderio di distruggerla, di sostituirla con qualcosa di artificiale, di digitalizzarla a morte. Di questo tipo è il

⁴ Cfr. E.A. Povinelli, *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, Durham 2016 e B. Dillet, *Geopower. A Strato-Analysis of the Anthropocene*, in «La Deleuziana», 4, 2016.

⁵ P. Virilio, *L'accident originel*, Galilée, Paris 2005, pp. 27-29. Le traduzioni sono nostre [N. d. T.].

desiderio inconscio dell'Antropocene: un ecocidio; la messa a morte di Gaia.

Non voglio tuttavia sminuire la questione economica. L'estrattivismo è un'operazione che consiste nel fornire le materie prime del capitalismo; ma le mediazioni tecnologiche all'opera in questa operazione capitalista rivelano un inconscio desiderio di morte: l'ambiente non rappresenta forse il promemoria della nostra finitudine ecologica, e quindi della nostra mortalità? Liberare la Terra dai suoi alberi e dai suoi oceani sarebbe allora cercare di liberarci della nostra condizione di esseri viventi. Uccidere Gaia, realizzare un eco-matricidio, è l'obiettivo segreto che i geo-poteri realizzano in nome del patriarcato, che costituisce la faccia a-naturalista del capitalismo.

3. Funzione fascista

A volte è difficile dire "capitalismo", o "patriarcato", tanto questi termini girano all'infinito intorno a linguaggi che vi si oppongono. Eppure, se si cerca di identificare la distruttività all'opera sul piano politico, questi termini si impongono, e se si cerca di visualizzare cosa significa "patriarcato", si vedrà: uomini, uomini al potere, uomini senza scrupoli, "senza vergogna" come direbbe Bernard Stiegler, uomini che mentono, che imprigionano, che uccidono - Lukashenko, Bolsonaro, Modi, Netanyahu, etc., la lista è senza fine e si riproduce, tranne che per i nomi, come per una sorta di fallo-riproduzione omogenea alla riproduzione del capitale.

Questi uomini incarnano una messa a morte della democrazia, una messa a morte che oggi si sta generalizzando in tutto il mondo. Potrei certamente, come altri, riprendere le parole di Jean-Paul Sartre: "elezioni, trappole per idioti". Ma aver vissuto negli Stati Uniti mi ha mostrato come le forze reazionarie possano lavorare, senza nemmeno nascondersi, per impedire l'espressione democratica limitandola con tutti i mezzi possibili (mettere il giorno del voto

in piena settimana lavorativa, limitare il numero di seggi dove poter votare, intimidire con le armi, etc.)⁶. In alcune circostanze, come nelle elezioni americane del 2020, ciò che conta ancora più della persona per cui si vota a favore o contro è l'atto stesso del voto, compiuto contro coloro che cercano di renderlo impossibile. Al di là del caso degli Stati Uniti, mi sembra che si stia sviluppando oggi, in forme diverse e in quasi tutti i paesi, ciò che intendo chiamare una *funzione fascista*. Con questa espressione non intendo identificare il fascismo storico, mussoliniano o meno, ma una modalità psico-politica – un “fascismo primitivo ed eterno” (Umberto Eco)⁷ che sarebbe identificabile non tanto per qualche caratteristica quanto per un modo di rapportarsi a questioni politiche fondamentali – che in un certo senso ha preceduto il fascismo storico e può ancora incarnarsi, in maniera parziale o massiva, nei regimi politici contemporanei:

1) Il fascismo può effettivamente assumere una forma statale, diventare un regime politico a tutti gli effetti: uno Stato concepito e generato come fascista, cioè con un presunto leader carismatico, che concentra la sovranità (la propria e quella della “natura” o della razza come nel nazismo) e che fa affidamento sull'esercito e sulle milizie che, in suo nome, fanno regnare la paura – non si ha fascismo senza l'instaurazione di un ordine di caos permanente, l'insicurezza psichica, l'impossibilità di condurre un'esistenza piena⁸. Un tale Stato può arruolare un programma neoliberale, come nel caso del regime di Pinochet e dei suoi Chicago Boys⁹, ma ha una sua logica propria, e non può essere

⁶ Cfr. F. Neyrat, *U.S.A.: fascisme ou abolition*, in «Terrestres», 20 octobre 2020.

⁷ U. Eco, *Reconnaître Le fascisme*, Grasset, Paris 2017.

⁸ Questa definizione introduttiva deve molto alle discussioni che si svolgono nel gruppo FI (*Groupe Fascisme et Inconscient*), che conta sette membri dal gennaio 2021. Non approfondirò qui l'analisi del fascismo, il narcisismo del leader, la “psicologia della folla”, etc.

⁹ Formato da interviste, il documentario *Chicago Boys* (Carola Fuentes et Rafael Valdeavellano, 2015) mostra bene la contingenza che ha portato al potere in Cile il programma neoliberista.

ridotto a questioni economiche: la sua politica è orientata da un'idea infra-politica della comunità "pura" (si fa riferimento qui alle analisi di Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe¹⁰);

2) Ma il fascismo dal punto di vista funzionale e simbolico può ugualmente costituire una forza distinta dallo Stato in quanto tale, poiché la sua "struttura psicologica" (per riprendere la formula di Bataille) può informare gruppi, individui o istituzioni¹¹. Si potrebbe pensare alle figure del "liberalismo autoritario", facendo dell'economia neoliberale il principio sovrano che esige istituzioni autoritarie per essere realizzato¹². La Francia sotto la presidenza di Macron illustra questa situazione: un classico programma neoliberale (deregolamentazione, eliminazione degli organi amministrativi, riforma delle pensioni, etc.) sostenuto da una polizia che, da quando Macron è salito al potere, è passata da una polizia di contenimento (prevenire la violenza) a una polizia di intervento (prevenire le manifestazioni), un cambiamento che ha portato a un notevole aumento delle violenze poliziesche. Se non limitata dallo Stato stesso, la polizia sovrana può diventare il fermento di una fascistizzazione della vita sociale. A questo proposito, notiamo l'importanza dell'evento del 19 maggio 2021, quel giorno d'infamia, quando i poliziotti francesi hanno manifestato davanti all'Assemblea Nazionale, contro l'istituzione giudiziaria, con la presenza del Ministro dell'Interno, del leader del Partito Socialista, del Partito Comunista e del partito Europe Ecologie-Les Verts;

3) Mi sembra che in entrambi i casi si riveli una funzione fascista della politica, un modo di attaccare le radici di ciò di cui la politica può talvolta essere il nome: *la funzione fascista è la traduzione politica della volontà di estirpare ogni energia,*

¹⁰ Cfr. per esempio J.-L. Nancy, P. Lacoue-Labarthe, *Le mythe nazi*, Éditions de l'Aube, Paris 1991.

¹¹ Cfr. G. Bataille, *La structure psychologique du fascisme* (1933), in Id., *Œuvres complètes*, t. 1, Gallimard, Paris 1970.

¹² Cf. G. Chamayou, *La société ingouvernable: Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La Fabrique éditions, Paris 2018.

desiderio, sogno, e organizzazione di liberazione. Non è certo un caso che il testo di Georges Bataille sulla struttura psicologica del fascismo si concluda con l'opposizione tra «le forme imperative radicali» e «la sovversione profonda che continua a perseguire l'emancipazione delle vite umane», un'opposizione che supera, ci dice Bataille, quella del fascismo e del comunismo – cioè, supera le forme storiche, quelle di allora, del fascismo e del comunismo¹³. Il fascismo cerca di abolire l'impulso alla sovversione, l'impulso che innerva l'emancipazione di cui il comunismo è un nome.

Le nozioni di autorità o autoritarismo, e persino di militarismo, non riescono a cogliere l'essenza della funzione fascista: l'obiettivo fascista non è solo quello di imporre un programma economico o altro, ma di distruggere alla radice i sogni e le speranze di società alternative, di mettere a morte le forme di vita che portano questi sogni, di imprigionare non quelle e quelli che infrangono la legge ma quelle e quelli che incarnano la fine di quella legge, in nome dell'amore, della vita libera e intensa, della felicità che è negata dallo sfruttamento delle forze vive della Terra. Da qui il sadismo proprio del fascismo, che Bataille o Pasolini hanno saputo identificare, essendo questo sadismo il plusvalore di godimento concesso dalla distruzione del sogno di libertà. È questa funzione fascista che i governi, democratici o no, utilizzano in modo più o meno massivo secondo il loro programma politico, e che oggi si diffonde in quelle che chiamo le *formazioni soggettive corazzate*.

4. Formazioni soggettive corazzate e tecnologie di comunicazione

Fascismi e geo-poteri non sono nozioni generali e vuote, presuppongono soggetti che li portano, li producono e li riproducono, e li fanno evolvere. Lavorando sulla questione del fascismo e scoprendo l'opera di Wilhelm Reich, quello strano e

¹³ G. Bataille, *op. cit.*, p. 371. La traduzione è nostra [N. d. T.].

magnifico pensatore che si può seguire solo tradendolo (reinterprestandolo), mi sono sempre più interessato alla sua analisi psichica e libidinale, che fa del fascismo l'organizzazione politica di un certo tipo di soggettività, identificabile con la sua «corazza caratteriale», cioè il blocco delle «eccitazioni emotive, che si traduce nella rigidità del corpo, la mancanza di contatto emotivo, il “torpore”»¹⁴.

Le analisi di Reich riguardavano certamente la questione dell'organizzazione politica, e ci aiutano a capire il sadismo fascista, che esercita la sua distruttività su uno sfondo di mancanza di empatia, tanto è anestetizzata la sua soggettività; ma io mi sono chiesto se le sue analisi non possano anche descrivere un certo tipo di soggettività contemporanea che ha come supporto fondamentale le tecnologie della comunicazione. Penso innanzitutto a quella che la psicologa nordamericana Jean M. Twenge chiama la iGen, la prima generazione che passa tutta l'adolescenza con gli smartphone, ed è caratterizzata da alti tassi di depressione e da una assai pronunciata tendenza al suicidio: le cosiddette “reti sociali” producono desocializzazione, solitudine, meno tempo trascorso con gli amici, meno sonno, meno appuntamenti e meno sessualità. Anche meno memoria: Snapchat, un'applicazione che un tempo era popolare tra gli adolescenti, permette di inviare foto che possono scomparire dopo pochi secondi¹⁵. Una tale desocializzazione non può che portare a una forma di desoggettivazione, cioè una forma paradossale in cui il soggetto – con mobilità ridotta, agli arresti domiciliari, tagliato fuori dal “contatto emotivo”, dall'incertezza delle relazioni umane, dall'avventura del sesso e dell'alterità – diventa un *soggetto de-soggettivato*, cioè una persona la cui vita psichica è danneggiata.

¹⁴ W. Reich, *La psychologie de masse du fascisme* (1933), Payot, Paris 2001, p. 25. La traduzione è nostra [N. d. T.].

¹⁵ J.M. Twenge, *Génération Internet*, Mardaga, Paris 2018.

Questo potere annichilente delle tecnologie della comunicazione, questo sradicamento della vita psichica a favore del movimento dello scambio di *dati* – come se la circolazione incessante di dati senza passato né futuro avesse sostituito la vita psichica – colpisce non solo gli iGen, ma tutti gli utenti di internet. Con la pandemia iniziata nel 2020, c'è sempre più gente terrorizzata dal contatto, che ha la fobia dell'altro, la fobia dell'ambiente ridotto a portatore-trasmettitore di virus, la fobia della Terra intera portatrice di cambiamenti climatici. È in questo clima deleterio che appaiono forme di soggettività folli, o piuttosto in preda al panico, che si costituiscono in reti chiuse di scambio, tagliandosi fuori da qualsiasi realtà diversa dalla propria e da qualsiasi rapporto con il mondo – da qualsiasi possibilità di essere contraddetti. Si pensi, naturalmente, al modo in cui il movimento cospirativo di estrema destra QAnon si forma attraverso le reti sociali alla maniera di un gioco multiplatforma, di un tipo di gioco a realtà alternata (*alternate reality game*)¹⁶ – qui si intrecciano il fascismo e le tecnologie la cui forma egemonica di comunicazione consiste nel creare realtà parallele, multiversi virtuali che si scaricano talvolta in attualizzazioni violente:

1) Nel caso fascista, questa scarica avviene come attacco razzista, suprematista, o come tentativo di colpo di stato (come il 6 gennaio 2021 negli Stati Uniti). Il concetto di formazioni soggettive corazzate trova qui la sua più terribile realtà: è perché internet favorisce la “corazza caratteriale” che, come aveva ben visto Reich, gli individui possono essere sufficientemente insensibili da trasformarsi in divisioni corazzate (*armored division*), in unità militari pronte a uccidere coloro che poi non saranno nemmeno percepiti come alter-ego;

2) Nel caso della generazione iGen, il passaggio all'atto rientra piuttosto nel suicidio – non sadismo, ma un rivolgere le pulsioni

¹⁶ Cfr. C. Thompson, *QAnon Is Like a Game - a Most Dangerous Game*, in «Wired», 22 september 2020.

di morte contro il soggetto. La formazione soggettiva corazzata si rivela allora una struttura precaria, poiché il processo di de-soggettivazione permette comunque al soggetto di tornare alla sua soggettività sofferente. Forse perché in questo mondo in cui la Terra sta morendo in ogni giardino, ogni lago e ogni mare, l'energia da consumare per mantenere una bolla virtuale scissa dalla realtà è notevole: sembra che - dovremmo dire per fortuna? - lo spettro della felicità e della verità negata continui a infestare i corridoi della soggettività desertificata. Mettersi all'ascolto di questo spettro si rivela dunque vitale, e dare voce alla domanda di giustizia non soddisfatta un'esigenza sia artistica che filosofica.

5. Esistenze avventurose per eccezioni viventi

Come possiamo uscire da questa situazione infernale, dove la tecnologia de-soggettivizzante, la funzione fascista e il geopolitico ecocida si incontrano e si rafforzano a vicenda? Dobbiamo trovare un modo per opporre le pulsioni di vita alle pulsioni di morte? Non credo che questa sia la soluzione.

Per tornare a Freud, e senza dubbio dovremo tornare con attenzione ai suoi testi se vogliamo salvare la soggettività dal suo annientamento, ricordiamo innanzitutto che Freud non oppone, come si dice troppo spesso, Eros e Thanatos - bisogna notare d'altronde che il nome Thanatos non appare mai in *Al di là del principio di piacere*. In effetti, le pulsioni di morte sono plurali e innominabili, e non sono simmetriche alle pulsioni di vita: la metapsicologia freudiana delle pulsioni non porta né a un dualismo rigido né a un monismo puro, ma a un'unità fratturata, un'immanenza lacerata, dove *la legge generale è quella delle pulsioni di morte*, mentre *le pulsioni di vita rappresentano l'eccezione*. Tutto parte dall'"inanimato" e vi ritorna, come spiega Freud in *Al di là del principio di piacere*; ma, nel frattempo, tra due morti, tra due assenze di vita, l'universo è come disgiunto da se stesso dagli

impulsi di vita che lo spingono lontano dalla morte¹⁷. Non si tratterà quindi, in una prospettiva freudiana, di opporsi alla morte a partire da un vitalismo, cioè da un principio ontologico che afferma la vitalità permanente e universale dell'essere, ma da un desiderio dell'eccezionale, da una promozione dell'inedito.

Questo punto mi sembra particolarmente importante in un'epoca di disastri ecologici e di pandemie che sono una delle loro manifestazioni¹⁸. Si potrebbe infatti pensare che esigere la conservazione della vita, la sua protezione, e fare della sopravvivenza il valore supremo delle nostre società di fronte al collasso ecologico finale, sia giustificato: non è forse questa una lotta per la vita e contro le pulsioni di morte? Tuttavia, il fatto che l'attesa della Grande Sera Rivoluzionaria abbia lasciato il posto all'attesa della Grande Notte del collasso ambientale non mi sembra costituire un progresso politico e psicologico, e potrebbe anche accentuare la formazione in maniera corazzata dei soggetti contemporanei: se infatti regna solo la paura del collasso a venire, se la Terra diventa solo una fonte di terrore, non è questo un invito a proteggersi ancora di più, a sprofondare ancora di più negli universi paralleli di internet e nella sua tendenza a far proliferare la negazione della realtà? Questo non favorisce i regimi autoritari che vogliono "salvarci"? Non si sta preparando l'insediamento di fascismi verdi?

Sia ben chiaro, non si tratta in nessun modo di minimizzare l'estinzione in corso, ma di comprendere che aggiungere paura in un mondo dove la paura abbonda è inutile, controproducente, e può solo alimentare i poteri della morte, soffiando sul fuoco delle pulsioni di morte. Personalmente, ho persino spesso la sensazione che sia comunque troppo tardi, che sappiamo già che non c'è più niente da

¹⁷ Si potrebbe dire che le pulsioni di vita sono il *clinamen* che ci tiene lontani, per un certo tempo, dall'equilibrio termodinamico della morte.

¹⁸ P. Grandcolas, *Coronavirus: "L'origine de l'épidémie de Covid-19 est liée aux bouleversements que nous imposons à la biodiversité"*, in «Le Monde», 4 avril 2020.

fare e che dobbiamo elaborare il lutto del futuro; ma, curiosamente, non ne traggo alcun fatalismo: ne traggo l'idea che dobbiamo come mai prima affermare l'essenziale, come mai prima affermare la necessità di giustizia ora, di verità ora, di bellezza ora. Sensibilizzato dal destino dei popoli africani schiavizzati e dei popoli indigeni colonizzati nelle Americhe, ho imparato cosa significa avere già perso il proprio mondo, essere già dopo la fine del mondo – così che per alcuni popoli oggi, la vita è questa improbabile esistenza tra due estinzioni, due fini del mondo, quella del passato (schiavitù, deportazione dall'Africa, genocidio generato dalla colonizzazione) e quella del futuro (conflagrazione climatica, infertilità del suolo, etc).

Invece di scommettere sulla sopravvivenza in una comunità chiusa, scommettiamo sulla necessità di un presente più intenso, più esigente, soggettivamente e politicamente. Sostituiamo la paura con l'amore, con l'attrazione per ciò che è estraneo. Se siamo eccezioni viventi, se la Terra stessa è una scintilla nell'oscurità dell'universo, allora abbiamo il dovere di esistenze avventurose – sia sul piano amoroso che politico. Esistenze avventurose al posto di formazioni soggettive corazzate – il che si può fare solo riorientando le pulsioni di morte, non cercando invano di annullarle.

6. Pulsioni di morte al servizio della formazione di spiriti liberi

La sezione precedente non propone, ovviamente, un manuale per la riorganizzazione della società, ma insiste sulla questione cruciale della soggettività: per sfuggire al geo-potere, al fascismo e al controllo tecnologico, è necessario prendersi cura della vita psichica. Questo significa saper diventare uno spirito libero. Una mente capace di smarcarsi dall'egemonia della comunicazione, di non corazzarsi con protezioni che impediscono alla vita di avventurarsi verso il suo desiderio. Ma questo non sarà possibile senza l'aiuto delle pulsioni di morte. Ciò significa che il problema non è cercare

di sbarazzarsi delle pulsioni di morte, ma riconoscerle e sottrarle dalle mani dei poteri della distruzione ecologica, politica e tecnologica.

Una tale sottrazione comporterebbe la limitazione del potere delle industrie estrattiviste, l'invenzione di Costituzioni che non diano pieni poteri all'esecutivo e l'assoggettamento dei giganti del web a principi etici e democratici. Si vede immediatamente che questi tre imperativi non sono a portata di mano... Ma per arrivarci, possiamo fin da ora servirci delle pulsioni di morte per scolpire la nostra soggettività, da soli e in comunità, attraverso pratiche politiche e artistiche e la conoscenza condivisa del mondo. Perché le pulsioni di morte sono anche ciò che ci permette di forgiare astrazioni e simboli – come diceva lo psicoanalista Jacques Lacan «il simbolo si manifesta innanzitutto come uccisione della cosa, e questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio»¹⁹. Le pulsioni di morte sono infatti in gioco nella creazione di istanze linguistiche che ci permettono di nominare, invocare, evocare, metaforizzare, senza rendere materialmente presente ciò di cui si parla: posso dire “spettro”, “spirito” e “materia vivente”, senza vedere o sentire immediatamente ciò che questi termini cercano di designare. Le pulsioni di morte possono così essere messe al servizio della vita dello spirito, quella che si avventura verso ciò che è estraneo, quella che intuisce ciò che non c'è più o non c'è ancora, quella che immagina ciò che dovrebbe essere, quella che crea una libertà nel cuore stesso degli apparati di oppressione, riuscendo talvolta a sfuggirvi – e a smantellarli quando diviene necessario.

(Traduzione italiana di Delio Salottolo)

FRÉDÉRIC NEYRAT è professore associato presso il Dipartimento di Inglese dell'Università Winsconsin-Madison, dove ricopre anche una cattedra di Planetary Humanities

neyrat@wisc.edu

¹⁹ J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (1953), in Id., *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 319. La traduzione è nostra [N. d. T.].

DELIO SALOTTOLO

PORNOGRAFIA DELLA CATASTROFE.

MORTE INDIVIDUALE E MORTE COLLETTIVA NELL'ERA DELL'ANTROPOCENE

1. La morte e l'origine della cultura
2. La pornografia della morte e della catastrofe
3. L'esigenza di dominio e la quiete dell'estinzione
4. Il corpo e la macchina dinanzi alla catastrofe
5. Catastrofismo da illuminare
6. La morte, il collasso e l'impotenza



ABSTRACT: PORNOGRAPHY OF CATASTROPHE. INDIVIDUAL DEATH AND COLLECTIVE DEATH IN THE AGE OF THE ANTHROPOCENE

This article aims at analysing how a particular representation of (individual and collective) death is symptom of a particular organization of culture and symbolic representations. Starting from the reflections of Jankélévitch, Bauman and Gorer, I analyse the characteristics of what could be called "pornography of catastrophe", i.e. the condition of human being in the Anthropocene faced with the possibility of individual and collective death. The "deconstruction of mortality" and the "deconstruction of immortality" are at the basis of this "pornographic" imaginary, as well as the all-modern and postmodern impossibility of inserting death within the symbolic exchange of our culture (the reference is to Baudrillard). Thus, the pornography of catastrophe feeds in a contradictory way on a series of elements ranging from the need for domination to the quiet of extinction, from the Promethean delirium of a certain transhumanism to the eternal mechanicism/machinism in the representation of Nature (internal and external to the human). Catastrophe is "pornographic" - individualism of the specter and impossibility of symbolic and social elaboration - also from a strictly epistemological and ontological point of view, starting from the uncertainty and indeterminacy of "natural facts" within

non-linear systems, denoting a certain difficulty for human moral psychology to adapt to contradictory forms of temporality. Analysing some elements of the so-called *collapsologie*, death, collapse and impotence seem to be correlated with this "pornographic" attitude, so that reactivating the imagination, at this moment in *sapiens'* history, becomes an immediately ethical-political task.

Ciascuno è il primo a morire
E. Ionesco

Ce qui va tuer le capitalisme, c'est la géologie
Y. Cochet

1. La morte e l'origine della cultura

Il filosofo Vladimir Jankélévitch definisce puntualmente il «carattere sconcertante e persino vertiginoso della morte» a partire da quella che rappresenta la sua contraddizione fondamentale: «da una parte un mistero che ha dimensioni metaempiriche, vale a dire infinite, o meglio che non ha affatto dimensioni; e dall'altra un evento familiare che accade nell'ambito empirico e che a volte si compie sotto i nostri occhi»¹. Il "mistero" e l'orizzonte della morte, ragionando *more philosophico*, rappresentano uno dei modi – tra i più decisivi – mediante i quali si determina il posizionamento dei saperi all'interno della geografia di una cultura²: «la morte è il punto di tangenza del mistero metaempirico e del fenomeno naturale; il fenomeno letale è di competenza della scienza, ma il mistero soprannaturale della morte reclama i conforti della religione»³. Quando parliamo della morte, non possiamo fare a meno di interrogare la cultura all'interno della quale essa viene pensata (del resto, "funziona" così per tutte le espressioni naturali dell'umano, in quanto già-sempre integrate all'interno di una visione simbolica e culturale complessiva), ma è anche vero che il mistero e l'orizzonte della morte conducono a un ulteriore paradosso, perché «per me la mia morte è la fine di tutto, la fine totale e definitiva della mia esistenza personale e la fine dell'universo intero, la fine del mondo e la fine della storia»⁴, ma allo stesso tempo «la mia morte per l'universo non è una catastrofe così grande, ma solo un accadimento impercettibile e una sparizione irrilevante»⁵. Questo paradosso, nella sua semplicità e

¹ V. Jankélévitch, *La morte* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 2009, p. 33.

² Si tratta di una sorta di indicatore epistemologico. Come nota Zygmunt Bauman «la morte [...] non è la radice di tutto quello che esiste nella cultura; [...] la cultura rincorre quella permanenza e durevolezza che manca così atrocemente alla vita in quanto tale. Ma la morte (più esattamente la consapevolezza della mortalità) è la condizione ultima della creatività culturale in sé» (Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita* (1992), tr. it. il Mulino, Bologna 2012, p. 11).

³ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 36.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ *Ibid.*, pp. 48-49.

nella sua (quasi) ovvietà, sembra interrogare profondamente lo spirito del tempo dell'Antropocene: se all'espressione "la *mia* morte" sostituiamo "la *nostra* morte (come specie)", diviene ancora più angosciante sia la percezione della fine del mondo sia l'impercettibilità e l'irrilevanza dell'evento di estinzione di *sapiens*.

Il famoso detto di Epicuro – sia applicato a livello individuale sia ampliato a tutta la specie – non può mai essere davvero consolatorio, nonostante la sua logica ferrea, perché, come nota giustamente Zygmunt Bauman, su questo punto in linea con Vladimir Jankélévitch, la stessa esistenza della cultura è una continua contestazione di quel detto: se è vero che «la trascendenza è ciò di cui tratta la cultura quando tutto il resto è detto e fatto», e se «la cultura concerne l'allargamento dei confini temporali e spaziali dell'essere, e il suo obiettivo è smantellarli completamente»⁶, diviene allora chiaro come le "prime" attività culturali si sviluppino a partire da una riflessione sulla *sopravvivenza*, rinviare la morte e renderla contemporaneamente qualcosa di significativo, e sull'*immortalità*, negare alla morte il suo significato più angosciante, vale a dire l'annullamento, la nichilizzazione⁷. La mortalità e l'immortalità diventano, nelle culture umane, vere e proprie "strategie di vita" e, nella nostra contemporaneità, ai tempi di quello che viene chiamato Antropocene, a mescolarsi e a suscitare ambiguità sono due istanze: una tutta "moderna" e che riguarda la "decostruzione della mortalità" – l'idea che si muore sempre di qualcosa e che quel qualcosa, fino a un certo punto, può e deve essere evitato mediante un'attenzione esasperata, semplificando: antropocentrismo del dominio sulla natura ("interna" ed "esterna") e frustrazione nei confronti della morte come quell'elemento che non smette di sfuggire a questo dominio; una seconda tutta "postmoderna" e che riguarda la "decostruzione

⁶ Z. Bauman, *op. cit.*, p. 13.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 13-14.

dell'immortalità" - l'idea «di trasformare la vita in una rappresentazione quotidiana irrefrenabile della "mortalità" universale delle cose e della cancellazione della distinzione tra transitorio e duraturo»⁸, semplificando: narcisismo e solitudine, godimento del transitorio e negazione del futuro, elogio dell'attimo e della "scomparsa", una certa seduzione morbosa per la catastrofe. "Decostruzione della mortalità" e "decostruzione dell'immortalità" si incrociano perfettamente all'interno della nostra contemporaneità antropocenica, la quale vive in un vero e proprio stato di eccitazione nei confronti della catastrofe, laddove essa incrocia morte individuale e morte collettiva ed evoca una mescolanza di volontà catecontica di rinvio e di attesa messianica di realizzazione. La crisi ambientale da un lato (l'epoca dell'Antropocene) e dall'altro la crisi pandemica, sua prima espressione concreta e globale, testimoniano perfettamente quanto siano sempre in atto tali processi di decostruzione: con esplicito riferimento al noto studio di Geoffrey Gorer⁹, chiameremo *pornografia della catastrofe* la condizione antropocenica dinanzi al mistero metaempirico ed empirico della morte individuale e collettiva.

2. La pornografia della morte e della catastrofe

Il breve studio di Geoffrey Gorer ha stabilito una sorta di canone interpretativo per quanto concerne l'evoluzione della percezione della morte nella contemporaneità¹⁰. Quella che viene definita dal

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ G. Gorer, *The Pornography of Death*, in «Encounter», October 1955, pp. 49-52. La traduzione delle citazioni che seguiranno è nostra.

¹⁰ In un certo senso anche l'importante e profondo saggio di Norbert Elias sulla *solitudine del morente* ne è parzialmente debitore, cfr. N. Elias, *La solitudine del morente* (1982, 1985), tr. it. Il Mulino, Bologna 2019. Il sociologo tedesco, oltre a sottolineare l'evidente similitudine tra l'imbarazzo vittoriano nei confronti della sessualità e l'imbarazzo contemporaneo nei confronti della morte, definisce le caratteristiche che determinano la visione della morte nella nostra epoca: l'allungamento dell'aspettativa di vita e la naturalizzazione della morte; l'allontanamento conseguente del momento "finale"; la pacificazione interna delle società contemporanee; il grado elevato di individualizzazione.

sociologo inglese *pornografia della morte* ha a che vedere con una serie di trasformazioni nella percezione sociale di ciò che si determina come *osceno* e di ciò che si determina come *pornografico*. Mentre «l'oscenità [...] è un universale, un aspetto della vita sociale dell'uomo e della donna» in quanto «in ogni luogo e in ogni tempo esistono parole e azioni che, quando fuori posto, possono produrre turbamento, imbarazzo sociale e ilarità», la pornografia, come attività interdetta e volta alla produzione individuale di illusioni o allucinazioni, è molto più rara e in generale molto meno attestata: il motivo è che «mentre il piacere dell'oscenità è un fatto prevalentemente sociale, il piacere della pornografia è un fatto prevalentemente privato»¹¹. Il primo elemento, dunque, che caratterizza il “pornografico” è la sua dimensione decisamente individuale, ed è il medesimo elemento che caratterizza la *pruderie*, fenomeno concomitante e speculare. Quando «un qualche aspetto dell'esperienza umana è trattato come intrinsecamente vergognoso o ripugnante, a tal punto che non è possibile discuterlo o menzionarlo in pubblico», si verifica che «l'aspetto innominabile dell'esperienza tende allora a divenire oggetto di molte fantasie private, più o meno realistiche, fantasie cariche di piacevoli sensi di colpa o di piaceri colpevoli»¹². Se nell'età vittoriana i soggetti innominabili erano l'atto sessuale e la nascita e così si sviluppava la pornografia (mentre la morte non era soggetta a un regime di *invisibilizzazione* e dunque non era “pornografica”), a partire del ventesimo secolo si ha «un cambiamento di atteggiamento e di “visibilità”»¹³: le ragioni di questo cambiamento, per cui la morte diviene “invisibile” e innominabile, si troverebbe, secondo Gorer, in «una connessione tra il cambiamento di tabù e il cambiamento nelle credenze religiose» – al di là delle credenze professate in pubblico, una credenza effettiva in una vita futura *post mortem* è

¹¹ G. Gorer, *op. cit.*, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 50.

¹³ *Ibid.*, p. 51.

sempre più debole, per cui «la morte naturale e la decomposizione fisica sono diventati eventi troppo raccapriccianti da contemplare o discutere»¹⁴. La pornografia della morte funziona dunque in questo modo: la sanità pubblica e l'evoluzione della scienza e della pratica medica hanno reso la morte naturale un fenomeno quanto mai raro – si muore sempre e comunque a causa di qualcosa – e la stessa prassi ha quasi del tutto cancellato lo spettacolo della morte casalinga; «contemporaneamente, la morte violenta è cresciuta in un modo senza precedenti nella storia umana» e «mentre la morte naturale è sempre più soffocata dalla *pruderie*, la morte violenta ha giocato un ruolo sempre più importante nelle fantasie offerte dai mass media»¹⁵. L'elemento pornografico sorge dunque come surrogato della gratificazione: finché la morte non riacquisirà la sua visibilità, le immagini massmediatiche della morte e della decomposizione si moltiplicheranno e solletteranno sempre la *pruderie* contemporanea. In questo senso, il secondo elemento che caratterizza il “pornografico” è dunque la sua potenzialità di condurre a una gratificazione fantasmatica di ciò che non può essere nominato ed elaborato simbolicamente e socialmente.

Lavorando sul testo di Gorer, possiamo affermare che individualismo del fantasma e impossibilità di elaborazione simbolica e sociale sono le caratteristiche del “pornografico”, ed è in questo senso che possiamo parlare, ai tempi dell'Antropocene, di una *pornografia della catastrofe*, all'interno della quale si mescolano, in modo perturbante, morte individuale e morte collettiva – la percezione di una catastrofe a venire, pur essendo oggi una vera e propria rappresentazione collettiva, viene vissuta individualmente e non viene elaborata simbolicamente e socialmente, pur diffondendosi nel mainstream dell'industria culturale. Nella Modernità, quanto è accaduto per il corpo individuale, oggettivato e parcellizzato dal sapere medico, è avvenuto per il corpo collettivo: se è possibile

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

parlare di *biopolitica della catastrofe*¹⁶, lo è sicuramente in questo senso “pornografico” – la *pornografia della morte individuale* è il rovescio concomitante della biopolitica del corpo individuale, la *pornografia della catastrofe in quanto morte collettiva* è il rovescio della biopolitica del corpo collettivo.

Per quanto concerne, dunque, la percezione della catastrofe ai tempi dell’Antropocene possiamo affermare che essa assuma una caratteristica di attrazione estetica (e a tratti morbosa), proprio in concomitanza di un’assenza di presa in carico sociale della sua possibilità realmente esistente: il “pornografico” della rappresentazione massmediatica si accompagna alla *pruderie* delle scelte economico-politiche. Se la genealogia, intesa in senso nietzschiano e foucaultiano, si dà il compito di decostruire il senso comune imposto dalla storia dei concetti, mostrando l’urgenza e l’emergenza, come scontro in una politica della verità, di una problematizzazione, possiamo affermare che l’estetica della catastrofe (estetica nel duplice senso di “percezione” e “rappresentazione artistica”) ha una sua propria genealogia, che, come nota giustamente François Walter, nasce esattamente nell’epoca dell’Illuminismo, quando diviene «un modo per donare nuovamente un senso ai fenomeni della natura sempre più disincantati dalle certezze apparenti della scienza»¹⁷. La catastrofe diviene nella Modernità un attrattore perché permette di “incantare” nuovamente il mondo e di inserire la natura all’interno di una dinamica di senso “significativa” per l’esperienza esistenziale umana: la natura non è qualcosa di cui semplicemente possiamo disporre, grazie all’intelligenza tecnica e tecnologica, sfondo e scenografia per l’attore umano troppo umano, ma il suo ritorno in forma di catastrofe rappresenta esattamente il “ritorno del rimosso” che preme lungo il bordo “inferiore” della coscienza. La catastrofe

¹⁶ L’espressione è di Eva Horn. Cfr. E. Horn, *Biopolitica della catastrofe* (2011, 2012, 2013), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2021.

¹⁷ F. Walter, *Catastrophes. Une histoire culturelle XVI^e-XXI^e siècle*, Éditions du Seuil, Paris 2008, p. 171. Le traduzioni sono nostre.

attrae perché mostra la potenza della natura contro ogni forma di dominio tecnocratico, la (paradossale) libertà di ciò-che-è-natura contro ciò-che-è-cultura (e, in questo senso, “normato”) e diviene così oggetto di espressione artistica, raccontando in maniera perturbante (nel gioco tra familiarità e non-familiarità) le paure di una scientifizzazione della realtà e mostrando i limiti di ogni prometeismo¹⁸. L'estetica della catastrofe scava nelle contraddizioni moderne della rappresentazione della natura e della sua relazione con la cultura: dal punto di vista tecnocratico del capitalismo (prima nascente e poi avanzato), la natura è “determinismo” e materiale a disposizione mentre la cultura è “finalismo” e “disegno”, libertà di espressione e dominio; contemporaneamente, la natura è libertà e manifestazione di un “incanto” estetico che trascende i limiti del “determinismo”, mentre la cultura è normatività sociale e soffocante, assenza di libertà di espressione. L'estetica della catastrofe ha per certi versi un valore immediatamente “ecologico” nella misura in cui «la natura non è più soltanto un oggetto ma interferisce con il soggetto che osserva e agisce per inventare una nuova convivenza esistenziale con gli elementi della biosfera»¹⁹. Ma il valore ecologico della catastrofe rimane impigliato nella rappresentazione pornografica di essa, che lo privatizza e lo rende inattingibile simbolicamente e socialmente.

E così l'estetica della catastrofe, che non poteva che nascere nel momento in cui con l'Illuminismo si realizza, ampliandosi a tutte le rappresentazioni simboliche e culturali, il progetto della rivoluzione scientifica, racconta alla perfezione le contraddizioni della Modernità: un'idea di catastrofe *naturale*, così come un'idea di morte (individuale) *naturale* – in cui la Natura gioca il ruolo di un avversario/nemico dell'Umano –, non potevano che sorgere

¹⁸ Del resto il romanzo di Mary Shelley si intitola proprio *Frankenstein: or, The Modern Prometheus* ed è sicuramente uno dei vertici indiscussi di questa sensibilità nei confronti della catastrofe.

¹⁹ F. Walter, *op. cit.*, pp. 171-172.

all'interno di un modo di organizzare i saperi che parte dalla scissione Umano/Natura - l'incompiutezza di questo processo organizzativo dei saperi, così come la racconta Bruno Latour²⁰, accresce indubbiamente il suo fascino pornografico. "Morte individuale naturale" e "catastrofe naturale" si trovano relegate ai margini dell'impresa moderna e occidentale - allo stesso tempo, innominabili e sempre nominate: non rientrando più all'interno dello scambio simbolico delle società contemporanee, e rese estranee e incomprensibili, illeggibili e indomabili, rappresentano l'elemento che sempre sfugge e sempre ritorna della nostra cultura. Non è forse un caso che sfidare la morte e la catastrofe può essere sentito come l'unico atto vero e profondo di "libertà". L'unico atto non "biologico", non "funzionale", che è rimasto al vivente umano.

3. *L'esigenza di dominio e la quiete dell'estinzione*

Come nota giustamente Jean Baudrillard, «l'irreversibilità della morte, il suo carattere oggettivo e puntiforme, è un fatto scientifico moderno»: si tratta di un elemento peculiare della nostra cultura occidentale, nella misura in cui altre culture «affermano che la morte comincia prima della morte, che la vita continua dopo la vita, che è impossibile discriminare la vita dalla morte», la morte essendo una delle forme che assume lo scambio simbolico che è a fondamento dell'esperienza culturale umana; il vero problema è che «la nostra idea della morte è governata da un sistema di rappresentazione del tutto diverso: quello della macchina e del funzionamento»²¹. Rovescio speculare della speranza in un'anima immortale, trascendente e capace di elevarsi al di là dell'oggettività bruta, è la realtà di un corpo mortale come ricettacolo di malattia, sessualità e morte, un corpo mortale che non smette di vendicarsi dell'anima immortale mediante la sofferenza

²⁰ Il riferimento è ovviamente a B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), tr. it. elèuthera, Milano 2016.

²¹ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), tr. it. Feltrinelli, Milano 2007, p. 176.

e la cavalcata ineluttabile verso la fine. La stessa necessità moderna di una biopolitica nasce anche da questo presupposto: non basta governare le anime, mediante le manifestazioni di quello che Michel Foucault ha chiamato “potere pastorale”, ma, come lo stesso filosofo francese ha sottolineato, occorre organizzare i corpi in funzione della riproduzione di uno schema sociale votato alla massimizzazione e all’efficienza – il corpo deve funzionare meglio ed essere sempre più efficiente, se la nostra anima vuole domarne le devianze strutturali²². L’umano come allotropo empirico-trascendentale²³ – forma (in)compiuta di ogni cartesianesimo e di ogni Modernità – è il soggetto perfetto per la sottomissione ai regimi biopolitici e necropolitici, sia nelle relazioni politiche che nell’immaginario e nell’universo simbolico: noi umani, dimensione soggettiva della realtà, possiamo e *dobbiamo* dominare la natura interiore intesa come corpo naturale, dimensione oggettiva della realtà, così come noi umani possiamo e *dobbiamo* dominare la natura esteriore intesa come ambiente naturale – morte individuale naturale e catastrofe naturale non smettono di mettere in crisi questo dispositivo. L’Antropocene e la crisi ambientale rappresentano il ritorno del rimosso della morte collettiva – della morte con *significato* collettivo – e la catastrofe è pornografica anche per questo, perché da un lato permette una gratificazione intima, capace di eccedere i limiti della Modernità irrisolta, dall’altro rappresenta una forma di quiescenza e accondiscendenza al fluire del reale. Finché la catastrofe resta pornografica, non potrà mai essere davvero presa in carico come orizzonte di possibilità dell’avvenire, nessuna politica dell’immaginario, nessuna costruzione di racconti alternativi sarà possibile finché

²² Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005.

²³ Cfr. Id., *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. BUR, Milano 2004, in particolar modo pp. 327-368.

la catastrofe solleticherà la nostra *pruderie* privata. L'attrazione per la catastrofe, che può spingersi al desiderio dell'estinzione, rientra probabilmente, come fenomeno psicologico, all'interno di quelle pulsioni di morte che Sigmund Freud ha raccontato alla perfezione²⁴, all'interno di quell'immaginario che vede nella vita un'anomalia nei confronti della quiete che attende *tutte le cose* nella lente e inesorabile morte termica che raffredderà tutta la realtà. La vita è una forza neghentropica, ma naufragare nel dolce mare dell'entropia non smette di sedurre l'umano occidentale.

4. Il corpo e la macchina dinanzi alla catastrofe

Ma torniamo alla mitologia moderna della dimensione biologica dell'umano, torniamo all'allotropo empirico-trascendentale. La pornografia della catastrofe – sul versante dell'“incanto” della natura – produce la seduzione privata e non elaborata simbolicamente e socialmente nei confronti della morte collettiva e dell'estinzione, ma cosa “produce” invece all'interno del progetto tecnocratico di dominio della natura proprio del capitalismo? Se il corpo è una macchina biologica – e del resto ogni “meccanicismo”, come spiega alla perfezione Canguilhem, rappresenta quell'*atteggiamento* umano (troppo umano) volto alla costruzione di macchine non solo materiali ma anche di pensiero, per definire una distanza tra il sé e la propria appartenenza al movimento immanente della vita e delimitare una dimensione di controllo dell'esperienza e di *dominio* sulla realtà²⁵ –, se il corpo rappresenta qualcosa che trova una realtà seppur fantasmatica proprio nel momento in cui si scinde dal simbolico (non rientra più in quello che Baudrillard chiamerebbe “scambio simbolico”), allora si entra in una logica perfettamente binaria (e che apre *anche* alla “dialettica” di *pruderie*/pornografia). I passaggi logici di questo dispositivo,

²⁴ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio del piacere* (1920), in Id., *Psicanalisi e società*, tr. it. Newton Compton Editori, Roma 1969, pp. 113-183.

²⁵ Cfr. G. Canguilhem, *Aspetti del vitalismo*, in Id., *La conoscenza della vita* (1965), tr. it. Il Mulino, Bologna 1976, pp. 125-147.

mostrati nella loro forma più “estrema” e dunque più immediatamente comprensibili, sono i seguenti:

- a) “vita”, “malattia” e “morte” diventano interpretabili nei termini di funzionamento, mal-funzionamento e non-funzionamento di una macchina;
- b) il non-funzionamento (ma anche il mal-funzionamento a partire da determinate “norme”) di una macchina implica l’idea di un errore di progettazione (“progetto” che può essere “ripensato” mediante la biochimica o la genetica, ad esempio) o di una carenza di conoscenze e strumenti in chi dovrebbe essere in grado di apportare modifiche e aggiusti – fondamentale è la riedizione di un ottimismo del progresso che, per certi versi, può sembrare ai tempi dell’Antropocene completamente fuori tempo massimo: il procedere scientifico si mostra comunque continuo e “scatenato”, senza limiti né confini;
- c) interventi sempre più raffinati di carattere tecnico/tecnologico potranno permettere di superare i limiti di una macchina biologica che tende sin dall’apparizione (la nascita) a procedere verso la distruzione (la morte);
- d) la mortalità individuale sarà finalmente sconfitta e l’umano entrerà in una nuova epoca post-umana e post-storica – questa fantasia (in senso psicologico) allo stesso tempo cartesiana e post-cartesiana, dal movimento Transumanista alle fantasmatiche procedure di *mind uploading* e di crionica²⁶, fino alla Singolarità, condivide con l’estetica dell’“incanto” della catastrofe non solo il punto di partenza, l’ambiguità della scissione Umano/Natura (che rilancia su livelli molto più complessivi quella classica di anima/corpo), ma anche una certa rappresentazione del biologico

²⁶ Il penultimo romanzo di Don De Lillo racconta proprio questa ambiguità nella ricerca transumanista dell’“immortalità” che si mescola costantemente alla seduzione nei confronti della “fine” di tutte le cose. L’incipit è fulminante: «*Tutti vogliono possedere la fine del mondo*. Questo ha detto mio padre, in piedi, davanti alle finestre all’inglese del suo ufficio di New York: gestione del patrimonio, *dynasty trusts*, mercati emergenti» (D. De Lillo, *Zero K* (2016), tr. it. Einaudi, Torino 2017, p. 9).

(che manifesta la forma specifica dell'ontologia occidentale moderna).

Tutte queste procedure di superamento dei limiti biologici di *sapiens* rappresentano una delle figure (tra le più semplici da individuare) che può assumere la pornografia della catastrofe, nella misura in cui promette una gratificazione sia nei confronti della morte individuale, promettendo una forma di immortalità tecnologica, che nei confronti della morte collettiva della catastrofe, promettendo un superamento di ogni limite biologico dell'umano e di ogni limite naturale connesso all'habitat e all'ambiente in generale. "Estinzione" e "Singolarità" hanno la medesima funzione all'interno del regime discorsivo dell'Antropocene.

Per dirla nei termini di Jean Baudrillard, la morte non ha nulla di biologico, in quanto «a uno dei due poli, quello biochimico, i protozoi asessuati non conoscono la morte, si dividono e si ramificano», mentre «all'altro polo, quello del simbolico, la morte/nulla non esiste nemmeno, la vita e la morte vi sono reversibili»²⁷. Soltanto che, nell'ipotesi transumanista, non esiste reversibilità di vita e morte, non esiste "scambio simbolico" e sociale in cui i morti sono riconosciuti in quanto dotati di una certa *agency*, al limite non esiste più la morte (e forse neanche la vita *come la conosciamo*), a esistere è soltanto il delirio prometeico dell'umano che mai come in questo caso tradisce la sua matrice allo stesso tempo moderna e post-moderna (decostruzione di mortalità e immortalità che si mescolano), individualistica e atomistica. Perché la morte diviene un problema «solo nello spazio infinitesimale del soggetto individuale» per cui «questa morte che è ovunque nella vita, bisogna scongiurarla, localizzarla in *un* punto del tempo e in un luogo preciso: il corpo»²⁸. Eliminato il corpo e la sua "assurda" biologia, si elimina questo fastidioso fardello

²⁷ J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 177.

²⁸ *Ibid.*

della Natura; più avanza la percezione di una possibile fine della specie o di gran parte di essa, di una morte collettiva, più l'umano cerca di sconfiggere la morte naturale individuale.

Ed eccoci tornati al punto da cui avevamo preso avvio, da un lato la biologizzazione della morte, dall'altro l'impossibilità di dominarla simbolicamente: «neutralizzata come “fatto naturale”, la morte diventa sempre più uno *scandalo*»²⁹. La morte individuale naturale e la catastrofe naturale diventano “scandalo” e «sragione del “corpo organico della natura”»³⁰. Ma l'elemento ancora più profondamente contraddittorio, per quanto riguarda il programma della Modernità, è un altro: Jean Baudrillard, riferendosi alle paure degli attentati e delle catastrofi nucleari (quelle che colmavano l'immaginario del tempo a cui si riferisce il libro) afferma che «è notevole che siamo ritornati, in pieno sistema della ragione, e in piena conseguenza logica di questo sistema, alla concezione “primitiva” di imputare qualsiasi evento, e in particolare la morte, a una volontà ostile»³¹. Nel tempo dell'Antropocene, questo “ritorno” si muove lungo due strade: da un lato il complottismo che, in quanto sottoprodotto della fine delle ideologie e dell'idea di futuro, vede soltanto in determinati attori riconoscibili per nome e cognome gli autori delle (possibili e reali) catastrofi – le questioni sistemiche sono “invisibilizzate”; dall'altro le traduzioni nell'immaginario new-age della ben più seria ipotesi Gaia, quasi una personalizzazione del pianeta che, antropomorfizzato, si scaglierebbe contro questa presenza, l'umano, vissuta come un'intrusione destabilizzante³².

²⁹ *Ibid.*, pp. 177-178.

³⁰ *Ibid.*, p. 178.

³¹ *Ibid.*, p. 179.

³² Per l'ipotesi Gaia cfr. ovviamente J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia* (1979), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2011, e tutte le opere successive che hanno approfondito le questioni di questo libro fondativo. Per l'utilizzazione *more philosophico* dell'immaginario Gaia, cfr. B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015, e I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris 2009.

L'altro elemento che ritrova Baudrillard e che può essere utile alla nostra analisi concerne la questione della morte e della catastrofe come violenza nei suoi aspetti pornografici: «per noi che non abbiamo più un rito efficace di riassorbimento della morte e della sua energia di rottura, ci resta il fantasma del sacrificio, dell'artificio violento della morte», se è vero che «il sacrificio non è affatto “estetico” per i primitivi, ma contrassegna sempre un rifiuto delle successioni naturali e biologiche, un intervento d'ordine iniziatico, una violenza controllata, socialmente ordinata»³³, questa forma di intervento è paradossalmente preclusa all'uomo moderno, il quale pur credendo di dominare la natura in tutti i suoi aspetti, non ha più una ritualizzazione che permetta il salto dal naturale al sociale, ma resta in balia di un naturale che, proprio nella morte individuale e nella catastrofe naturale, esprime tutta la sua potenza, vissuta solo in chiave anti-umana. Noi moderni siamo molto più impreparati alla morte e alla catastrofe dei cosiddetti “primitivi”. E i nostri sogni non sono altro che fantasmi.

5. Catastrofismo da illuminare

La catastrofe, dunque, è innanzitutto pornografica – individualismo del fantasma e impossibilità di elaborazione simbolica e sociale – per ragioni di carattere socio-culturale: la Modernità, soprattutto ora che da qualche decennio va definitivamente globalizzandosi, non sembra avere gli strumenti adatti né per “rinviarla” né per affrontarla. Molti studiosi cercano una risposta a questa incapacità in un discorso che, decostruendo le strutture socio-culturali della Modernità, si rivolga a culture altre, soprattutto quei “primitivi” che erano stati relegati dall'eterno positivismo della seconda Modernità in un immaginario sempre oscillante (ma speculare) tra quello del “buon selvaggio” e quello del “materiale umano” da

³³ J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 183.

utilizzare in senso funzionale³⁴. In questo saggio, a noi interessa restare pienamente nel “nostro” mondo culturale e moderno, e discutere le possibilità di pensabilità della catastrofe e indagare le ragioni del suo aspetto “pornografico”.

Un ulteriore elemento che spiega il clima di pornografia della catastrofe all’interno del quale ci troviamo è segnato dal paradosso proprio della “catastrofe”, che è stato sintetizzato in maniera molto efficace dal filosofo francese Jean-Pierre Dupuy: «se dobbiamo prevenire una catastrofe, dobbiamo anche credere che possa accadere prima che accada» – una catastrofe, come ogni evento imprevedibile, quando accade crea allo stesso tempo il “reale” e, retrospettivamente, il “possibile” del suo accadere (“possibile” che era stato evidentemente “invisibile”): una catastrofe sembra poter essere stata “possibile” soltanto una volta che si è realizzata (divenuta “visibile”), per cui prevenire una catastrofe significherebbe renderla “possibile” prima della “realtà” e lavorare affinché quel “possibile” non possa divenire “realtà”, qualcosa come rendere nel presente “visibile” l’“invisibile”, rigettandolo nel futuro della sua “invisibilità”; «se, d’altra parte, riusciamo a prevenirla, la sua mancata realizzazione la fa restare nell’ambito dell’impossibilità e di conseguenza gli sforzi fatti per prevenirla appariranno in retrospettiva inutili»³⁵ – una catastrofe, dunque, se viene “prevista” e si lavora affinché non si

³⁴ L’antropologia culturale contemporanea sta riuscendo a mettere in discussione tutta una serie di abitudini di pensiero proprie dell’Occidente (e, in particolar modo, della modernità occidentale), grazie a un confronto con le culture cosiddette primitive, analizzate non solo dal punto di vista di una curiosità di carattere “epistemologico” (e “tassonomico”), ma come vere e proprie ontologie *altre*, laddove per “ontologia”, in questo contesto, dobbiamo pensare alle differenti risposte che le differenti culture danno alla domanda: “come le descrizioni del mondo determinano il nostro essere-nel-mondo?”. Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale* (2009), tr. it. ombre corte, Verona 2017; E. Kohn, *Come pensano Le foreste* (2013), tr. it. nottetempo, Milano 2021.

³⁵ J.-P. Dupuy, *Pre-vedere l’apocalisse, per un catastrofismo razionale* (2005), tr. it. in R. Girard, *Prima dell’apocalisse*, Transeuropa Edizioni, Massa 2010, pp. 43-81, qui p. 69.

realizzi, perde la sua consistenza di “reale”, ma anche di “possibile”: se non si è realizzata, vuol dire che era davvero “possibile”? Come si misura il grado di “possibilità” di un evento che non si realizza?

Ma non è tutto. «L’aspetto terribile di ogni catastrofe» prosegue Dupuy «è che veramente non *crediamo* nella sua possibilità, anche se abbiamo tutti gli elementi per *esser certi* che accadrà»: l’ontologia della catastrofe, il suo particolarissimo regime di reale/possibile, impedisce che si creda nella sua “possibilità”, anche quando se ne è in un certo modo certi, proprio perché si tratta dell’evento che, per eccellenza, per “essere creduto” deve essere “reale”; «poi quando *accade*, sembra essere stata sempre parte del normale ordine delle cose» per cui «un momento prima sembrava impossibile e un momento dopo, senza troppo sforzo, è diventata parte integrante dell’“arredo ontologico” del mondo»³⁶ – basta semplicemente pensare a come nel XX secolo, i più grandi orrori della storia umana siano stati assorbiti senza grandi shock all’interno della coscienza collettiva, per comprendere questo strano regime della “catastrofe”.

Il nodo riguarda la relazione tra epistemologia e ontologia: «l’incertezza rientra nell’ambito dell’*episteme*, e si riferisce quindi alla nostra conoscenza del sistema che stiamo osservando, mentre l’indeterminatezza si connota in senso *ontologico*, e cioè fa riferimento alle cose così come stanno»³⁷. Per cogliere la “possibilità” della catastrofe in tempi di Antropocene bisogna uscire dal regime dell’incertezza – l’idea scienziata tutta moderna e occidentale per cui sempre più porzioni di “incerto” diventeranno “certi” grazie al progresso – ed entrare nel regime dell’indeterminatezza. Nel momento in cui ogni “principio di precauzione” fa leva sull’incertezza e non sull’indeterminatezza, si rende confusa la percezione della catastrofe naturale, che

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, pp. 43-44.

diviene una questione “soggettiva” (il “soggetto” è la specie) e tecnocratica. L’incertezza dinanzi alle minacce della crisi ambientale non è soltanto epistemica e “soggettiva”³⁸, ma anche ontologica e “oggettiva” – divenendo dunque “indeterminatezza”, per tre ragioni:

- 1) gli ecosistemi sono sistemi complessi, non-lineari e divergenti, resistenti fino a un certo punto, poi, superate alcune soglie critiche, possono dare avvio a processi non più controllabili e che possono trasformare radicalmente le caratteristiche del sistema stesso – l’avvicinarsi della soglia critica mette definitivamente in crisi anche il principio regolatore dell’analisi costi-benefici (del resto inutile finché la soglia critica era lontana – di qui, una delle ragioni per cui non ci si è mai realmente preoccupati delle catastrofi naturali se non adesso che la soglia critica è vicinissima);
- 2) i sistemi tecnico-culturali, cioè creati dall’uomo, hanno caratteristiche differenti dagli ecosistemi e l’evoluzione di un sistema ibrido, natural-culturale, non è prevedibile perché bastano alcune fluttuazioni all’inizio della vita di un sistema complesso, non-lineare e divergente perché esso prenda direzioni assolutamente casuali e imprevedibili, anche catastrofiche, il tutto mostrandosi a valle come “destino” o “necessità”;
- 3) infine, una questione logica: «ogni previsione circa il futuro stato delle cose che dipenda da una conoscenza futura è impossibile, per il semplice fatto che anticipare questa conoscenza vorrebbe dire renderla attuale e rimuoverla dalla sua nicchia nel futuro»³⁹. La soluzione proposta da Jean Pierre Dupuy è nota e va sotto il nome di *catastrofismo illuminato*⁴⁰, caratterizzato da una

³⁸ Relativa al soggetto umano, mentre è possibile immaginare un Dio/calcolatore infinito che, conoscendo tutte le possibili relazioni di causa/effetto, saprebbe in anticipo il momento esatto di qualunque evento. Quello che possiamo definire lo strano sogno (incubo?) dell’Illuminismo.

³⁹ J.-P. Dupuy, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁰ Cfr. Id., *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l’impossible est certain*, Éditions du Seuil, Paris 2004.

“metafisica del tempo proiettivo” come «*proiezione temporale* successiva alla catastrofe da cui vedere in retrospettiva l’evento catastrofico *allo stesso tempo necessario e improbabile*»⁴¹. Processo complesso da costruire come modalità collettiva e condivisa di percezione, a causa di alcuni limiti propri della psicologia morale di *sapiens*.

6. La morte, il collasso e l’impotenza

Se la filosofia di Jean-Pierre Dupuy invita a effettuare uno sforzo immaginativo, costruendo un’immagine del futuro in cui la catastrofe è allo stesso tempo improbabile e necessaria, in vista della negazione di quella stessa immagine del futuro attraverso l’impegno nel presente per creare un futuro *altro* – cercando di andare oltre i limiti della psicologia morale umana –, la pornografia della catastrofe si determina infine come anticipazione nel presente del *collasso*, questa volta da considerarsi certo, in un futuro non troppo lontano. Talmente certo, che non è più possibile fare nulla se non “prepararsi”. Se la catastrofe è un paradosso per la cognizione e la psicologia morale umana, occorre allora immaginarla come “necessità” effettiva, come realtà già-presente: si tratta della chiave di lettura del movimento culturale francese della *collapsologie*, sul quale può essere utile chiudere queste brevi note. Possiamo sintetizzare la definizione di *collapsologie* (“scienza del collasso”) in questo modo: «l’esercizio transdisciplinare di studio del collasso della nostra civiltà industriale, e di ciò che potrebbe venire dopo, facendo leva sui due modi cognitivi che sono la ragione e l’intuizione, e su lavori scientifici riconosciuti»⁴², mentre lo scopo di quella che viene chiamata *collapsosophie* (“filosofia/saggezza del collasso”) sarebbe quello di «prepararsi alle conseguenze delle catastrofi attuali e

⁴¹ Id., “Pre-vedere l’apocalisse”, cit., p. 71.

⁴² P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s’effondrer. Petit manuel de collapsologie à l’usage des générations présente*, Éditions du Seuil, Paris 2015, p. 253. Le traduzioni di questa e altre citazioni da questo libro sono nostre.

future dando la priorità ai legami tra gli esseri umani e ai legami con i non-umani, e dando un senso a tutto questo»⁴³.

Se Dupuy raccomanda di “immaginare” la catastrofe futura come allo stesso tempo improbabile e necessaria, per agire nel presente ed evitare che si verifichi, i “collassologi” – gli “esperti” del collasso – raccomandano di “immaginare” la catastrofe futura, come già presente, e di lavorare fin da ora alla costruzione di nuovi legami e nuove visioni del mondo all’altezza del collasso “necessario” e non solo possibile/probabile.

Non è possibile all’interno di queste brevi note discutere approfonditamente le questioni concernenti la *collapsologie*, ma sottolinearne alcuni limiti può essere utile a conclusione del nostro percorso. Perché questi limiti raccontano alla perfezione la strada bloccata nella quale ci troviamo, dal punto di vista immaginativo e politico, e mostrano la modalità mediante la quale la “pornografia della catastrofe” agisce sulle possibilità di pensiero e di azione nel presente.

Iniziamo da quella che potremmo definire una certa ambiguità nel presentare la *collapsologie* come una “scienza transdisciplinare”, evocando quindi in chi legge (e ricordiamo che in Francia il movimento ha un certo seguito mainstream, che esonda dai limiti dei dibattiti accademici) l’idea di entrare in contatto con la descrizione di una realtà “oggettiva”, dunque “verificabile”, e non soltanto con un discorso (più che lecito, ovviamente) di carattere interpretativo. Ciò che manca, affermano i collassologi, è «una vera scienza applicata e transdisciplinare del collasso» e la proposta è quella di «assemblare, a partire da numerosi studi pubblicati sparsi in tutto il mondo, le basi di ciò che noi chiamiamo [...] la “collassologia”» e non si tratta di «nutrire il semplice piacere scientifico dell’accumulazione delle conoscenze, ma

⁴³ P. Servigne, R. Stevens, G. Chapelle, *Un'altra fine del mondo è possibile. Vivere il collasso (e non solo sopravvivere)* (2018), tr. it. Treccani, Roma 2020, p. 13.

piuttosto di gettare una luce su ciò che sta arrivando o che potrebbe arrivare, vale a dire dare un senso agli eventi»⁴⁴. Il problema è di carattere epistemologico, ma non solo: quando si affrontano le questioni connesse alla crisi ambientale ed ecologica, la mescolanza di scienze naturali e scienze sociali, evocata da più parti nella filosofia contemporanea ma su ben altre basi⁴⁵, corre sempre il rischio di ridursi *de facto* a una naturalizzazione della realtà sociale, mediante i dispositivi dell’“oggettivazione” e della costruzione di una necessità ineluttabile e meccanicistica (la metaforica della scienza funziona ancora nella sua rappresentazione tipica della “prima” rivoluzione scientifica, da Newton a Laplace); in più coloro che mettono in discussione o criticano certi aspetti dell’impostazione collassologica sono accusati immediatamente di “negazionismo”, in quanto «essere catastrofisti, per noi, è semplicemente evitare una postura di negazione e prendere atto di catastrofi *che stanno per avere luogo*»⁴⁶. Si tratta insomma non soltanto di un “errore epistemologico” ma anche di un’utilizzazione del discorso della “scienza” particolarmente pericoloso. Quando si tende a “naturalizzare” in senso meccanicista le tendenze in atto, il risultato è che l’ambito dei “possibili” si restringe notevolmente – il futuro, come *altro* rispetto alle tendenze attuali, di fatto scompare; restringendosi l’ambito dei possibili, si annuncia qualcosa che assomiglia alla “fine della storia” (almeno per come la conosciamo).

Un altro limite è sicuramente rappresentato da quello che potremmo definire un approccio da un lato de-politicizzato e dall’altro tutto centrato sull’Occidente. L’ambito del “politico” non è mai scisso dall’ambito dell’epistemologico, organizzare le comunità umane (ma

⁴⁴ P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s’effondrer*, cit., p. 14.

⁴⁵ Cfr. ad esempio M. Serres, *Darwin, Napoleone e il samaritano. Una filosofia della storia* (2015), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2017. Il filosofo afferma che «Certo [le scienze e le scienze umane] raccontano cose diverse, ma basandosi sulla stessa struttura del tempo, sulla stessa contingenza dell’evento, sullo stesso tipo di evoluzione, sulla metamorfosi continua della sorprendente novità in una razionalità causale, necessaria e non sufficiente» (p. 36).

⁴⁶ P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s’effondrer*, cit., p. 198.

anche pensare dei cambiamenti radicali in questa organizzazione) è una dinamica strettamente connessa al modo con cui leggiamo la realtà e la interpretiamo. Nel momento in cui si ritiene che occorre porsi nella prospettiva di un “crollo” necessario della società globale, il rischio concreto è la passivizzazione, la de-responsabilizzazione e la de-politicizzazione delle questioni ambientali. Nella riflessione della *collapsologie* diviene centrale un altro grande mito (per noi: de-politicizzante) della retorica ambientalista: il “siamo tutti sulla stessa barca”⁴⁷. Questo mito ha due caratteristiche. La prima è quella di negare le differenze economiche nella realtà presente – il “crollo” sarebbe una sorta di meccanismo di livellamento, non ci sarebbe via di fuga per nessuno, ricchi o poveri che siano: il problema è che il “crollo” di una civiltà non è un “evento” puntuale ma un “processo”, e probabilmente un “processo” piuttosto lungo, in cui si verificherà un sempre maggiore approfondimento delle disuguaglianze attuali, un solco sempre più profondo che colpirà in misura notevolmente maggiore i dannati della terra (a livello globale) e i “dannati” interni alle singole società (a livello locale). Attendere in maniera messianica l’arrivo del crollo e accettare la sua necessità significa di fatto accettare la realtà attuale in tutte le sue contraddizioni socio-ambientali: la disuguaglianza nel mondo pre-crollo va accettata perché l’uguaglianza (problema comunque che non sembra appartenere alla *collapsologie*) si avrà (forse) nel mondo post-apocalisse, alla “fine della storia”. La seconda caratteristica del mito del “siamo tutti sulla stessa barca” è l’ambiguo gioco tra de-responsabilizzazione politica dei responsabili, dal momento che di fatto il crollo è oramai inevitabile, e una responsabilizzazione generalizzata, a partire dai comportamenti individuali (il tutto è

⁴⁷ Il libro fondamentale della *collapsologie* è dedicato «A quelle e a quelli che provano paura, tristezza e collera. A quelle e a quelli che agiscono come se si fosse tutti sulla stessa barca. Alle reti dei tempi difficili ispirati da Joanna Macy, che brulicano e si connettono» (cfr. P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s’effondrer*, cit.).

davvero “pornografico”: individualizzazione e incapacità di elaborazione simbolica e sociale): se la società crollerà – ed è certo che crollerà – sarà perché *noi* abbiamo scelto di condurre un certo stile di vita. Inutile ricordare, forse, che il liberismo e il neoliberismo utilizzano il dispositivo della “naturalizzazione” esattamente per nascondere i rapporti di forza (umani troppo umani, culturali troppo culturali) che determinano scelte e condizioni. E così arriviamo al secondo aspetto che avevamo evocato, sempre sul versante politico. L’inquietudine nei confronti del crollo (nei libri dei “collassologi” c’è un certo interesse anche per la psicologia individuale) è esclusivamente connesso alla fine della *nostra* civiltà e la fine della nostra civiltà viene letta nei termini di una “fine di tutto il mondo” e di una “fine della storia”; la preoccupazione principale sembra essere la fine dei *nostri* modi di vita, del *nostro* benessere, della *nostra* civiltà – se è vero che una reazione etnocentrica, soprattutto dinanzi a un “crollo” che si ritiene certo, è comunque comprensibile, quello che manca è la capacità di situare il “racconto” della fine all’interno di un contesto più vasto. La sensazione è che l’immaginario del crollo sia esclusivamente legato al quadro urbano delle classi medie bianche del Nord del mondo, anche perché quasi mai sono citate le società meno “avanzate” dal punto di vista industriale, e quando se ne discute lo si fa nei termini di una maggiore resilienza di queste in quanto meno dipendenti dalle fonti di energia fossile – in questo senso, sarebbero società più “fortunate” e più “pronte” al crollo⁴⁸. Insomma, nell’immediato se la caverebbero meglio. Si tratta, anche in questo caso, di un punto di vista assolutamente fuori fuoco: la crisi ecologica, in questi ultimi anni, sta evidentemente colpendo

⁴⁸ «La possibilità che un crollo sopraggiunga rovescia l’ordine del mondo. Le regioni periferiche e semi-periferiche del sistema-mondo moderno sono le più resilienti non soltanto perché gli shock economici ed energetici che subiranno saranno più deboli (attenzione, non gli shock climatici!), ma soprattutto perché costituiscono uno spazio d’autonomia indispensabile alla creazione di alternative sistemiche, uno spazio dinamico di cambiamento sociale. I “nuclei di riavvio” di una civiltà saranno allora le regioni considerate oggi come le meno “avanzate”?» (*ibid.*, p. 147).

maggiormente le società “meno avanzate”, nonché quelle meno responsabili di quel cambiamento ecologico che dovrebbe portare necessariamente al crollo. In modo altrettanto “fuori fuoco”, le società “altre” sono chiamate in causa anche da un altro punto di vista, vale a dire quando si tratta di mostrare il loro atteggiamento differente nei confronti della natura (non-utilitarista), ma sempre in un quadro in cui il problema riguarda “noi”, in quanto siamo “noi” che dobbiamo prendere da “loro” qualche utile atteggiamento e/o comportamento. Nella *collapsologie*, appena travestiti, sembrano presentarsi gli antichi miti sui “primitivi”, il “buon selvaggio” e il “materiale umano” da utilizzare.

Nella *collassologia* c'è insomma l'idea che, data l'impossibilità di pensare la trasformazione dell'esistente, occorra predisporci all'attesa del collasso complessivo della civiltà per poter riattivare l'immaginazione e pensare a qualcosa di radicalmente nuovo. La connessione tra politico ed epistemologico – la mescolanza di moderno e postmoderno – si determina anche in questo senso: a porre fine alle contraddizioni delle nostre società e al capitalismo sarà il “clima” (non l'umano che deve soltanto “prepararsi alla fine”).

La pornografia della catastrofe – individualismo del fantasma e impossibilità di elaborazione simbolica e sociale – che si nutre delle contraddizioni interne al concetto di catastrofe (possibile-reale e metafisica del tempo) e delle contraddizioni della Modernità irrisolta (natura/cultura, antropocentrismo/postantropocentrismo, estinzione/transumanesimo, biopolitica/necropolitica, biopolitica del corpo individuale/biopolitica del corpo collettivo) rappresenta una delle forme culturali di cancellazione del futuro attive nel nostro presente, una forma realizzata di “impotenza”. Liberare la catastrofe dalla sua “pornografia” può rappresentare uno degli stimoli etici e politici per riattivare la possibilità di futuri *altri*: quando si anticipa un “futuro” e lo si dà per certo, non solo si commette un errore di carattere epistemologico (e, dunque,

anche ontologico), ma si cancella tutta la densità etico-politica dei possibili/futuribili scenari. E riattivare l'immaginazione, in questo momento della storia di *sapiens*, diviene compito immediatamente etico-politico.

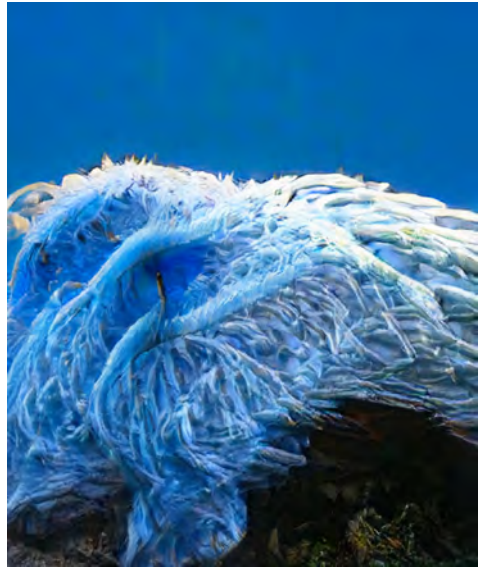
FRANCESCA MINERVA

ETICA DELLA CRIOCONSERVAZIONE¹

1. La crioconservazione come trattamento e come progetto a lungo termine 2. Obiezioni alla crioconservazione 3. Il dilemma dell'immortalità

ABSTRACT: THE ETHICS OF CRYONICS

In this paper I discuss the ethics of cryopreservation (understood as a treatment and as a long term project) of individuals declared legally dead. I consider various objections to this practice based on concerns about its selfishness, low chances of succeeding, and wastefulness. I also discuss objections against indefinite life extension and immortality.



1. La crioconservazione come trattamento e come progetto a lungo termine

La crioconservazione, detta anche criopreservazione, è la conservazione a temperature bassissime (si parla di -196 gradi centigradi) di individui considerati deceduti dal punto di vista legale. Anche se questo tipo di tecnologia viene discussa di solito in libri o film di fantascienza e non è (ancora) considerata un'alternativa valida ai ben più comuni metodi di disposizione dei cadaveri, quali la sepoltura o la cremazione, il fenomeno sta conoscendo una discreta espansione. Al momento ci sono poche centinaia di persone crioconservate in tutto il mondo, e alcune migliaia hanno espresso il desiderio di essere crioconservate al momento della loro morte, prendendo degli accordi con le strutture che erogano questo tipo di servizio, ma il numero è in aumento e l'argomento viene discusso con una certa frequenza anche dai media, specialmente quando si registra qualche caso clamoroso. Per esempio, nel 2016, una ragazzina inglese di soli 14 anni aveva

¹ Le riflessioni qui presentate hanno trovato una più ampia e sistematica trattazione in F. Minerva, *The Ethics of Cryonics: Is it Immoral to be Immortal?*, Springer 2018.

chiesto di essere crioconservata perché malata di un cancro incurabile che l'avrebbe portata a morire da lì a breve. La madre aveva acconsentito subito alla sua richiesta, mentre il padre, il quale non vedeva la figlia da anni, aveva negato il suo consenso. Essendo la paziente minorenne, era necessario per legge avere il consenso di entrambi i genitori per procedere con la crioconservazione. Non riuscendosi a trovare un accordo, la questione era stata portata davanti a un giudice il quale, dopo aver discusso a lungo con questa ragazzina, aveva autorizzato il trattamento. Nella sua lettera al giudice, resa poi pubblica dopo la sua morte e conseguente crioconservazione, questa poco più che bambina aveva spiegato di essere consapevole del fatto che la crioconservazione avesse poche chance di funzionare, ma che morire a quattordici anni fosse troppo presto, e che questa era la sua unica chance di vivere un po' più a lungo.

La crioconservazione presenta varie difficoltà tecniche, che spiegano almeno in parte perché questa pratica sia così poco diffusa. Il processo di crioconservazione inizia quando l'individuo viene dichiarato legalmente morto, non appena il cuore abbia cessato di battere ma prima che il cervello inizi a soffrire per i danni causati dalla mancanza di ossigeno. Il primo passaggio prevede che vengano immediatamente restaurate artificialmente la respirazione e la circolazione del sangue, in modo che i tessuti non subiscano danni. Nel frattempo, la temperatura del corpo viene portata a 10°C e il sangue viene estratto e poi sostituito da un liquido (quello utilizzato per trasportare gli organi per i trapianti) per evitare la formazione di ghiaccio che danneggerebbe la struttura cellulare. Questo lungo processo viene completato quando il corpo viene conservato nell'azoto liquido a -196 °C. Per quello che sappiamo dalla crioconservazione degli embrioni, la preservazione in azoto liquido permette di mettere in pausa tutti i processi metabolici e quindi di prevenire la decomposizione delle cellule. Questa procedura, abbastanza complessa e macchinosa, è finalizzata a tenere

un corpo intatto fino al momento in cui sarà possibile riportarlo in vita, cosa che sarebbe ovviamente impossibile se continuasse a decomporsi come avverrebbe secondo i normali processi naturali.

Lo scopo della crioconservazione, dunque, non è quello di fornire un'alternativa alla sepoltura o alla cremazione, ma piuttosto quello di raggiungere un'estensione della durata della vita media tramite un processo che permette di mettere in pausa la morte biologica. Il motto dei crionicisti² è «vivere abbastanza a lungo da poter vivere per sempre». Il motto si riferisce al progetto a lunghissimo termine di molte (ma non tutte) le persone che decidono di farsi crioconservare. L'obiettivo ultimo non è quello di farsi crioconservare, e neppure quello di tornare in vita per un breve lasso di tempo, ma quello di raggiungere una durata della vita indefinita o addirittura l'immortalità.

Se una persona anziana dovesse essere crioconservata al sopraggiungere della sua morte naturale per vecchiaia, anche quando fosse possibile riportarla in vita, in un futuro remoto quando la riesumazione dei corpi crioconservati diventasse tecnicamente fattibile, non avrebbe molto da guadagnare da questo processo. La vita media si sta allungando, ma senza grandi rivoluzioni biomediche, è improbabile che si allunghi in modo significativo. Colui che si facesse crioconservare a 80 anni, e fosse riesumato nel 2030, probabilmente potrebbe vivere ancora una ventina d'anni, ma non molto di più. Un discorso simile varrebbe per qualcuno che fosse crioconservato in seguito alla morte causata da un male incurabile. Anche se fosse possibile riportarlo in vita, in assenza di una terapia per curare la malattia che ne ha causato la morte in primo luogo, il processo di crioconservazione e riesumazione si rivelerebbe poco utile, perché non andrebbe ad aggiungere un numero di anni di vita che giustificherebbe tutta la procedura. Alla base del progetto della crioconservazione c'è invece l'idea che questo

² Crionicista o crionauta sono termini utilizzati per definire chi crede che la crioconservazione possa avere successo, e decide di farsi crioconservare.

tipo di trattamento possa aiutare a estendere la vita di una persona di tantissimi anni, potenzialmente secoli o millenni, se non addirittura per l'eternità.

Ciò che auspicano coloro che desiderano essere crioconservati è, fondamentalmente, guadagnare tempo, e più precisamente, riuscire a rimanere in uno stato di crio-sospensione fino a quando la medicina e la tecnologia future non saranno in grado di curare la causa della morte, curare l'invecchiamento (e riuscire a ringiovanire un individuo), e riportare in vita chi è stato crioconservato.

La possibilità di curare la malattia che ha causato la morte di qualcuno è ovviamente un requisito necessario perché la crioconservazione funzioni: Se X è morto a 60 anni per un cancro al pancreas, è necessario che una terapia per questo tipo di cancro sia disponibile nel momento in cui viene riportato in vita, perché altrimenti morirebbe di nuovo entro pochissimo tempo.

La cura dell'invecchiamento è invece una questione diversa, anche se non completamente distinta. La maggior parte delle persone, con un po' di fortuna, muore a un'età considerata appropriata, cioè in linea con quella che è considerata la durata media della vita nel luogo e al tempo in cui vive (la durata della vita media cambia a seconda di luogo e tempo). Se dunque una persona di 77 anni si facesse crioconservare nel 2022 e venisse riportata in vita nel 2052 (quando la vita media sarà passata, ipotizziamo, da 77 a 80 anni), il processo di crioconservazione sarebbe servito solo ad aumentare la durata della sua vita di circa tre anni. Anche se tale soggetto fosse riportato in vita in un futuro ancora più remoto, quando la vita media avesse raggiunto il secolo, la crioconservazione sarebbe servita ad aggiungere qualche decina di anni, sicuramente un risultato notevole, ma considerato non sufficiente da molti crionicisti. Ciò che viene auspicato, invece, è un cambiamento profondo dell'approccio all'invecchiamento e alla morte per anzianità più in generale. Si stanno già studiando le cause dell'invecchiamento degli organismi e possibili rimedi per

fare andare indietro la lancetta dell'orologio, anche se al momento i risultati non sono particolarmente incoraggianti. Questo passaggio è fondamentale per comprendere appieno l'approccio di chi è interessato alla crioconservazione: non si vogliono semplicemente aggiungere anni alla propria vita, ma anche, e forse soprattutto, anni con un'alta qualità della vita.

Supponiamo che X muoia a 80 anni e venga quindi crioconservato e riportato in vita dopo un secolo. Se nessuna tecnica di ringiovanimento fosse stata sviluppata nel frattempo, X vivrebbe ancora dieci o vent'anni, ma la sua salute sarebbe destinata a deteriorarsi, e dunque la qualità della sua vita non sarebbe particolarmente alta. Se invece X morisse a 80 anni e fosse riportato in vita quando le tecniche di ringiovanimento fossero già state messe a punto, tornerebbe ad avere lo stesso livello di salute, energia e qualità della vita che aveva quando era molto più giovane. Se questo trattamento di ringiovanimento fosse ripetuto ogni dieci anni, X potrebbe trovarsi ad avere un'età biologica di 40 anni anche quando la sua età cronologica avesse raggiunto e superato i tre secoli (o i tre millenni). Visto che il rischio di morire di un quarantenne è molto più basso di quello di un ottantenne, è evidente che X potrebbe continuare a vivere, in salute e con una buona qualità della vita, per moltissimi secoli a venire, e magari anche per sempre.

Quando consideriamo la crioconservazione, dobbiamo dunque pensare a un progetto più ampio che va ben oltre il semplice tentativo di conservare e riesumare un corpo, ma che mira invece a estendere la durata della vita di un individuo di molti anni, se non addirittura per un tempo indefinito.

Affinché un individuo possa effettivamente "sopravvivere" alla propria morte non basta, però, che il suo corpo venga riportato in vita. Quello che conta affinché si possa dire che la crioconservazione è andata a buon fine, e che quindi X è sopravvissuto alla propria morte, è che i suoi ricordi e, più in

generale, il suo profilo psicologico, sia più o meno intatto. Se un individuo si risveglia dalla crioconservazione ed è in grado di percepirsi come la stessa persona che si era sottoposta al trattamento, allora si può dire che tutto il processo sia andato a buon fine e che effettivamente egli sia sopravvissuto alla morte (legale) e alla crioconservazione. Se invece un individuo si dovesse risvegliare e non essere in grado di ricordare nulla della sua vita prima della crioconservazione, allora l'esperimento dovrebbe considerarsi fallito, perché di fatto non sarebbe servito a traghettare una persona dalla morte a una vita nuova, ma solo a trasportare un corpo dal passato al futuro.

La speranza di raggiungere questo obiettivo più ambizioso si basa su una concezione di morte detta "informatico-teoretica". In base a questo approccio, un individuo si definisce deceduto non quando il suo cuore smette di battere né quando le sue funzioni cerebrali cessano del tutto, ma solo quando le informazioni nel suo cervello vengono distrutte in modo irreversibile. Chi fa riferimento a questo parametro di morte ritiene che le nostre memorie e i nostri tratti psicologici, cioè tutto ciò che ci rende persone uniche e diverse da tutte le altre, siano conservati nel nostro cervello in un modo simile a quello in cui vari files sono conservati nei nostri computer. Questo parallelismo fra cervello umano e hard-disk di un computer non è ovviamente accettato da tutti, e presuppone un approccio materialistico alla persona. Tuttavia, questa ipotesi non può essere esclusa a priori, e dato quanto poco capiamo ancora del funzionamento del cervello, non si può dare per scontato che sia sbagliata e che coloro che ritengono che le informazioni nel nostro cervello possano sopravvivere a un trattamento di crioconservazione siano del tutto fuori strada. Date le scarse conoscenze attuali, non possiamo dunque escludere a priori che la crioconservazione possa un giorno funzionare, anche se al momento sembra alquanto improbabile.

2. Obiezioni alla crioconservazione

Le obiezioni alla crioconservazione sono di varia natura. Alcune sono le tipiche obiezioni rivolte contro una nuova tecnica quando viene inizialmente introdotta, e viene percepita come strana, inusuale e innaturale. Per esempio, si dice che la crioconservazione (intesa come progetto con lo scopo di estendere la vita per un tempo indeterminato) sia contro natura. Oppure che chi vuole vivere oltre i limiti biologici della vita umana voglia “giocare a fare dio”. Simili obiezioni, basate in parte sullo status quo bias e in parte su una fallacia di tipo naturalistico, sono state fatte a tanti altri tipi di tecnologie o terapie al momento della loro introduzione. Per esempio, obiezioni simili sono state mosse contro la fecondazione assistita e la crioconservazione di embrioni, o anche il semplice trapianto di organi. Di solito, però, dopo che queste nuove tecnologie sono state in circolazione per un po’ di tempo e viene appurato che non siano pericolose, vengono eventualmente accettate dalla maggior parte della società senza particolari problemi.

Un’altra obiezione alla crioconservazione è basata sull’idea che sia una trovata per truffare coloro che, essendo forse troppo creduloni, spenderebbero centinaia di migliaia di dollari per farsi crioconservare, quando in realtà il loro desiderio è irrealizzabile. Questo tipo di obiezione scaturisce in parte dall’elevato costo della crioconservazione. Al momento ci sono solo poche strutture al mondo dove viene somministrato questo tipo di trattamento, due in America, una in Russia e una (non ancora attiva) in Svizzera.

In base alla struttura scelta, il prezzo varia dai \$28,000 ai \$200,000, in base al pacchetto che viene offerto, il quale in alcuni casi include il trasporto da qualsiasi parte del mondo qualcuno si trovi quando muore alla struttura dove verrà crioconservato, o addirittura un versamento su un fondo che permette di avere dei soldi a disposizione nel momento in cui ci si dovesse risvegliare. Il fatto che la crioconservazione sia abbastanza costosa di per sé

non implica necessariamente che sia una truffa, o che sia uno spreco di soldi. Il problema principale, invece, a parte il costo, sembra essere la convinzione che non possa funzionare, per cui qualunque cifra fosse spesa per farsi crioconservare, sarebbe uno spreco. In risposta a questa obiezione, però, chi supporta la crioconservazione può far notare che, anche se al momento le nostre conoscenze sono molto limitate, e appare molto improbabile che la crioconservazione possa un giorno funzionare, non si può neppure essere sicuri che non funzionerà. Anche se improbabile, è comunque possibile che questo tipo di trattamento possa un giorno effettivamente funzionare, e dato che non si può escludere a priori che la crioconservazione funzionerà, non è corretto considerarla una truffa, anche se rimane un investimento molto rischioso. Una persona che decide di farsi crioconservare scommette una notevole somma di denaro su un investimento che ha pochissime probabilità di avere successo, sapendo però che il ritorno per questo investimento potrebbe anche essere altissimo. Investire nella crioconservazione è equivalente ad acquistare un costosissimo biglietto della lotteria sapendo che le probabilità di vincere il premio sono infinitesimali, ma sapendo anche che tale premio è incredibilmente alto.

Alcuni obiettano che, anche ammettendo che la crioconservazione non sia una truffa e sia semplicemente un investimento molto rischioso, rimane comunque una scelta egoista. Invece di spendere notevoli somme nel tentativo di estendere la propria vita di decenni, secoli, o millenni, sarebbe meglio investire le stesse somme in donazioni ad associazioni benefiche che si occupano di salvare vite nei paesi poveri. Abbiamo visto che il costo della crioconservazione oscilla tra i \$28,000 e i \$200,000, in base al centro dove viene svolta e ad altre variabili. Per salvare la vita di una persona in un paese in via di sviluppo, secondo la Charity GiveWell, ci vogliono tra i \$900 e i \$7000. Di solito, queste vite vengono salvate tramite trattamenti per curare infezioni come la malaria e lo schistosoma. In base a dei semplici calcoli, quindi, una persona potrebbe salvare

tra le 4 e le 220 vite se decidesse di devolvere i fondi che voleva destinare alla crioconservazione a una associazione benefica.

Scegliere di estendere la propria vita quando se ne potrebbero salvare altre (destinate a essere altrimenti molto brevi) sembra indicare una preferenza per la propria sopravvivenza che può risultare difficile da difendere, soprattutto da una prospettiva utilitarista secondo cui un individuo dovrebbe rimanere imparziale e non preferire il proprio benessere, o quello dei suoi cari, a quello di chiunque altro. Ma anche per i non utilitaristi, questo tipo di scelta pone dei dilemmi morali, perché è difficile riuscire a giustificare una così forte preferenza per la propria vita rispetto a quella altrui, specialmente quando si tratta di investire una notevole somma di denaro nella remota possibilità di allungare la propria vita piuttosto che salvarne altre quattro o addirittura duecento. E anche se la crioconservazione avesse buone probabilità di funzionare nel futuro, scegliere di farsi crioconservare sarebbe sempre la scelta di allungare la durata della propria vita, magari già lunga, invece che salvare tra le 4 e le 220 vite.

Una risposta piuttosto ovvia è che molti di noi spendono ingenti somme di denaro per vivere in modo più confortevole, o addirittura nel lusso, senza porsi troppi problemi riguardo all'uso delle proprie risorse. Compriamo case, auto costose, vacanze in luoghi esotici quando invece potremmo usare le stesse risorse per salvare decine o addirittura centinaia di vite di persone meno abbienti. Spendiamo anche notevoli cifre per allungare la nostra vita, anche se si tratta di pochi mesi o anni. Nei sistemi con la sanità pubblica è difficile percepire quanti soldi vengano investiti in terapie che allungano la vita di persone anziane, magari per qualche mese o anno. Nei sistemi privati, come negli Stati Uniti, è più facile rendersi conto di quanto siamo disposti a spendere pur di vivere un po' più a lungo, e anche quando abbiamo già raggiunto o superato l'età media. Secondo uno studio sull'uso dei reparti di terapia intensiva da parte di pazienti molto anziani, il costo di una

giornata in un'unità di cure intensive ammonta a circa \$5.000, mentre i costi di ammissione si aggirano attorno ai \$32.000³. Ogni paziente anziano passa in media una settimana in terapia intensiva prima di essere dimesso, per cui il costo per paziente è di circa \$49,000, e circa \$62,000 vengono spesi per ogni paziente che sopravvive almeno un anno dopo essere stato dimesso. Questo significa che alcuni pazienti spendono circa \$67,000 per una settimana di vita in terapia intensiva, e alcuni spendono più o meno la stessa cifra per un anno o più di vita (fuori dalla terapia intensiva). Nel caso della terapia intensiva per pazienti molto anziani, le chance di successo sono più alte di quelle dei pazienti crioconservati, ma il guadagno, in termini di QALYs è potenzialmente molto inferiore. Risulta quindi difficile comprendere come mai la scelta di spendere ingenti somme di denaro per estendere di poco la vita di pazienti molto anziani e malati non viene tacciata di egoismo, mentre quella della crioconservazione viene spesso tacciata come uno spreco di soldi e una scelta profondamente egoista.

Rimane ovviamente il problema dell'incertezza sulle possibilità di successo della crioconservazione, ma tale probabilità di successo, per quanto minima, esiste, e deve essere messa in conto quando si confronta la crioconservazione e altri interventi che possano estendere la vita delle persone con le donazioni alle associazioni che intervengono nei paesi poveri o cercano di tenere in vita pazienti gravemente malati.

La crioconservazione ha poche possibilità di successo, ma dall'altro lato, se dovesse funzionare, permetterebbe di allungare la vita di tantissimi anni, potenzialmente per un tempo indefinito, cosa che nessun altro trattamento al momento disponibile è in grado di fare. Inoltre, tale allungamento della vita, sarebbe accompagnato anche

³ N. Chin-Yee, G. D'Egidio, K. Thavorn, D. Heyland, K. Kyeremanteng, *Cost analysis of the very elderly admitted to intensive care units*, in «Critical Care», 21(1), 2017, pp. 1-7.

da un'alta qualità della vita, dato che sarebbe abbinato a tecniche di ringiovanimento. Il potenziale guadagno in termini di QALYs della crioconservazione è perciò altissimo (anche se le probabilità di successo sono bassissime). Ipotizziamo di poter salvare 220 vite nei paesi poveri donando \$200,000 a un'associazione benefica, e che ciascuna di queste vite venga estesa di 50 QALYs grazie a questa donazione. Con questo investimento, \$200,000 potrebbero far guadagnare, complessivamente, 1100 QALYs (distribuiti equamente fra 220 persone in questo caso ipotetico). Ipotizziamo adesso che la crioconservazione si riveli un successo, e che permetta a un singolo individuo di vivere per 5000 anni, quindi di aggiungere 4900 QALYs alla vita di un individuo che sia arrivato all'età di 100 anni. Potremmo in questo caso giustificare la scelta di spendere \$200,000 per guadagnare 4900 QALYs per un singolo individuo piuttosto che 1100 distribuiti fra 220 individui?

Qui le intuizioni morali possono divergere drasticamente, ma a prescindere da quale opzione uno consideri migliore, risulta difficile dismettere l'opzione della crioconservazione come totalmente irrazionale e irragionevole, per gli stessi motivi per cui non tacciamo la scelta di ricoverare in terapia intensiva gli anziani come irrazionale e egoista.

Nessuno può essere sicuro del fatto che la crioconservazione funzionerà, o funzionerà così bene da aggiungere addirittura migliaia di QALYs alla vita di una persona, ma del resto questa incertezza pervade tutte le nostre vite, e le nostre decisioni anche in ambito medico. In questo senso, la scelta di farsi crioconservare non è poi così dissimile, per tipologia, da altre scelte che facciamo nel corso della nostra vita, anche se coinvolge un livello di incertezza molto più alto, e dei potenziali benefici che superano quelli di molte altre opzioni al momento a nostra disposizione.

Una possibile obiezione all'argomento appena proposto è che, anche se la crioconservazione dovesse funzionare, e permettesse alle persone di tornare in vita per migliaia di anni, sarebbe comunque

destinata al fallimento. Questo perché la vita nel futuro potrebbe essere molto difficile per chi viene riportato in vita dopo la crioconservazione. La persona riportata in vita non avrebbe amici o familiari, e tutti coloro che conosceva prima della crioconservazione sarebbero morti da tempo.

Inoltre, la società sarebbe profondamente diversa, e potrebbe essere estremamente difficile riuscire a integrarsi e a stabilire rapporti affettivi con coloro che invece sono nati in questa società nuova. Se qualcuno morto anche solo cento anni fa fosse riportato in vita, avrebbe molte difficoltà a comprendere il nostro stile di vita, a imparare a usare computer, smartphone e altre risorse informatiche. Chi viene crioconservato potrebbe essere riportato in vita migliaia di anni dopo, in una società radicalmente diversa, in cui la specie umana potrebbe essere stata modificata geneticamente per sopravvivere, per esempio, al cambiamento climatico, alla penuria di acqua e cibo e all'inquinamento dell'aria. Potrebbe essere estremamente difficile sopravvivere in un simile contesto per qualcuno che non fosse stato geneticamente modificato per questo tipo di ambiente.

Oppure i futuri umani potrebbero essere centinaia di volte più intelligenti degli umani attuali, e potrebbero non capire che chi è stato riportato in vita è seniente, e sarebbero quindi poco empatici nei suoi confronti e addirittura incapaci di comprendere i suoi bisogni essenziali o le sue richieste.

Si possono prospettare infiniti scenari futuri distopici, ma in verità è difficile sapere se questi scenari siano più probabili e plausibili di scenari futuri utopici, dove si prospettano generazioni future più empatiche e più compassionevoli che magari hanno scoperto il segreto della felicità eterna e vivono in un perenne stato di grazia.

Anche in questo senso la crioconservazione è una scommessa. Al momento nessuno può sapere se gli scenari distopici siano più

probabili di quelli utopici. Spetta a ciascuno scegliere quale sia più probabile e decidere, di conseguenza, se farsi crioconservare.

3. Il dilemma dell'immortalità

La crioconservazione, abbiamo visto, non è considerata soltanto uno strumento per prolungare la vita di un individuo nel futuro, ma anche un passo verso l'immortalità o comunque verso una durata della vita indefinita.

Nelle società moderne, la morte è spesso considerata come il male assoluto da evitare fino a che è possibile. Tuttavia, curiosamente, anche l'opposto della morte, cioè l'immortalità, è considerata non desiderabile. Fra i vari filosofi che si sono occupati del tema dell'immortalità spicca Bernard Williams, il quale nel 1973 pubblicava un saggio dal titolo *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*⁴. Williams propone il caso (di finzione) di Elina Makropulos alla quale viene donato un elisir che permette di allungare la sua vita di 300 anni, e che può essere assunto svariate volte. Elina lo assume per la prima volta a 42 anni, ma decide di non prenderlo nuovamente e quindi si spegne a 342 anni di vita. L'elisir permette non solo di estendere la durata della propria vita di 300 anni, ma anche di mettere in pausa il processo di invecchiamento, così che Elina rimane sana e piena di energie come una quarantenne fino alla fine della sua lunghissima vita. Tuttavia, nonostante la sua condizione apparentemente invidiabile, Elina sceglie la morte perché la sua vita lunghissima le causa uno stato di noia insopportabile e di indifferenza verso tutto e tutti. Bernard Williams identifica tre caratteristiche che rendono la vita di Elina non desiderabile, e che quindi renderebbero l'immortalità, o una vita lunghissima, un peso più che un privilegio 1) la realizzazione di tutti i desideri categorici, 2) il cambiamento dei

⁴ B. Williams, *The Makropulos case: Reflections on the tedium of immortality*, in B. Williams (Ed.), *Problems of the self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 82-100.

desideri categorici con la conseguente perdita di identità, 3) una vita che non è più distintamente umana.

Il primo argomento contro l'immortalità, cioè la realizzazione di tutti desideri categorici e la conseguente perdita di interesse nel continuare a vivere, ci riporta alla definizione di desiderio categorico secondo Williams, per cui questo tipo di desiderio, inteso come un progetto e un piano per il futuro, è ciò che ci dà la spinta a proiettarci nel futuro. Esempi di desideri categorici sono quello di imparare a suonare uno strumento, costruire una famiglia, scrivere un libro, etc. Secondo Williams, quando questi desideri sono soddisfatti, il desiderio di continuare a vivere inizia a scemare. È vero che nuovi desideri categorici possono nascere anche a un'età avanzata, però a un certo punto si esauriscono e la noia e la mancanza di interesse verso il futuro prendono il sopravvento, rendendo la morte un'opzione più desiderabile della vita.

Williams ha probabilmente ragione quando dice che nel lungo termine i desideri categorici si possono esaurire, eppure l'argomento non è del tutto convincente. Infatti, lo stesso Williams parla di desideri contingenti, cioè di desideri che scaturiscono da bisogni, per esempio il desiderio di mangiare o di bere o di stare al caldo. Secondo Williams, i desideri di questo tipo non sono sufficienti per giustificare il desiderio di continuare a vivere. Tuttavia, non è così assurdo immaginare che qualcuno voglia continuare a vivere anche se non ha desideri categorici ma solo contingenti. Oppure, possiamo immaginare un tipo di desiderio categorico che si rinnova nel tempo, e non è mai completamente esaudito. Qualcuno che avesse il desiderio categorico di aiutare i membri della propria famiglia, per esempio, potrebbe continuare ad avere questo desiderio per millenni senza mai esaurirlo, visto che i membri della famiglia cambiano e crescono a ogni cambio generazionale.

Possiamo anche immaginare il caso di un individuo i cui desideri categorici continuino a cambiare nel corso del tempo, così che, una

volta realizzato un certo desiderio categorico, verrebbe sostituito da uno diverso. Questa opzione ci riporta al secondo argomento contro l'immortalità di Bernard Williams, cioè quello secondo cui un cambiamento dei desideri categorici è incompatibile con la continuità dell'identità personale, perché l'identità personale di un individuo è tenuta assieme dai suoi desideri categorici, così che cambiandoli uno smette di essere se stesso.

Questo problema, però, si presenta anche nel caso di individui che vivono una vita di durata normale: i desideri categorici che abbiamo da bambini sono diversi da quelli che abbiamo da adulti i quali sono a loro volta diversi da quelli che abbiamo da anziani. Eppure, di solito non pensiamo che questo tipo di cambiamento ci renda persone diverse, ma semplicemente che faccia parte del normale passaggio da un'età all'altra. È dunque possibile che avremmo la stessa percezione di essere noi stessi anche se dovessimo vivere molto più a lungo e cambiare moltissimi desideri categorici nell'arco di vite millenarie. Non è quindi ovvio che Williams abbia ragione quando sostiene che il cambiamento dei desideri categorici corrisponde alla perdita dell'identità personale (lasciando comunque da parte tutto il discorso sulle varie concezioni di identità personale, per cui i desideri categorici sarebbero irrilevanti per mantenere l'identità personale di un individuo).

Il terzo argomento contro l'immortalità di Williams ha a che fare con l'impossibilità di conciliare una vita lunghissima con il suo essere una vita umana. La finitezza della nostra vita è infatti una caratteristica fondamentale della nostra esistenza, e influenza in modo decisivo tutto il nostro vissuto. La crioconservazione, se utilizzata insieme a trattamenti di ringiovanimento, porterebbe a un inedito scollamento tra età biologica e età cronologica, cioè un individuo potrebbe avere, come Elina, 42 anni biologici ma 342 anni cronologici. Samuel Scheffler nota, ad esempio, che la nostra vita è fatta di vari stadi, e ogni stadio della vita corrisponde a una

certa età biologica⁵. È proprio in base a questa divisione in stadi che possiamo attribuirci degli scopi e celebrare gli obiettivi raggiunti, perché ogni passaggio ha obiettivi appropriati per l'età biologica di riferimento: un bambino di cinque anni che impara a fare le sottrazioni ha un obiettivo appropriato per la sua età, mentre per un trentenne gli obiettivi riguardano di solito il lavoro e la famiglia. La nostra consapevolezza della brevità della nostra esistenza ci forza a darci degli obiettivi dentro dei limiti di tempo ben precisi, ma se fossimo immortali, il darci degli obiettivi in base allo stadio della vita a cui ci troviamo diventerebbe irrilevante. Avremmo sempre più tempo per raggiungere un certo obiettivo, e dire che alcuni obiettivi sono appropriati per una certa età diventerebbe una falsità, visto che il concetto di età stesso diventerebbe vuoto. Una vita lunghissima o infinita cambierebbe o cancellerebbe del tutto la corrispondenza fra età biologica e cronologica, insieme all'attribuzione di diversi obiettivi ai vari stadi della vita.

È ben possibile che Bernard Williams o Samuel Scheffler abbiano ragione, e che in effetti una vita lunghissima non potrebbe essere una vita distintamente umana, almeno per come intendiamo una vita umana al momento. Tuttavia, il vivere una vita distintamente umana non è un requisito necessario per vivere una vita buona. Forse nel futuro saremo soppiantati da una o più specie che avranno degli elementi in comune con noi, ma avranno vite indefinitamente lunghe. Non possiamo escludere a priori che, seppur non distintamente umane, queste vite saranno felici e degne di essere vissute, quanto o forse anche più delle nostre.

Un altro tipo di argomento contro l'immortalità incentrato sulla noia è stato sviluppato da Shelly Kagan e Todd May. Secondo Shelly Kagan, una persona che vive troppo a lungo non riuscirebbe più a

⁵ Cfr. S. Scheffler, *Death and the afterlife*, Oxford University Press, New York 2013.

provare alcun interesse per il mondo circostante e per la sua stessa vita, una volta raggiunti tutti i suoi obiettivi⁶. Secondo Todd May, nel corso di una vita troppo lunga, un individuo inizierebbe a esperire un tipo di noia così profonda che diventerebbe impossibile darsi dei nuovi obiettivi⁷.

Anche se l'argomento basato sulla noia ha sicuramente un valido fondamento, non possiamo dire con certezza che questo tipo di attitudine si svilupperebbe in ogni persona che dovesse vivere molto a lungo. In un certo senso, la vita diventa più noiosa man mano che andiamo avanti nel tempo perché rimangono meno cose nuove da scoprire, e anche lo stupore di trovarsi davanti a qualcosa di nuovo diventa un'emozione conosciuta e perde un po' della sua magia iniziale. Tuttavia, non si deve necessariamente dedurre che la maggior parte delle persone preferirebbe morire piuttosto che annoiarsi, e non siamo neppure in grado di prevedere come nuove o future tecnologie, come per esempio la realtà virtuale e l'upload del cervello, potrebbero modificare la nostra percezione della noia e risolvere il problema più radicale della noia esistenziale. Non si può escludere che, anche dopo l'introduzione di queste nuove tecnologie, una vita lunghissima diventerebbe insopportabile, e per questa ragione si dovrebbe sempre lasciare all'individuo la possibilità di scegliere di morire, magari dopo aver vissuto centinaia o migliaia di anni.

In conclusione, possiamo dire che tutte le obiezioni alla crioconservazione non riescono a dimostrare che la crioconservazione sia un investimento immorale. La crioconservazione è certamente un investimento rischioso, visto quanto poco sappiamo sia della possibilità che funzioni, che della vita nel futuro o di come potrebbe essere una vita lunghissima. Ma

⁶ Cfr. S. Kagan, *Death*, Yale University Press, New Haven 2012.

⁷ Cfr. T. May, *Death*, Routledge, Londra 2014.

queste obiezioni non rendono questa scelta immorale, la rendono semplicemente una scelta rischiosa.

FRANCESCA MINERVA è Ricercatrice in Filosofia Morale presso l'Università degli studi di Milano

francesca.minerva@unimi.it

LORENZO DE STEFANO

SOLO UNA CATASTROFE CI POTRÀ SALVARE. L'ESSERE PER LA MORTE NELL'EPOCA DELLA CRISI ECOLOGICA

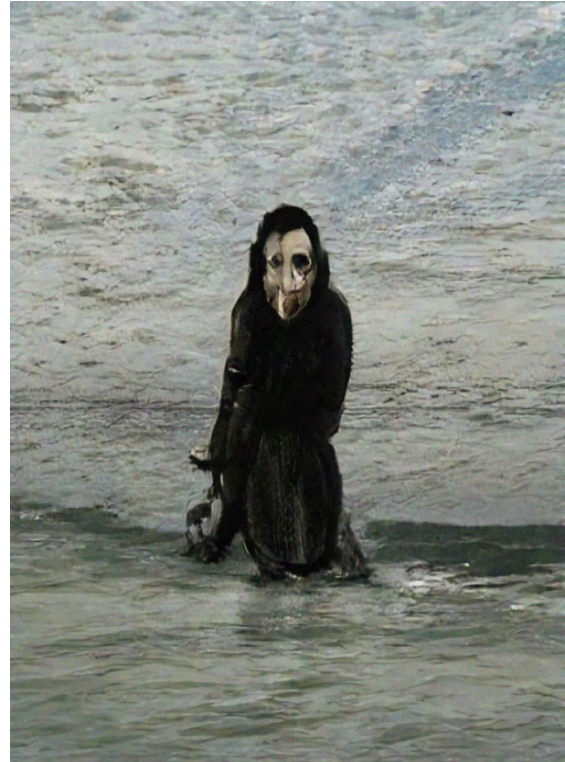
1. Una premessa 2. Morte e finitudine nell'epoca dell'Antropocene 3. Quattro tesi sull'origine del climate change 4. Storicità, Finitudine, e Cura alla prova del climate change

ABSTRACT: ONLY A CATASTROPHE COULD SAVE US. BEING-TOWARDS-DEATH IN THE ERA OF THE ECOLOGICAL CRISIS

The aim of this essay is to develop a theoretical background to approach the problem of climate change, starting from the question of death as theorized by Heidegger in his masterpiece *Being and Time*. In order to do that, I start from the concept of the Anthropocene in relation with the problem of human and natural history and introducing the Heideggerian concept of history as epiphenomenon of temporal structure of the Dasein. On this basis, the being-toward-death, the as exposed in the abovementioned work, will help to provide a hermeneutic criterion to approach an ethic of the catastrophe.

1. Una premessa

Come sosteneva oltre due secoli fa Xavier Bichat «La vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte». La morte è pertanto ciò che per via negativa contribuisce all'individuazione della vita, lo stigma della sua finitudine, il suo limite invalicabile. Tale relazione tra la resistenza della vita, dell'individuato a partire dalla sua *genesis*, e la de-individualizzazione della pura materia inerte, del fondo originario in cui tutte le cose hanno la loro *phthora* è probabilmente il pensiero più originario della filosofia a partire da Anassimandro. Come sosteneva Eugen Fink «possiamo affermare che la morte non è semplicemente una struttura dell'esistenza (*Dasein*), non riguarda il suo rapportarsi all'essere, ma alla verità e al mondo»¹. L'epoca contemporanea sembra, tuttavia, intrattenere un rapporto ambiguo con la morte, da



¹ E. Fink, *I fenomeni fondamentali dell'esistenza umana* (1979), tr. it. ETS Edizioni, Pisa 2006, p. 157

un lato si segnala il tentativo della sua razionalizzazione e rimozione dalla pratica quotidiana in nome del titanismo della tecno-scienza, attuata attraverso un rigido controllo del lessico e dell'immagine nell'epoca della sua riproducibilità tecnica², dall'altro l'inveramento della concreta possibilità della fine di tutte le cose sotto forma della catastrofe ha informato la nostra autocoscienza storica, anche a partire dalla riflessione filosofica e sociologica del dopoguerra. Le riflessioni sulla finitudine nella analitica esistenziale di Heidegger confluite poi nella riflessione sulla tecnica, la filosofia del rischio di Ullrich Beck, le riflessioni sulla atomica di Günther Anders, l'ecologia integrale di Arne Naes, la recentissima riflessione eco-ontologica di Timothy Morton e Donna Haraway, l'esistenzialismo analitico di Timothy Benatar, sembrano attraverso percorsi teorici diversi aver riportato il *Sein-zum-Tode* al centro della riflessione filosofica. Morte che si dà oggi essenzialmente nella forma della catastrofe ecologica come fase storico-destinale del progresso occidentale, cortocircuito dialettico della civiltà prometeico-faustiana, che per la prima volta sembra inverare materialmente la *finis historiae* da un lato, dall'altro la fine del vivente, sotto forma della sesta estinzione di massa e della conseguente perdita della biodiversità³. Nella catastrofe il fare i conti con la morte, declinata dal punto di vista individuale, non basta più, bisogna fare i conti con una nuova prospettiva collettiva ed ecologico-planetaria, come testimoniano anche le agende politiche e l'orizzonte valoriale delle nuove generazioni. Ma se così stanno le cose, la riflessione aperta dalla catastrofe su morte e finitudine pare poter mostrare una via verso una logica della coesistenza non più antropocentrica, verso una ontologia orizzontale che consideri l'umano e il non umano, per una possibile via d'uscita dalla catastrofe imminente. Solo una

² Cfr. M. Carbone, *L'evento dell'11 settembre 2001. Quando iniziò il XXI secolo*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

³ Cfr. a tal proposito G. Chelazzi, *L'impronta originaria. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Milano 2013.

profonda riflessione “catastrofista” sul nichilismo in quanto possibilità materiale di inveroamento del nulla, può riconsegnarci alla nostra intrinseca finitudine e fragilità condivise con gli altri viventi di questo pianeta come sosteneva Bichat, in funzione di una comunità basata sulla vulnerabilità dei corpi in senso ecologico.

2. Morte e finitudine nell'epoca dell'Antropocene

La recente pandemia globale ha prepotentemente riportato la morte al centro del dibattito pubblico. La spasmodica attesa per una soluzione medica, e quindi tecnica, alla pandemia come i vaccini, e l'attenzione e il dibattito su dispositivi di tipo politico-sanitari, volti a salvaguardare la salute generale e controllare i contagi, dimostra come da un lato la politica, dall'altro l'opinione pubblica, abbiano esplicitamente elevato il tema della vita, e quindi della morte in quanto suo negativo, in cima alla propria agenda. Tuttavia, l'attuale pandemia sembra essere solo un primo superficiale sintomo di un pericolo imminente ancor maggiore, di un evento in grado di inverare materialmente la *finis historiae* come fine dell'uomo e dello spirito: la catastrofe climatica e ecologica. Catastrofe ecologica che condensa le ansie millenaristiche della nostra epoca contemporanea, nel cui nome si convocano conferenze internazionali come la COP 25 e si siglano accordi, a dirla tutta al quanto evanescenti, tra le potenze mondiali, similmente a quanto era avvenuto nel secolo scorso con la minaccia atomica. Pandemia globale, catastrofe ecologica, rischio atomico, sono eventi o per usare un termine in voga nel dibattito filosofico attuale «iperoggetti»⁴, che, come la Peste nel '300, fanno emergere il carattere sostanzialmente transeunte, fortuito e non necessario della vita, che, infinitesima eccezione e frazione dell'inorganico, sembra oggi, in un mondo dedivinizzato senza più un Dio in grado di

⁴ Cfr. T. Morton, *Iperoggetti* (2013), tr. it. Produzioni Nero, Roma 2018.

mantenere e garantire la permanenza e fondatezza dell'ente, sotto attacco.

Se, tuttavia, il rischio atomico per caratteristiche specifiche e potenziale distruttivo era minaccia dell'inveramento categorico della distruzione totale di ogni cosa, la crisi ecologica, nella sua duplice declinazione di *climate change* e *global warming* segnerebbe specificamente la fine, tra le altre, di una specie in particolare: quella umana. Alla *acme* della sua palingenesi tecnica, che gli ha permesso di elevarsi al di sopra delle altre creature e di plasmare la natura, l'uomo rischia di scoprirsi il primo animale in grado di inverare da solo, senza un evento catastrofico unicamente naturale, la propria fine. Palingenesi che ha come sua radice e fondamento quel prometeismo tecnologico della civiltà occidentale che ha costituito l'oggettivazione più propria della sua volontà di vita e di dominio⁵.

Morte e vita sono quindi reciprocamente immorsate nel progetto proprio della umanità, di questo vi è traccia in pressoché ogni mitologia e teogonia originaria, così come nel germe del primo pensiero filosofico, in quanto esse rimandano sempre alla dimensione fondamentale dell'uomo e dell'ente individuato in generale, la sua finitudine, la sua limitatezza nello spazio e nel tempo. Finitudine, di cui l'uomo unico tra tutti i viventi è conscio, che è condizione fondamentale dell'ente nel suo legame duplice all'essere e al tempo, come il pensiero originario della filosofia nel suo *incipit* fondamentale nel Detto di Anassimandro aveva preconizzato. In quella prima originaria testimonianza, riportata da Simplicio nel commentario alla Fisica di Aristotele, gli esseri (*panta ta onta*) individuati e limitati pagano vicendevolmente l'un l'altro la pena e l'ammenda secondo l'ordine del tempo, ossia pagano il loro stesso essere individuati, il limite che li rende finiti, e, in quanto

⁵ Su questi temi vedi anche M. Magatti, *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Feltrinelli, Milano 2018.

tali, diversi dallo *apeiron*, il loro fondamento⁶. Che l'ente sia un che di finito, e in quanto tale risultato di una generazione e passibile di rovina e corruzione (*phtora*), costituisce il suo *principium individuationis*; la finitezza e quindi l'implicita possibilità del "non più" e "non ancora" è ciò che accomuna tutto l'ente, l'uomo e qualsiasi altra cosa nel mondo. Ogni cosa è, come tale, trionfo sul nulla, trionfo che però come una vittoria di Pirro è solo momentanea, un battito di ciglio nella prospettiva di una storia cosmica, che brucia e consuma ogni individuazione.

In questo senso, se il pensiero della catastrofe è essenzialmente una declinazione del pensiero della limitatezza e fragilità dell'esistenza, essa è sin dall'inizio nell'orizzonte di pensiero della filosofia se è vero che essa è originariamente pensiero dell'essere e del nulla, della nascita e della generazione, della relazione tra finitudine e in-finito, della genesi e della corruzione, della temporalità e storicità del mondo e dell'ente. Filosofia è elaborazione concettuale della finitudine a partire dalla sfera dell'uomo, ossia di quell'ente che da un lato sa di essere finito, e, proprio per questo tende a proiettare la sua finitudine al di là di sé stessa nei grandi contenitori ontologici regionali, Dio, l'anima e il mondo⁷.

La corrente filosofica contemporanea che più pervicacemente ha provato a pensare dal punto di vista ontologico la relazione tra finitudine e storicità come fondazione e principio di individuazione dell'esistenza è la fenomenologia. La riflessione fenomenologica del secolo scorso, nei suoi maggiori rappresentanti ed epigoni anche di estrazione "esistenzialista", ha costituito il tentativo più radicale di elaborazione ontologica della finitudine umana⁸. Tema

⁶ Cfr. H. Dielz, W. Kranz, *I presocratici* (1969), tr. it. Bompiani, Milano 2006.

⁷ Come è noto, ciò è stato ampiamente discusso da Kant nella Dialettica trascendentale de *La critica della Ragion Pura* (1781), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 296 ss.

⁸ F.W. Von Herrmann, *Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia* (1991), tr. it. Levante Editore, Bari 1993.

di questo intervento è vedere in che modo la riflessione fenomenologica di matrice heideggeriana sulla finitudine possa essere applicata al pensiero della catastrofe nell'epoca dell'Antropocene. Mi riferirò in questo contesto, più che alla riflessione heideggeriana sulla tecnica, oramai paradigma interpretativo acclarato in sede di filosofia della tecnica, alle analisi dell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*. Sia detto qui in via del tutto programmatica, il tentativo è in direzione uguale e contraria rispetto a quello di Hannah Arendt, laddove in *Vita activa* individuava nella natalità come opposizione alla morte la prospettiva di ogni novità e il fondamento della azione politica⁹, qui si sosterrà che risieda nell'essere mortale, e nella prospettiva dell'annullamento totale della specie umana la possibilità di una via d'uscita e di una azione politica nell'epoca della catastrofe.

Questo per due motivi principali, un primo è di carattere ontologico: è la prospettiva del non più a delimitare il carattere di non necessità dell'essente; un secondo è di tipo storico-critico: la attuale crisi climatica rappresenta l'epifenomeno più eminente del rovesciamento dialettico della civiltà prometeica occidentale, che ha visto la sua più completa affermazione e teorizzazione nella filosofia del Positivismo e in una certa filosofia della storia, la filosofia heideggeriana, così quella di Husserl, nasce proprio come reazione al positivismo e a un certo scientismo dogmatico, con l'obiettivo di comprendere l'esistenza da un lato nella sua fatticità e interezza, dall'altro nel sua storicità. Secondo questa impostazione, la crisi del pensiero occidentale è la crisi della metafisica occidentale, e il nichilismo sarebbe un fenomeno interno al pensiero già inscritto potenzialmente nel suo primo cominciamento greco. Seguendo tale impostazione, la crisi climatica come espressione dell'epoca della tecnica dispiegata sarebbe effetto delle modalità con cui l'esistenza dell'Esserci si è storicamente

⁹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa* (1958), tr. it. Bompiani, Milano 2017.

espressa, sia dal punto di vista del suo inserimento in una tradizione, greca, cristiana e moderna, sia nel radicamento sempre situato emotivamente nel complesso di relazioni mondane (*mit-Welt*), con gli altri (*mit-Sein*), e con se stessa. L'Esserci¹⁰, il cui essere è nella temporalità, si progetta incessantemente e nel farlo si scopre sempre gettato già all'interno di un mondo naturale, sociale e storico già strutturato di relazioni, finito nel suo essere adveniente, e in una relazione di Cura verso gli oggetti, l'altro e sé stesso. Vedremo come proprio nella nozione di cura si annida la possibilità di una etica ecologica. Come i concetti di cura e storicità reagiscano e siano indirizzati dalla prospettiva del *climate change* sarà discusso in seguito.

Occorre, a questo punto, fare un breve ma sommario excursus introduttivo riguardo alla questione del cambiamento climatico, e della sua portata catastrofica alla luce del suo radicamento nella storia dell'Occidente.

3. Quattro tesi sull'origine del climate change

In un recente e importante studio *The climate of history in a planetary age*¹¹ lo storico Dipesh Chakrabarty, in una maniera non troppo dissimile dalle analisi di Heidegger sulla tecnica, ha tracciato una generale ricognizione del problema del *climate change* come un epifenomeno del sapere filosofico e metafisico occidentale. In generale, ciò che accomuna i due autori è leggere la storia a partire da una serie di svolte all'interno della storia del pensiero. La tesi fondamentale dello storico sostiene che l'umanità deve considerarsi storicamente secondo due prospettive: la planetaria e la globale. Secondo tale impostazione, il globo (*globe*) sarebbe una costruzione antropocentrica, mentre la prospettiva planetaria ricollocerebbe l'uomo all'interno di una storia

¹⁰ In questo testo, forzando e parzialmente banalizzando la riflessione heideggeriana, userò in maniera quasi sinonimica il termine uomo e Esserci.

¹¹ D. Chakrabarty, *The climate of history in a planetary age*, The University of Chicago Press, Chicago 2021.

omnicomprensiva (biologica, geologica, climatica) decentrando il fenomeno umano e la sua storia culturale, economica e spirituale. Tradotto in termini fenomenologici la storia non sarebbe semplicemente storia dell'Esserci, ma l'essere si rivelerebbe come evento in una molteplicità di determinazioni, in maniera non troppo dissimile a sosteneva il filosofo tedesco negli scritti successivi alla *Kehre*.

Chakrabarty enuncia quattro tesi fondamentali per collocare il fenomeno del *climate change* all'interno di una storia non semplicemente globale, ma planetaria, e lo fa discutendo alcuni luoghi comuni della tradizione filosofico-metafisica occidentale inerentemente all'idea di storia.

Eccole di seguito:

- La spiegazione antropogenica del *climate change* segna il collasso della distinzione umanistica tra storia umana e storia naturale.
- L'idea di Antropocene, la nuova epoca geologica in cui l'uomo esiste come forza geologica, qualifica gravemente la storia umanistica di modernità e globalizzazione.
- L'ipotesi geologica dell'Antropocene richiede di mettere in dialogo la storia del capitale con la storia della specie umana.
- L'incrocio tra storia della specie e storia del capitale è un processo che prova i limiti del comprendere storico¹².

In questo frangente esamineremo solamente la prima e la quarta tesi, perché più funzionali allo scopo del presente contributo. Come è noto, la tradizione filosofica che va Vico al materialismo, con le sole eccezioni forse di Spinoza e Hegel, ha considerato la storicità come una caratteristica spirituale essenzialmente umana, distinta dalla storia naturale. Lo storico indiano ascrive l'origine di tale posizione alle teorie di Hobbes e Vico secondo cui l'uomo può avere conoscenza solo delle istituzioni civili e politiche, poiché la

¹² *Ibid.*, p. 25 ss.

natura rimane l'ambito della creazione e solo Dio può averne una conoscenza precisa. Occorre tuttavia porre una serie di rilievi a questo assunto, poiché da un lato, come ci testimoniano gli studi di Karl Löwith la filosofia della storia, e quindi una netta distinzione tra storia umana e storia naturale nasce con la filosofia cristiana e in particolare con Gioacchino da Fiore¹³, dall'altro Descartes, il filosofo che dà inizio alla modernità ritiene la natura, proprio in quanto *res extensa* distinta dalla *res cogitans*, conoscibile nel suo meccanismo in maniera chiara e distinta. L'influenza vichiana, emendata da quella di Hegel, vede in Croce¹⁴ il suo maggiore interprete in epoca post-coloniale. Secondo la tradizione idealista, infatti, la natura non ha interiorità, è il puro spirito oggettivo, per cui tutto ciò che è natura e anche animalità è intrinsecamente non-storico ma naturale. Da ciò deriverebbe l'immensa problematica della distinzione tra natura e cultura, i cui caratteri non possiamo richiamare in questa sede¹⁵ vista la complessità del tema. Nel saggio del 1893 *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*¹⁶, il filosofo napoletano afferma che i concetti delle scienze naturali sono costrutti speculativi per scopi umani, che non toccano mai lo "in sé" delle cose, ma che anzi questo in sé sarebbe null'altro che la sussunzione dell'oggetto naturale nel concetto. Similmente a quanto, da prospettiva e tradizione completamente diversa, Quentin Meillasoux sottolinea nel suo scritto *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*¹⁷, questo tipo di idealismo sarebbe una declinazione del correlativismo secondo cui nessun oggetto esisterebbe in sé ma sempre in riferimento all'intelletto

¹³ A tal proposito si rimanda a K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1977), tr. it. Il Saggiatore, Milano 2004.

¹⁴ D. Chakrabarty, *op. cit.*, p.26.

¹⁵ A tal proposito ci sentiamo di suggerire il volume di Philippe Descola, *Oltre natura e cultura* (2005), Raffaello Cortina Editore, Milano 2021.

¹⁶ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), Adelphi, Milano 2017.

¹⁷ Cfr. Q. Meillasoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza* (2006), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2012.

che lo pensa/dice, dal momento che le stesse categorie di sostanza e esistenza non sarebbero altro che categorie dell'intelletto umano, o, in una prospettiva idealista, momenti dello spirito. La natura, come è pensata da questa impostazione è l'insieme dei fenomeni conoscibili scientificamente dall'intelletto il che non dice nulla del mondo in sé. E è radicalmente distinta dalla storia, che si occupa del particolare e del concreto.

Nel XX secolo, continua Chakrabarty alla visione Vichiana e idealistica, si è affiancata la riflessione sociologico materialista che, pur considerando come testimonia il Marx dei *Manoscritti economico filosofici* del 1844 il profondo centramento dell'uomo all'interno della natura¹⁸, essa rimane pur sempre quel fondo su cui il lavoro dell'operaio si applica. L'operaio non può produrre nulla senza la natura, senza il mondo esterno sensibile. Questa è la materia su cui si realizza il suo lavoro, su cui il lavoro agisce, dal quale e per mezzo del quale esso produce. Il lavoro, nella sua opera di modificazione della natura è ciò che distingue l'uomo dall'animale, si può dire che in quest'ottica la storia inizia nel momento in cui l'uomo inizia a trasformare la natura. Il modo di essere naturale dell'uomo è nella trasformazione e dominio della natura.

A tal proposito ancora più esplicito è il testo di Stalin *Materialismo dialettico e materialismo storico* in cui il leader sovietico sottolinea come l'ambiente geografico sia una condizione indispensabile per lo sviluppo delle società umane; tuttavia, tale influenza non è determinante perché i mutamenti di tipo sociale e tecnologico procedono a un ritmo incomparabilmente maggiore¹⁹. Ancora negli anni '40 del secolo scorso è evidente come il

¹⁸ «Le piante, gli animali, le pietre, l'aria, la luce, eccetera costituiscono una parte della vita umana e dell'umana attività. La natura è il corpo inorganico dell'uomo [...]. Che l'uomo viva della natura vuol dire che la natura è il suo corpo, con cui deve stare in costante rapporto per non morire [...] l'uomo è una parte della natura» (K. Mark, *Manoscritti Economico Filosofici del 1844* (1949), tr. it. Einaudi, Milano 1968, pp. 76-77).

¹⁹ D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 28.

cambiamento climatico, o l'azione di modificazione geologico-geografica che l'uomo poteva imprimere sul pianeta non erano percepiti come tali, al punto che Stalin argomenta come negli ultimi 3000 anni al cambiare di circa tre diversi sistemi sociali e di produzione, le condizioni geografiche dell'Europa non sono affatto cambiate. Oggi sappiamo che non è così. Stalin appartiene ancora a quella tradizione che vede una separazione tra mutamenti socioculturali e tecnologici e mutamenti ambientali (a ciò andrebbero inclusi anche i mutamenti evolutivi), e quindi ancora tra storia umana e storia naturale come appartenenti a due tempi cronologici diversi. Fernand Braudel fu il primo storico illuminato a considerare la natura come qualcosa di più di un mero sfondo dell'azione umana²⁰. In questa impostazione, l'ambiente ha una presenza attiva nelle azioni umane. Alla fine del XX secolo, sulla scia della relazione tra storia umana e naturale inaugurata da Braudel, gli storici ambientali hanno iniziato a partorire quella che possiamo definire la storia naturale dell'uomo. Questo nuovo ambito di ricerca considera l'uomo da una prospettiva ecologica e come "attore biologico"²¹. Non è solo la cultura, ma anche la storia della biologia a dover essere messa in relazione con la storia ambientale, nella fattispecie nuovi approcci hanno indagato le relazioni intercorrenti tra la storia del cervello umano e la storia culturale²². L'uomo è, pertanto, agente biologico sia dalla prospettiva individuale che collettiva²³ e la sua stessa biologia non può essere separata dalla dimensione storica del suo divenire. Questo è ancor più vero nella nostra contemporaneità. L'epoca

²⁰ Cfr. F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Collins, Londra 1972, pp. 1-20.

²¹ A tal proposito Chakrabarty cita il testo pionieristico dei primi anni '70 di Alfred Cosby Jr. *The Columbian exchange* in di cui riportiamo un passo «Man is a biological entity before he is a Roman Catholic or a capitalist or anything else» (A.W. Cosby Jr., *The Columbian exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Prager, Londra 1972, p. XXV).

²² Cfr. D.L. Smail, *On Deep History and the Brain*, University of California Press, Berkeley 2008.

²³ A tal proposito cfr. T. Pievani, *Homo sapiens e altre catastrofi*, Meltemi, Milano 2018².

attuale è segnata dalla obliterazione della distinzione tra storia naturale e storia umana, dal momento che l'uomo ha assunto un tale potere di azione sul pianeta da diventare un agente biologico capace di modificare il clima e la struttura stessa del pianeta, assumendo un potere che, in epoche passate, era assegnato a forze geologiche come cataclismi e ere glaciali. Da questo punto di vista, egli è autenticamente il "formatore di mondo" che Heidegger annunciava nel suo corso *I concetti fondamentali della metafisica*. Se si pensa che oggi, nell'epoca nella sesta estinzione di massa, la sparizione di specie avviene a un ritmo simile a quella del tardo Cretaceo, si comprende quale impatto l'uomo abbia sul pianeta e sul suo rimodulamento²⁴. Naturalmente non è stato sempre così, l'impatto planetario dell'impronta ecologica umana è iniziato con la Rivoluzione Industriale ed è per questo che la distinzione tra storia umana e storia naturale ha iniziato a collassare, qui non si tratta più della semplice interazione tra uomo e natura, ma della potenza umana come potenza geologica.

Come è noto, tale periodizzazione, che fa risalire l'inizio dell'Antropocene al 1784, con una radicale intensificazione nel secondo dopoguerra²⁵ è stata proposta da Crutzen in uno studio comparso su *Nature* nel 2002²⁶ e poi accettata dalla GSA (Geological Society of America) con una dichiarazione firmata dai membri della Stratigraphy Commission of the Geological Society of London²⁷. Come

²⁴ Cfr. J.R. McNeill, P. Engelke, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo 1945* (2016), tr. it. Einaudi, Milano 2018.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ «For the past three centuries the effect of humans on the global environment have escalated. Because of these anthropogenic emissions of carbon dioxide, global climate may depart significantly from natural behaviour for many millennia to come. It seems appropriate to assign the term "Anthropocene" to the present [...] human dominated, present geological epoch, supplementing the Holocene – the warm period of the past 10-12 millennia. The Anthropocene could be said to have started in the latter part of the eighteenth century, when analyses of air trapped in polar ice showed the beginning of growing global concentrations of carbon dioxide and methane. This date also happens to coincide with James Watt's design of the steam engine in 1784» (Paul J. Crutzen, *Geology of Mankind*, in «Nature», 415, 23, p. 23).

²⁷ Cfr. W.F. Ruddiman, *The anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago*, in «Climate Change», 61 (2003), 3, pp. 261-293.

sosteneva tra gli altri Günther Anders, le epoche della tecnica non sono reversibili, per questa ragione l'uomo rimarrà un agente geologico per ancora molti anni a venire, per questo, come sostiene lo stesso Crutzen, sviluppare strategie globali per mitigare l'impatto umano e per preservare la sostenibilità degli ecosistemi dalla azione invasiva dell'uomo è il compito per ogni umanità futura che voglia in qualche modo continuare a esistere su questo pianeta, a avere una storia.

Questa nuova concezione di storia ci porta a considerare una rinaturalizzazione della specie umana come una specie tra le specie. L'immorsatura tra storia universale e storia della specie porta Chakrabarty a teorizzare una «Storia universale negativa»²⁸. Il concetto di specie è un «universale negativo», che non può avere alcun contenuto determinato. Lo storico indiano sembrerebbe qui fare riferimento alla critica kantiana all'estensione dell'idea di totalità nel concetto dell'intelletto, affermando che un che di universale come la specie non ha mai un'intuizione sensibile corrispondente; noi non intuiamo mai la specie come intero, ma sempre come particolare, intuiamo la specie umana ora come questo uomo, ora come quest'altro. Ma quando si parla di crisi climatica, come possibilità di nullificazione delle specie e si cercano soluzioni che tengano in conto le esigenze di varie specie di viventi, nel progettare una nuova modalità di coesistenza, il concetto di specie, o come vedremo dopo il destino, seppur nella sua indeterminatezza lavora come idea regolativa. Inoltre, il concetto stesso di *climate change* per la vastità delle sue cause, effetti e implicazioni resta in qualche modo indeterminato.

il cambiamento climatico, pensato attraverso il lavoro dei climatologi, ci mostra l'effetto delle nostre azioni come specie. Specie potrebbe essere il nome o il simbolo per una nuova ed emergente storia universale che appare nel momento del pericolo costituito dal cambiamento climatico. Ma non potremo mai comprendere questo universale. Non si tratta infatti di un universale hegeliano che sorge dialetticamente dal movimento storico. Il cambiamento climatico ci pone una domanda sulla collettività umana, mirando a una figura dell'universale che eccede la nostra capacità

²⁸ D. Chakrabarty, *op. cit.*, p. 47.

di esperire il mondo. Sembra piuttosto un universale che emerge da un condiviso senso di catastrofe. Potremmo chiamarlo provvisoriamente «storia universale negativa»²⁹.

Su questa lunghezza d'onda si colloca anche il tentativo di Timothy Morton di definire tale categoria di eventi come «Iperoggetti» nella cui genesi concettuale forte è l'influenza della fenomenologia³⁰. Tale storia universale negativa è un concetto di derivazione adorniana, in cui il particolare esercita la sua resistenza all'essere imbrigliato nella totalità, tuttavia, essendo sin dall'inizio già imbrigliato in quella totalità. L'Antropocene ci imporrebbe quindi vie alternative di pensare una nuova storia universale che coinvolga forze planetarie, specie e scale temporali che non possono in alcun modo essere oggetto di esperienza diretta. Una tale storia non può mai essere antropocentrica, quindi umanistica, riguardante l'uomo solamente, ma partirebbe da una posizione decentrata. La nostra coscienza epocale passa per questa presa di coscienza, che è sempre, per tornare al tema del nostro contributo coscienza di una finitudine e decentramento originario. L'idea di storia Heideggeriana come storia di una sottrazione (*Verbergung*) dell'essere e del senso, e attesa di un evento salvifico che in qualche modo riscatti e inauguri un nuovo corso della storia dell'essere, ci sembra poter rientrare senza troppe forzature all'interno di tale paradigma. Se si pensa di fatti che l'essere è storicamente dato anche, originariamente come *physis*³¹, allora il pensiero del decentramento dell'esserci nei confronti dell'essere, di cui è pastore, che si dà innanzitutto come meditazione e critica della tecnica come fase culminale della metafisica, può offrirci delle categorie utili per pensare l'Antropocene e il nostro essere radicati/situati storicamente in esso

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Sull'influenza della fenomenologia nel pensiero di Morton cfr. T. Morton, *Noi esseri ecologici* (2018), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2018.

³¹ M. Heidegger, *Aristotele Metafisica 0 1-3: Sull'essenza e la realtà della forza* (1981), tr. it. Mursia, Milano 2017.

4. Storicità, Finitudine, e Cura alla prova del climate change

Come si concilia l'armamentario concettuale heideggeriano, in particolare la riflessione su morte, finitudine e storicità con la riflessione sulla catastrofe e sull'Antropocene?

Come è noto, la riflessione sulla storicità interessa il pensiero heideggeriano sin dagli esordi. La storia per Heidegger, e in questo in polemica con l'esistenzialismo di Sartre per cui esistono solo uomini, è essenzialmente evento e storia dell'essere³², è un evento destinale.

Ora la cosa più rilevante della riflessione heideggeriana matura sulla storia è che essa, in quanto oblio dell'essere, non è un fatto che dipenda primariamente da un comportamento dell'uomo, ma risultato di un oblio, di una sottrazione dell'essere e del senso. In questo ci sembra, in un certo senso, avvicinabile all'idea di storia universale negativa esposta nel paragrafo precedente.

L'Antropocene è una fase destinale della storia umana e del pensiero metafisico occidentale, non è pensabile se non sulla scorta di una determinata visione del mondo tecno-scientifica che, come lo stesso Heidegger sottolineava nel *Nietzsche*, è una conseguenza della grande svolta, operata dalla filosofia platonica, di concepire la conoscenza come via (*meth-odos*), e successivamente della metafisica della soggettività cartesiana³³. I modi in cui questo darsi dell'essere avviene, ovvero la sua storia, non dipendono da una decisione di un ente specifico, ma sono risolti nella sua stessa dinamica. Tradotto, la crisi ambientale, non dipende dall'operato del singolo uomo, ma dagli atti quantitativamente e qualitativamente inconcettualizzabili della specie umana nella sua relazione con il mondo. L'essere non è quindi una cosa semplicemente presente, ma relazione in cui da sempre è implicato l'esser-ci e la sua storia. Ogni parlare e agire umano sono nell'essere e pertanto, non

³² Cfr. Id., *Lettera sull'umanismo* (1976), tr. it. Adelphi, Milano 1995.

³³ Cfr. Id., *Nietzsche* (1996), tr. it. Adelphi, Milano 1995, pp. 651 ss.

appartengono alla *Historie* ovvero la storia degli enti, ma alla *Geschichte* e più radicalmente alla *Seinsgeschichte*³⁴ come autentica temporalità.

In *Essere e Tempo* è già presente un'analisi della storia come derivato della temporalità autentica³⁵.

È nell'analitica esistenziale, che, a nostro parere, come riflessione sulla morte, che è possibile trovare una possibilità di interpretazione dell'esistenza nell'epoca nella catastrofe, come epoca in cui la possibilità della morte si realizza concretamente. Come è noto, nell'opera l'esistenza diventa autentica tramite l'essere per la morte che si esplica nella decisione anticipatrice, che assume la morte come possibilità e determinazione più autentica dell'Esserci³⁶. La cosa interessante per la nostra trattazione è che in tale temporalità autentica è rovesciato il rapporto tra i momenti del tempo: è l'essere ad-veniente dell'Esserci, ossia l'essere proiettato in futuro in cui non sarà più – proprio come nel caso del discorso su catastrofe e *climate change* – che fonda la possibilità della decisione, che dischiude la prospettiva dell'esser stato da sempre gettato in un mondo e in una serie di relazioni. La prospettiva della morte induce in un certo senso alla decisione, e alla autenticità. Il diverso carattere dell'ordine del tempo, che non è più cronologico, dipende dalla decisione

³⁴ Il dualismo tra *Geschichte* e *Historie* è impostato da Heidegger a partire dalle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo»* di Karl Jaspers e trova la sua elaborazione compiuta nelle pagine di *Essere e Tempo* in relazione alla discussione della Seconda inattuale di Nietzsche. Heidegger attribuisce alla *Historie* un significato negativo e alla seconda una considerazione positiva in un dualismo che possiamo, con Volpi, tradurre nella dicotomia tra storico e storiografico. Sfruttando l'etimologia tedesca, il filosofo di Meßkirch associa *geschichte* a *Geschehen* (accadere) e a *Geschick* (destino-invio). Negli anni successivi a *Essere e Tempo* Heidegger rafforzerà il concetto di *Geschichte* in quello di *Seinsgeschichte* di *Seinsgeschick* (destino dell'essere) e *Seinsgeschehenis* (accadimento dell'essere). Sul tema cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1963, p. 18 ss.

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1972), tr. it. Longanesi, Milano, 2005, §§ 72-74, pp. 440-473.

³⁶ «L'anticipazione della possibilità estrema e più propria è il comprendente rivenire sul più proprio stato. L'esserci può autenticamente essere stato solo in quanto è adveniente. L'esser-stato [*Gewesenheit*] scaturisce in certo modo dall'avvenire» (*ibid.*, p. 387).

anticipatrice: la decisione anticipa la morte che è futura e ineluttabile, ma che proprio in quanto possibilità autentica nella sua ineluttabilità è sempre riferita a un passato come esser sempre già stati, in quanto nati, destinati a morire, ed è a un tempo sempre presente. Progettarsi, nel suo carattere ad-veniente, è già sempre concepirsi come finiti e morenti, cioè a partire dal proprio passato storico, inteso come *Ge-schichte*, come destino, il che vuol dire sempre concepire l'uomo come portatore di una originaria "colpa ecologica" implicita in ogni suo progetto.

Ora tale determinazione può a prima vista sembrare uno storicismo deterministico, ma a ben vedere se si considera l'evento dell'essere come *eschaton*, ossia come determinazione di una temporalità autentica, il rapporto con la storia non assume più i crismi di un determinismo di tipo hegeliano, o di una assunzione fatalistica del passato che è sempre stato indipendentemente dalla mia decisione. Se la decisione anticipatrice viene concepita non come un fatto soggettivo, ma come evento all'interno dell'essere la cui struttura è essa stessa la temporalità autentica, per cui la rottura della serialità temporale non è una decisione del singolo, ma è il modo stesso di darsi orizzontalmente dell'essere, allora il determinismo decade. La storia, in quanto radicata nella ontologia, non è mai un semplice esser passato (*Vergangen*), quanto piuttosto un esser stato (*Gewesen*), il cui dispiegamento è sempre a-venire. Il principio non sprofonda mai nell'ombra della sua principialità, ma è un qualcosa che agisce incessantemente nel corso della storia come *Geschick*. Come sottolinea Vattimo a proposito del concetto heideggeriano di storia:

Carattere escatologico dell'essere non significa altro che questo: i rapporti temporali vanno pensati unicamente a partire dal *Geschick* dell'essere, quindi non ordinati anzitutto in serie secondo il prima e il dopo, ma a partire dalla loro unità originaria. Escatologico è anzitutto l'essere, ma anche le singole epoche storiche come epoche dell'essere: nel saggio su Anassimandro pare si debba vedere lo *eschaton* dell'epoca soprattutto come una fine; ma l'escatologia dell'essere,

proprio per questo, indica anche sempre una nuova apertura: «La storia dell'essere non è mai passata (*vergangen*), ma sempre imminente»³⁷.

È già evidente come questa impostazione possa essere applicata al problema della catastrofe ambientale, come epifenomeno dell'Antropocene come epoca geo-storica in cui è obliterata la differenza tra storia naturale e storia umana. La prospettiva della catastrofe, come morte di tutte le cose, sarebbe da pensare come evento destinale dell'essere già potenzialmente iscritto in quell'originario, che però non è come intendeva Heidegger semplicemente l'origine della metafisica, ma la dimensione antropologica fondamentale che insiste da quando l'uomo ha probabilmente scheggiato la prima pietra. Antropocene è evento escatologico che lega a un filo il destino dell'uomo a partire dalla sua ontogenesi, che è sempre una tecnogenesi, e il destino dell'ente nella totalità in quella duplicità semantica greco-parmenidea di essente e esistente³⁸.

Ciò invertirebbe l'interpretazione quotidiana di fenomeni quali il *climate change* e il *global warming* e più in generale della crisi ecologica come un qualcosa di provocato unilateralmente dall'uomo nel suo operare. Non è l'operare del singolo uomo a aver scatenato la catastrofe, ma la storia stessa dell'umanità, o più radicalmente la storia stessa concepita come a un tempo umana e naturale. Stante tale decentramento antropologico, la catastrofe climatica, al pari di una sua possibile e futuribile soluzione, sarebbe una deriva storico-naturale iscritta nella nostra storia e destino comune di specie, dettata dal nostro modo di essere situati nel mondo e in relazione al mondo, che è sempre in prima istanza un avere a che fare sempre situato con l'altro e con l'utilizzabile.

Ciò considerato da una prospettiva storico epocale, tuttavia, gli spunti più interessanti per il problema della catastrofe, sembrano

³⁷ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 21.

³⁸ Per una analisi del significato a un tempo copulativo e esistenziale del verbo *einai* si rimanda a G. Calogero, *Storia della logica antica. L'età arcaica*, ETS, Pisa 2012, vol. 1.

essere inseriti all'interno di *Essere e tempo* e nel nesso indissolubile tra morte e storicità:

La tesi della storicità dell'Esserci non afferma che la storicità è propria di un soggetto senza mondo, ma dell'ente che esiste come essere-nel-mondo. L'accadere della storia è l'accadere dell'essere-nel-mondo³⁹.

La storia dell'esserci sarebbe, pertanto, storia del mondo. Quando Heidegger sostiene che «con l'esistenza dell'essere-nel-mondo storico, l'utilizzabile e la semplice presenza sono già sempre coinvolti nella storia del mondo»⁴⁰, intende che le cose, oltre che l'uomo hanno un loro destino. Ma destino è anche e soprattutto destino comune. Esso accomuna gli uomini nel loro decidersi autentico per la morte, in cui essi si comprendono come progetto finito e libero. Destino sembrerebbe quindi unione, nella relazione, di umano e non umano. Destino che si apre con un atto fondamentale, appunto la decisione anticipatrice per la propria morte. L'atto con cui l'Esserci nell'esperire la sua finitudine ritorna a se stesso, è un tramandarsi di possibilità ricevute in eredità sebbene non esperite in quanto ricevute.

In quanto aperto in un mondo l'uomo sarebbe quindi aperto al caso e alla necessità, alla gioia e al dolore, alla sopravvivenza e alla nullificazione. Ma l'Esserci ha un destino se e solo se ha già anticipato la morte:

la erige a padrona di sé, allora libero per essa si comprende nella *ultrapotenza* della sua libertà finita e in quest'ultima, che consiste sempre soltanto nell'aver scelto la scelta, può assumere su di sé l'impotenza dell'abbandono a se stesso e venire in chiaro delle circostanze della situazione aperta⁴¹.

Ecco che l'epoca della catastrofe, se con essa intendiamo l'anticipazione della fine di tutte le cose e quindi non solo della nostra morte in quanto singoli, ma in quanto specie tra altre specie ugualmente in pericolo, ci apre a una nuova autenticità che si mostra nel destino comune "generazionale" di una fine, che non è

³⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 457.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 453.

mai somma di singoli destini. Tali destini si rendono liberi nella comunicazione e nella lotta, e nella loro comunione generazionale costituiscono l'accadere pieno della libertà dell'Esserci. È perché noi siamo consci della nostra finitudine, e quindi della nostra libertà, che possiamo reagire come comunità autentica, che si trova a fare i conti con la catastrofe, nell'assunzione della nostra destinalità e finitudine. Di fatti, la morte ci dice qualcosa della nostra possibilità più estrema ma nulla delle possibilità intermedie che costituiscono l'autentico portato dell'azione aperta dalla decisione anticipatrice, che apre all'esserci il suo poter essere un tutto autentico⁴². Nell'essere insieme in un medesimo mondo, i nostri destini sono già da sempre segnati reciprocamente e anticipatamente. Ma il destino impone sempre per condizione ontologica della sua possibilità la costituzione d'essere della Cura, ossia la temporalità. È solo nella coabitazione in un ente di morte, coscienza, libertà e finitudine nella Cura che si può avere destino. Da qui l'essere-per-la-morte autentico risulta quindi il fondamento della storicità dell'Esserci. È perché siamo finiti che possiamo progettarci quindi come ad-venienti, come volenti avere un futuro ed è forse in questo voler avere un futuro che si annida la possibilità, che è più che altro la speranza se non della cancellazione, ma della procrastinazione della catastrofe come fine della storia e fine dell'uomo. Il destino è la posta in gioco di ogni decisione e il destino comune, carico di destino individuale, può essere dischiuso nella eredità ricevuta dalle umanità precedenti, eredità che si configura da un lato come colpa ecologica originaria, dall'altra come tutela e affidamento del mondo per noi e per le prossime generazioni. Il nostro esserci storico, nella Cura che è sempre *Fürsorgen* - avere cura dell'altro - *Besorgen* - avere cura delle cose - ci riconsegnerebbe quindi a un rapporto più autentico con il mondo e le cose, siano esse enti tecnici o naturali, rapporto che è sempre un custodire e preservare. È forse proprio in

⁴² *Ibid.*, p. 451.

questa fondamentale relazione alla morte e quindi alla gratuità e non necessità dell'uomo, del mondo e delle cose che si annida la necessità di preservare l'essente (e l'umanità) dalla catastrofe. Ma bisogna fare attenzione, ed Heidegger ci mette in guardia⁴³, in quanto la morte, e con essa la catastrofe climatica, consegnata alla chiacchiera ossia agli stati interpretativi pubblici, si presenta in una immagine distorta e depotenziata e in un certo senso pre-incorporata all'interno dell'attuale orizzonte di pensiero, ora come tema dell'industria dell'intrattenimento (cinema, fiction, et similia) oppure come pretesto per una politica economica verde sotto il vessillo della sostenibilità che, de facto, costituisce solo l'ultimo cambio di pelle del sistema economico capitalistico globale (il famoso green washing). Occorre quindi una riflessione autentica sulla catastrofe come possibilità autentica dell'inveramento della nullificazione dell'esistente.

È l'uomo nella sua esistenza autentica, in quanto è probabilmente l'unico ente che è conscio di questa non gratuità e caducità dell'esistente, a dover compiere quest'opera di salvaguardia; essa non è, si badi, salvaguardia dell'essere come diceva Heidegger, ma è sempre e innanzitutto salvaguardia dell'essente, del mondo e della vita, nella sua biodiversità e plurivocità di forme. In quanto vita è l'insieme delle funzioni che resistono alla morte.

LORENZO DE STEFANO ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Attualmente è cultore della materia in Filosofia Teoretica e Etica dei Big Data

lorenzo.destefano@unina.it

⁴³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 303 ss.

GIULIA BERGAMASCHI

AL DI LÀ DELLA MEDICALIZZAZIONE: COSA RESTA DEL DOLORE

1. Introduzione 2. Attraverso Le Lenti della medicalizzazione
3. La solitudine degli universi unici 4. Sacche di resistenza nella reificazione
5. Per una politica del dolore



ABSTRACT: BEYOND MEDICALIZATION: WHAT'S LEFT OF PAIN
With the help of the ethnopsychiatric research led by Tobie Nathan and other fundamental anthropological insights, we want to analyze how the medical and psychological gaze shapes our understanding and narration of pain and death. Specifically, our purpose is to highlight how the medicalization of discourse took away the possibility for the pain to say something crucial for the subject and society, isolating the individuals who suffer, thus preventing the possibility of reflecting and changing the status quo.

In "The Myth of Sisyphus" (1942),
Albert Camus famously declares,
"There is but one truly serious
philosophical problem,
and that is suicide."

Seventy years later,
everyone knows that suicide
is a psychiatric emergency,
not a philosophical problem.

Thomas Szasz, *Suicide Prohibition*, 2007

1. Introduzione

Insieme, lui e io avremmo potuto definire e affinare la comprensione che, in pratica, "insopportabile" e "intollerabile" significano in realtà appena sopportabile e in qualche modo tollerabile, e che questi termini possono essere incorporati in un rigoroso modello per la sopravvivenza. Magari sarebbe riuscito a fare quello che l'imperatore Hirohito ordinò al suo popolo sopraffatto alla fine della Seconda guerra mondiale: soffrire l'insoffribile e sopportare l'insopportabile – e vivere¹.

¹ E.S. Shneidman, *Autopsy of a suicidal mind*, Oxford University Press, New York 2004, p. 163. La traduzione è nostra.

Queste parole provengono da una lettera scritta da Edwin Shneidman alla madre di un uomo morto suicida. Qui, il suicidologo cerca di spiegare quanto la volontà suicidaria sia qualcosa di articolato e complesso, tentando di alternare comprensione verso la sofferenza del figlio e legittimazione dei sentimenti contrastanti della destinataria. È evidente in queste parole la persuasione di fondo – affatto singolare nella *weltanschauung* occidentale – che non esista un dolore tanto grande da giustificare la fine di una vita². L'idea, in altre parole, che il dolore possa essere sempre, se non superato, quantomeno gestito, reso malleabile dalla potenza del *conatus* che ci lega alla vita su questa terra.

Volendo analizzare gli effetti di senso più diffusi che portano il dolore e la morte come propri significanti all'interno del discorso contemporaneo, individuiamo due linee di pensiero solo apparentemente contrastanti: la constatazione amara dell'atteggiamento evitante che rimuove dai discorsi ogni accenno alla finitezza, sottolineando la perdita che questo evitamento comporta nella vita dell'individuo³ – la possibilità di dare significato, prospettiva e insegnamento⁴; e la convinzione che la vita sia qualcosa da preservare nella sua massima potenzialità. È quest'ultima visione a informare il procedere medico-tecnologico che contribuisce grandemente alla progressiva obliazione del perituro che la prima rifiuta, eppure questi due effetti di senso si compenetrano e concausano senza nessun reale contrasto.

D'altro canto, se l'unico ruolo che riusciamo a immaginare per la morte e il dolore è quello di servire la vita, è evidente che questa ha la precedenza e che ai primi attribuiamo una funzione

² Cfr. T. Szasz, *Suicide prohibition: the shame of medicine*, Syracuse University Press, Syracuse 2007.

³ Per una trattazione filosofica di questo argomento, cfr. B.-C. Han, *La società senza dolore* (2020), tr. it. Einaudi, Torino 2021.

⁴ Cfr. E. Severino, in I. Testoni, *L'ultima nascita: psicologia del morire e death education*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, pp. IX-XII.

sussidiaria: si tenterà quindi di confinarli con ogni mezzo⁵, proprio come cerca di fare il progresso medico-tecnologico. Non potendo scomparire dal nostro immaginario, tuttavia, la morte e il dolore troveranno casa nel “rimosso”, quella risacca tutta occidentale dove vanno a finire quei concetti scomodi che rimossi del tutto non lo saranno mai, che finiscono con l’abitare l’intermezzo schizofrenico del ricordo e della dimenticanza: dimenticanza magnificata dal progresso medico ed economico dei paesi occidentali, e ricordo narcotizzato fintantoché non irrompe nel fluire delle vite.

Psicologia e psichiatria, le istituzioni che si fanno carico del dolore psicologico nella società secolarizzata, svolgono questo compito attraverso una modalità di pensare l’esistenza e il dolore plasmata dalla grammatica del pensiero scientifico e medico, un pensiero che guarda la vita attraverso specifiche lenti, che fatica a considerare la morte e che ha un modo peculiare di significare il dolore.

Nella lettera scritta da Shneidman possiamo facilmente cogliere un primo aspetto di questa modalità: la direzione della domanda. Di fronte all’enormità del dolore di un suicida, lo psicologo prende come oggetti dell’interrogazione la morte e il dolore, per spiegarli attraverso il presupposto valore della vita⁶. Invertire il corso di questa ricerca, interrogando la vita attraverso lo sguardo del dolore e della fine, significa tuttavia porsi quesiti fondamentali: qual è il senso del dolore nelle nostre vite, e che uso – se un uso esiste, e se di uso si può parlare – possiamo fare di questo confine che ci divide così precariamente dalla percezione della finitezza?

⁵ Anche giuridico, come argomenta Thomas Szasz in T. Szasz, *op. cit.*, pp. IX-XIII.

⁶ *Ibid.*, pp. 95-103.

2. Attraverso le lenti della medicalizzazione

Thomas Szasz, psichiatra vicino alle posizioni dell'antipsichiatria, illustra in modo molto chiaro il processo sociologico che chiamiamo medicalizzazione⁷:

Prima, le persone si sentivano depresse o erano depresse. Adesso hanno la depressione. Prima, alcune persone depresse finivano per uccidersi, ma la maggior parte di loro non lo faceva. Adesso le persone non si uccidono, è la depressione a ucciderle, e (virtualmente) chiunque si uccida lo ha fatto perché depresso⁸.

La medicalizzazione è quel fenomeno sociale che impone la griglia concettuale del sapere medico e psicologico come lente privilegiata di lettura di tutti i fenomeni che concernono l'uomo. Aggiunge, in altre parole, un passaggio nell'interpretazione delle difficoltà sociali e individuali: tra soggetto e mondo si inserisce la spiegazione medica della difficoltà. Nessun malessere può esser veramente compreso senza questo passaggio esplicativo, che talvolta può risultare sufficiente da solo. Riflettendo sul suicidio, Karl Jaspers metteva in guardia rispetto alle problematiche di questo tipo di interpretazione del disagio: «la via più semplice e comoda sembra sia quella di attenersi per il suicidio all'ipotesi della malattia mentale [...] Il problema viene così sbrigativamente risolto, essendo collocato al di fuori del mondo normale, ma non è così»⁹. La morte e il dolore rappresentano, nella nostra costellazione antropologica, le due massime presentificazioni dell'alterità: se la morte è quell'Altro talmente Altro da sfuggire ogni tentativo di interpretazione e di rappresentazione¹⁰, il dolore è il principio di corruzione che si insinua nel soggetto integro e vitale. Il dolore psichico profondo, quando mette in dubbio il valore della vita, si sporge oltre una frontiera inesplorata. Può davvero

⁷ Cfr. P. Conrad, *The medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2007.

⁸ T. Szasz, *The medicalization of everyday life*, Syracuse University Press, Syracuse 2007, p. xxv. La traduzione è nostra.

⁹ K. Jaspers, *La mia filosofia* (1941), tr. it. Einaudi, Torino 1971.

¹⁰ Cfr. S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), tr. it. Newton Compton, Roma 1976, pp. 16-43.

esistere una sofferenza esistenziale che non si qualifichi come una tipologia di depressione? Esiste veramente un suicidio razionale, compiuto consapevolmente e non in preda a una malattia mentale che impedisce al soggetto di scorgere le possibilità alternative? Queste sono le domande che aleggiavano da sempre intorno lo studio del soggetto psicologico sofferente.

Per ottenere diritto di cittadinanza nel discorso sociale e istituzionale la sofferenza mentale è passata attraverso il vaglio del sapere medico, da quella distinzione tra normale e patologico che sappiamo, con Foucault¹¹ e Canguilhem¹², informa surrettiziamente tutto il sapere occidentale. In questo modo le diverse sofferenze vengono misurate e vagliate attraverso le griglie categoriali della biomedicina e dei diversi approcci psicologici. Nella *Storia della follia* Foucault¹³ descrive in che modo il malato mentale perde quello che gli epistemologi sociali chiamano oggi potere testimoniale: la possibilità di parlare per se stessi e di essere ritenuti interlocutori affidabili. Durante il XIX secolo è in atto quella che il filosofo chiama “medicalizzazione della follia”, fenomeno che ruota principalmente attorno allo sviluppo di una fondamentale asimmetria nel rapporto tra medico e malato. Il contesto del manicomio contribuisce infatti a formare uno sguardo medico la cui caratteristica principale è la non reciprocità con lo sguardo del malato. Se questo non viene più sottoposto a misure punitive, come accadeva in passato, viene tuttavia osservato, analizzato e indagato nel profondo, alla stregua dei cadaveri di Bichat. L’interrogazione del medico è volta alla separazione chirurgica di tutto ciò che impedisce l’osservazione precisa e compiuta del nucleo patologico del paziente.

¹¹ Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica* (1963), tr. it. Centauria, Milano 2018.

¹² Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1996.

¹³ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica* (1961), tr. it. BUR, Milano 2011.

3. La solitudine degli universi unici

Per comprendere più a fondo questa modalità tutta occidentale d'intendere il dolore, l'etnopsichiatra Tobie Nathan¹⁴ racconta come questo viene trattato nelle società "a universo multiplo". La malattia in queste società viene spiegata attraverso l'incontro tra l'universo terreno e uno degli universi alternativi codificati dalla propria cultura. Una persona sofferente potrebbe, ad esempio, aver ricevuto il malocchio da parte di un familiare, oppure potrebbe esser posseduta da uno spirito. Il malato, in questo caso, è considerato il vero esperto sulla natura della propria sofferenza, perché è lui stesso a essere entrato in contatto con l'universo invisibile. Può non conoscerne la causa, e per questo motivo si rivolgerà a uno sciamano o un guaritore, ma questi non potranno mai rivendicare un accesso privilegiato alla verità della sua condizione, che è anche, se non fondamentalmente, la verità di un mondo di invisibili la cui conoscenza è importante per tutta la comunità.

Manca quel livello di delegittimazione di cui Foucault descrive la strutturazione nella *Storia della follia*: quel presupposto della nostra ragione medica per cui lo sconfinamento verso la sofferenza non può che renderci meno affidabili, più lontani dalla razionalità salda che fonda la nostra idea di soggetto con potere testimoniale. Parte di questa razionalità la possiamo trovare nelle parole di Shneidman che aprono questo testo, in quella persuasione che vede il dolore come qualcosa di soggettivamente disfunzionale, che pertanto va affrontato, gestito ed eroicamente superato. All'interpretazione erronea che il suicida fa del proprio dolore viene quindi contrapposta quella razionale dello sguardo medico e psicologico.

¹⁴ Cfr. T. Nathan, I. Stengers, *Medici e Stregoni* (1996), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2017.

I postulati che orientano le psicoterapie sono, secondo Nathan, costituiti da due punti cruciali: il dolore, la follia e la sragione sono sempre patologici, e tutte le patologie risiedono nel soggetto. Questi postulati diventano chiari dal momento in cui Nathan fa l'esempio di una donna che sviene: nella nostra società a universo unico penseremo certamente che questa donna soffra di un disturbo appartenente al reame del conoscibile. Lo sguardo posato su questa donna farà di lei un personaggio semplificato, quasi regredito: la si potrà compatire o la si potrà incolpare, la si potrà guidare e anche aiutare, sostiene Nathan, ma in ogni caso questa donna resterà tendenzialmente sola, il suo dolore non sarà occasione di conoscenza e di messa in moto della comunità.

In una società a universo multiplo, invece, si ipotizzerà che uno spirito si sia impadronito della donna e, quindi, diventerà indispensabile ricorrere alla figura che si occupa di questi spiriti. La donna diventerà necessariamente l'informatrice involontaria di quel mondo invisibile con cui è entrata in contatto. Così il disturbo sarà utile all'intero gruppo perché contribuirà a rendere complesso il mondo e a informarsi sui suoi invisibili, con ricadute fondamentali nella gestione dei rapporti del gruppo, non diversamente da come riportava Victor Turner rispetto alle pratiche di cura Ndembu:

Sembra che il "dottore" Ndembu identifichi il proprio compito più con la riparazione dei mali di una collettività che con la cura di un singolo paziente. La malattia è essenzialmente il segno che "c'è qualcosa di marcio" nella vita del gruppo. Il paziente non migliorerà finché tutte le tensioni e le aggressività nei rapporti di gruppo non saranno state portate alla luce e sottoposte al trattamento rituale¹⁵.

Se nella psicoterapia scientifica il paziente viene inserito in un protocollo di cura che sostanzialmente lo isola dal resto della comunità – e separa la sua sofferenza dalle responsabilità comunitarie e sociali, confinandola nelle problematiche inerenti il proprio vissuto individuale – nelle società a universo multiplo, il

¹⁵ V. Turner, *Un medico Ndembu al lavoro* (1967), in Id., *La foresta dei simboli: aspetti del rituale Ndembu*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1976.

soggetto mette in atto una serie di dinamiche – la prima è appunto il coinvolgimento di un curatore – che quella comunità la interpellano e la modificano.

In definitiva, per quanto sia chiaro che non si possano veramente commensurare questi due sguardi culturali, le riflessioni di Nathan ci permettono di scorgere dei presupposti come, nella nostra cultura, il dolore rischi di perdere la propria costituzione epistemica e agentiva. Il pericolo nascosto nella dichiarazione della propria sofferenza è pertanto significativo, perché l'aiuto passerà da un esame e da una categorizzazione, ma anche da una perdita di potere epistemico su quel sapere complesso che è il proprio dolore raccontato¹⁶. In nessuna parte di questo processo il soggetto troverà un aggancio con la propria comunità, perché nel nostro universo unico niente è meno di interesse collettivo di un disturbo, una depressione, un pensiero ossessivo. I nostri sofferenti sono soli, perché il loro dolore riguarda solo loro stessi: l'unico modo che hanno per tornare nella comunità è dimostrare di esser "guariti" il prima possibile.

4. Sacche di resistenza nella reificazione

In un articolo del 1980 Michael Taussig¹⁷, antropologo e medico, riprende la teoria di György Lukács della reificazione e dell'oggettivazione del mondo per illustrare, attraverso l'analisi etnografica, come questo processo si manifesti nel dominio del patologico. La biomedicina occidentale, secondo l'antropologo, è parte integrante dell'apparato ideologico dell'ordine sociale, e le sue pratiche reificano i segni, le esperienze e gli esiti delle scelte umane interpretandoli come fatti desocializzati di natura. Conformandosi anch'esso alle necessità di produzione della merce,

¹⁶ Cfr. P. Crichton, H. Carel, I.J. Kidd, *Epistemic injustice in psychiatry*, in «Psychiatry», 41 (2), 2016, pp. 65-70.

¹⁷ Cfr. M. Taussig, *Reificazione e coscienza del paziente* (1980), in I. Quaranta, *Antropologia Medica: i testi fondamentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 184.

il patologico finisce quindi col produrre esseri umani oggettivati e destoricizzati. «Secondo Taussig, non è un caso che la malattia sia divenuta un punto focale della pratica ideologica. Una grave malattia interrompe la routine quotidiana e l'accettazione più o meno acritica della vita» commenta Allan Young¹⁸. Il patologico forgia un accesso privilegiato sul corpo e la mente del paziente, ed è a questo punto che il clinico occidentale diventa lo strumento perfetto per il controllo sociale e agente di specifici interessi di classe. La malattia diviene così un “tradimento intrasomatico”, e il malato viene trasformato da «soggetto della propria storia a oggetto passivo di una scienza medica ostentatamente benevola»¹⁹. Sebbene la reificazione del patologico sembri spogliare completamente il dolore del proprio potere agentivo, Nancy Scheper Hughes e Margaret Lock suggeriscono, riprendendo le teorie sulla resistenza di James Scott, che le identificazioni e significazioni offerte dalla scienza medica possano venir utilizzate come modalità di rifiuto o di protesta silenziosa delle classi subalterne. Secondo Scott²⁰ la resistenza dei subalterni va colta nelle piccole forme di resistenza quotidiana, in piccoli atti di sabotaggio e in forme di costume e cultura come la satira, le canzoni e le storie. In questo senso, si può pensare lo spazio clinico della malattia oggettivata come «uno spazio dal quale comunicare paura, ansia e rabbia, perché in nessuno dei due casi [la trance e la malattia] gli individui che si trovano in circostanze normali sono ritenuti pienamente responsabili della loro condizione»²¹. Si viene a creare quindi un circuito vizioso: la reificazione sottesa al pensiero medico guarda al dolore come un'occorrenza soggettiva, sradicata dalle condizioni sociali e storiche in cui

¹⁸ A. Young, *Antropologie della “ilness” e della “sickness”* (1982), in I. Quaranta, *op. cit.*, p. 131.

¹⁹ *Ibid.*, p. 130.

²⁰ Cfr. J. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven 1990.

²¹ M. Lock, N.S. Hughes, *Un approccio critico interpretativo in antropologia medica* (1990), in I. Quaranta, *op. cit.*, p. 184.

esso è collocato. La perdita di potere testimoniale che ne deriva viene quindi utilizzata dai subalterni come modalità di resistenza passiva rispetto alle ingiustizie sociali patite. Più il pensiero medico si popolarizza creando effetti di senso nel discorso pubblico, più assistiamo al processo della medicalizzazione della vita quotidiana di cui parla Szasz, nella quale i soggetti ricercano identificazioni psicopatologiche per legittimare i propri bisogni, sofferenze e difficoltà.

Ciò che rende questo circuito vizioso, è che le suddette pratiche di resistenza concedono un sollievo unicamente individuale, adoperando gli stessi strumenti di un'istituzione che è parte fondamentale di quel sistema iniquo che spesso crea per primo le condizioni per la sofferenza e l'infelicità.

Con le parole di Mark Fisher, il disagio e la sofferenza sociale vengono *privatizzati*²², contribuendo alla persuasione collettiva che sia impossibile pensare una società diversa, in grado di distribuire non solo le risorse, ma anche il benessere psicofisico. Che si possa vivere unicamente in una società come questa – è questo il realismo capitalista teorizzato da Fisher –, nella quale un soggetto sano è un soggetto adattato, un soggetto in grado di sopportare l'insopportabile, e, sostanzialmente, per parafrasare lo psichiatra Piero Cipriano, un soggetto che sa lavorare²³.

5. Per una politica del dolore

L'uso massivo e sempre più diffuso del linguaggio medicalizzato all'interno della vita quotidiana può quindi esser letto come una prova sufficiente che il dolore, lungi dall'esser meno presente, è massivamente tradotto entro le spiegazioni riduzionistiche della biomedicina, che forniscono nuove modalità socialmente adeguate a riferirsi alla propria sofferenza. Il dolore, tuttavia, prima che

²² Cfr. M. Fisher, *The privatization of stress*, in «Soundings», 48, 2011, pp. 123-133.

²³ P. Cipriano, *La società dei devianti*, Elèuthera, Milano 2016, p. 15.

patologia, è un sapere, una finestra aperta sulle diverse manifestazioni della condizione umana. Se le pratiche discorsive vengono pervase da diagnosi – ansia, depressione, funzionamenti neurologici – si impedisce a questo sapere di dispiegarsi e trovare forme di legittimazione che non siano una deresponsabilizzazione meccanicistica.

La retorica eroica della sofferenza che leggiamo in controluce nelle parole di Shneidman è l'involontaria ammissione che esiste un buco di conoscenza, un'incapacità di comprendere come il dolore possa valicare il confine di pensabilità che ci protegge dalla figurazione della fine. Quelle parole ci dicono molto di più sullo sguardo di chi le scrive che sul dolore che vorrebbero spiegare: rappresentano un allontanamento preventivo dalla possibilità che la vita non abbia un valore in sé, che possa tradursi in vuota sopravvivenza.

Uscire dall'ingenuità algofobica propria del pensiero medicalizzato significa in prima istanza riconoscere al dolore il proprio statuto epistemico, statuto che ha la potenza narrativa e agentiva di mettere in crisi lo *status quo*. Il dolore, la morte, la caducità, sono gli unici aspetti che orizzontalmente coinvolgono tutti: possono quindi servire da cassa di risonanza delle sofferenze degli ultimissimi, degli ultimi ma anche dei penultimi, di quella classe media che tende all'anestesia delle vulnerabilità, abituata a pensare al malessere come prezzo necessario da pagare per una felicità che sfugge, si allontana, ma che arriverà, basta lavorare – e lavorarci.

GIULIA BERGAMASCHI ha conseguito la Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi Roma Tre e la Laurea Magistrale in Psicologia presso l'Università degli studi di Pavia

[giulia.bergamaschi1@gmail](mailto:giulia.bergamaschi1@gmail.com)

ALFONSO LOMBARDI

RICOLLOCARE LA MORTE. ALCUNI APPROCCI PSICOANALITICI¹

1. Dalla pulsione di morte al desiderio d'incesto 2. Tra l'annichilimento e il determinismo della Legge 3. Come la morte può dare senso alla vita

ABSTRACT: RESTORING DEATH. SOME PSYCHOANALYTICAL APPROACHES

This short essay opens with the Freudian theoretical speculation about the death drive and the further contributions made by Jacques Lacan. After examining the reading of Hamlet by Ettore Perrella, it will be discussed how these authors have tried to restore the importance it deserves to death. Specifically we will come to consider Lacan's thoughts on being-for-the-death, Perrella's rejection of the Lacanian tragical ethics and Freud's remarks on caducity.



Non sarebbe preferibile restituire alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete, dando un rilievo un po' maggiore a quel nostro atteggiamento inconscio di fronte alla morte che ci siamo fino ad ora sforzati di reprimere con cura?²

1. Dalla pulsione di morte al desiderio d'incesto

All'incirca un secolo fa, per dare una spiegazione al fenomeno della coazione a ripetere, il fondatore della psicanalisi si lasciava andare a speculazioni teoriche che lo portarono a ipotizzare che

¹ Il presente contributo è frutto del lavoro svolto all'interno del gruppo di ricerca "La psicanalisi come pratica formativa degli individui" promosso dalla Comunità Internazionale di Psicoanalisi. A quest'ultima e ai componenti del suddetto gruppo rivolgo un sentito ringraziamento.

² S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in Id., *Opere di Sigmund Freud*, VIII: 1915-1917. *Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*, tr. it. Boringhieri, Torino 1976, p. 147.

gli esseri viventi, provenendo dalla materia inorganica, siano spinti a far ritorno a quell'antica condizione di partenza e che quindi, in definitiva, la morte possa essere considerata «*la meta di tutto ciò che è vivo*»³. Stando così le cose «sembrerebbe proprio che il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsioni di morte»⁴, e considerare queste ultime coerenti al principio di piacere implica che persino le pulsioni di autoconservazione collaborano al mantenimento di un equilibrio fin quando non arriva il momento di cedere il passo, perché, lo sappiamo, la vita non è che un intermezzo della morte. Così Freud:

Vista alla luce di questo presupposto, l'importanza teoretica delle pulsioni di autoconservazione, di potenza e di autoaffermazione diventa molto minore. Sono pulsioni parziali, che hanno la funzione, di garantire che l'organismo possa dirigersi verso la morte per la propria via tenendo lontane altre possibilità di ritorno all'inorganico che non siano quelle immanenti allo stesso organismo. Non dobbiamo più contare sulla misteriosa tendenza dell'organismo (così difficile da inserire in qualsiasi contesto) ad affermarsi contro tutto e contro tutti. Essa si riduce al fatto che l'organismo vuole morire solo alla propria maniera. Anche questi custodi della vita sono stati in origine guardie del corpo della morte⁵.

Ne risulta, dunque, che la pulsione di morte si ritrova proprio nella radicalità del nostro desiderio, o come dirà Jacques Lacan: il soggetto, grazie alla libido, fa della propria morte «l'oggetto del desiderio dell'Altro»⁶.

Già Freud accompagnava con un mito platonico⁷ l'ipotesi scientifica dell'origine di una pulsione a partire «*dal bisogno di ripristinare uno stato precedente*»⁸. Lacan ne presenta una variazione che come

³ Cfr. Id., *Al di là del principio di piacere* (1920), in Id., *Opere di Sigmund Freud*, IX: 1917-1923. *L'Io e l'Es e altri scritti*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 224.

⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁶ J. Lacan, *Posizione dell'inconscio* (1960), in Id., *Scritti* (1966), II, tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. 852. Sulla tematica del desiderio nel pensiero di Lacan cfr. S. Lippi, *La decisione del desiderio. Etica dell'inconscio in Jacques Lacan* (2013), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2016, in particolare pp. 57-69 e 145-161 per la relazione tra desiderio e pulsione di morte.

⁷ Cfr. Platone, *Simposio*, 189d-191b, in Id., *Tutti gli scritti*, tr. it. Bompiani, Milano 2001, pp. 481-534 e pp. 499-501. Sulla ricezione del discorso di Aristofane da parte di Freud e Lacan cfr. B. Moroncini, *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2010², pp. 97-109.

⁸ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., pp. 242-243.

«complemento introvabile» non prevede la cosiddetta anima gemella bensì un oggetto perduto sin dalla nascita rappresentabile verosimilmente dalla placenta o ancora miticamente da una lamella, «quella parte del vivente che si perde nel prodursi attraverso le vie del sesso» e di cui solo un «soggetto parlante» può rivelarne il «senso mortifero», «questo perché il significante come tale, sbarrando il soggetto per prima intenzione, ha fatto entrare in lui il senso della morte»⁹.

L'«intervento chirurgico» di Zeus, dunque, comporta allo stesso tempo l'originarsi del desiderio del soggetto e l'impossibilità di soddisfarlo, se non a prezzo della morte¹⁰. Per fare un esempio eloquente prendiamo in considerazione quell'oggetto di desiderio che per ragioni vitali si pone nell'esperienza di ognuno fin dalla primissima infanzia, ossia il seno materno. Anche se in seguito allo svezzamento questo desiderio viene sublimato, esso continua ad avere un ruolo psichico importante per il soggetto, e quindi nella società. La tendenza psichica verso la morte, nella forma del regresso al seno materno, può essere riscontrata in alcune pratiche di sepoltura, nelle connessioni stabilite dalle tecniche di magia o dalle antiche concezioni teologiche tra la madre e la morte, in esperienze psicoanalitiche abbastanza spinte o ancora, in forma più astratta, nel desiderio di

un'assimilazione perfetta della totalità dell'essere. Sotto questa formula di aspetto un po' filosofico si riconosceranno alcune nostalgie dell'umanità: il miraggio metafisico dell'armonia universale, l'abisso mistico della fusione affettiva, l'utopia sociale di una tutela totalitaria, nostalgie scaturite tutte dall'idea fissa di un paradiso perduto prima della nascita e dalla più oscura aspirazione alla morte¹¹.

2. Tra l'annichilimento e il determinismo della Legge

Nel suo settimo seminario, seguendo Freud e appoggiandosi agli studi

⁹ Cfr. J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, op.cit., pp. 848-852; cfr. anche Id., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. 1964 (1973), tr. it. Einaudi, Torino 1979, pp. 199-201.

¹⁰ Sull'origine del desiderio cfr. S. Lippi, op. cit., pp. 39-55.

¹¹ Cfr. J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo. Saggio di analisi di una funzione in psicologia* (1938), tr. it. Einaudi, Torino 2005, pp. 19-20.

antropologici di Claude Lévi-Strauss, Lacan sostiene che l'incesto sia il «desiderio essenziale», il «più fondamentale», e sarebbe proprio la legge dell'interdizione dell'incesto a far sì che possa esistere la cultura:

Il desiderio per la madre non può essere soddisfatto perché sarebbe la fine, il termine, l'abolizione di tutto l'universo della domanda, che è quello che struttura più profondamente l'inconscio nell'uomo. Proprio in quanto la funzione del principio di piacere è di far sì che l'uomo cerchi sempre ciò che deve ritrovare, ma che non può tuttavia raggiungere, l'essenziale sta proprio qui, in questo impulso, in questo rapporto che si chiama legge dell'interdizione dell'incesto¹².

Dunque, è da tale legge che si dirama la concatenazione di significazioni di cui sono strutturate le relazioni umane che danno forma alla cultura, infatti per Lacan «è evidente che le cose del mondo umano sono cose di un universo strutturato in forma di parola, e che il linguaggio, i processi simbolici dominano, governano tutto»¹³. In quest'ottica, allora, se da una parte il significante fondamentale evita l'annichilimento del soggetto, dall'altra lo determina per tutta la vita. È così che ci troviamo di fronte a quello che in fin dei conti è il problema di Amleto, infatti se per Lacan il personaggio shakespeariano è «l'immagine di quel livello del soggetto in cui il suo destino si articola [...] in termini di significanti puri – dal momento che il soggetto in qualche modo non è altro che il rovescio di un messaggio che non è nemmeno il suo»¹⁴, nella lettura di Ettore Perrella la questione verte su come districarsi da questo reticolo simbolico¹⁵ nel quale tutti siamo immersi.

¹² Cfr. Id., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960* (1986), tr. it. Einaudi, Torino 2008, pp. 78-80. Sul "nodo" che lega desiderio e legge e la loro relazione con il taglio del soggetto cfr. F. Ciaramelli, *Il dilemma di Antigone*, Giappichelli, Torino 2017, pp. 165-214.

¹³ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 53.

¹⁴ Cfr. Id., *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959* (2013), tr. it. Einaudi, Torino 2016, p. 338.

¹⁵ Cfr. Id., *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-1954* (1975), tr. it. Einaudi, Torino 1978, p. 323: «Il linguaggio non è concepibile altrimenti che come un reticolo, una rete sull'insieme delle cose, sulla totalità del reale. Esso iscrive sul piano del reale quell'altro piano, che qui chiamiamo il piano del simbolico».

Nell'omonima tragedia, Amleto si ritrova incaricato di un malaugurato compito, dato che «il tempo è fuori squadra» e deve essere lui a rimetterlo in sesto¹⁶. Quest'alterazione cosmica riguarda l'ordine simbolico del vivere quotidiano¹⁷; essa è dovuta alla manchevolezza del lutto per la morte del re, ovvero il padre di Amleto, e al matrimonio affrettato di sua moglie con Claudio, fratello nonché assassino del re. Eppure, Claudio e Gertrude sostengono che il lutto, seppur breve, ci sia stato. Amleto pensa piuttosto che si sia trattato solo di una messa in scena:

non è solo il color d'inchiostro del mio mantello, né sono gli abiti di solenne nero rituale, le folate di sospiri e i singhiozzi forzati, e neanche il fiume copioso degli occhi, e neanche l'atteggiarsi afflitto del viso, insieme a tutte le forme, gli umori, le dimostrazioni di cordoglio – non sono quelli che possono descrivere la mia verità. Quelli davvero 'sembrano', perché sono azioni che si possono recitare. Ma io ho dentro ciò che supera ogni posa – fuori, del dolore ci sono solo addobbi e travestimenti¹⁸.

Quindi la verità di Amleto non è riducibile alla semplice parvenza e il non rispetto del lutto è «un segnale dimostrativo della vuotezza delle abitudini umane, in quanto esse sono il risultato di significazioni sganciate dalla verità»¹⁹; lo stesso vale per il rapido passaggio della regina da un amore assoluto per suo marito al lussurioso amore per Claudio. Nel comportamento di sua madre e di suo zio, Amleto «individua una legge generale dell'esistenza. La colpa di entrambi, insomma, è il caso estremo e più rappresentativo di una colpa generale, alla quale Amleto stesso tenta di sottrarsi»²⁰. Ma se da un lato si tira indietro di fronte all'idea di sottomettersi a quel reticolo simbolico in cui è invischiata la corte, dall'altro la prospettiva aperta dalla rivelazione dello spettro paterno lo rigetta nello stesso problema, dato che la

¹⁶ Cfr. W. Shakespeare, *Amleto*, in Id., *Tutte le opere*, I: *Le tragedie*, tr. it. Bompiani, Milano 2014, p. 801.

¹⁷ Cfr. E. Perrella, *La ragione freudiana*, II: *La formazione degli analisti e il compito della psicanalisi*, Aracne, Ariccia 2015, p. 30.

¹⁸ W. Shakespeare, *Amleto*, op. cit., p. 755.

¹⁹ E. Perrella, op. cit., p. 45.

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

vendetta lo porterebbe a compiere lo stesso delitto di Claudio. Accettando temerariamente l'incarico affidatogli dal fantasma del padre, Amleto non ha paura di rinunciare a qualsivoglia rapporto oggettuale scaturente dai propri desideri fantasmatici; su ciò non esita affatto. A bloccarlo è piuttosto la consapevolezza del fatto di non poter riuscire a ristabilire l'armonia nel mondo «se non negando il tempo di se stesso, se non rinunciando a se stesso e all'assolutezza del proprio desiderio, cioè di quel desiderio più vero di ogni altro desiderio patologico, che è lo stesso grazie al quale egli non esita ad accogliere la richiesta dello spettro». Dunque Amleto «si trova dinanzi una scelta senza scelta», se non agisce «è perché sia agendo sia non agendo, si troverebbe a divenire chi non vuole essere»²¹. Insomma, ciò che sta a cuore ad Amleto è l'assolutezza della soggettività e la vendetta come il suicidio o anche la rinuncia a ogni azione la rinnegherebbero. Ma il desiderio di essere un soggetto assoluto potrebbe essere ricondotto a quello di chiunque altro, a quel desiderio che viene definito d'incesto e che consiste nel sottrarsi alla Legge. Eppure intercorre una differenza sostanziale tra i due: una volta prese le distanze dal fantasma a cui tende il desiderio patologico, l'azione viene guidata da un desiderio incondizionato e desoggettivante che in quanto tale non determina il soggetto dell'azione se non come soggetto etico²².

3. Come la morte può dare senso alla vita

La revisione etica di Lacan, basata sulla sovversione freudiana della legge morale, la quale mostrerebbe che «non c'è Sommo Bene – che il Sommo Bene, che è *das Ding*, che è la madre, l'oggetto dell'incesto, è un bene interdetto, e che non c'è altro bene»²³, vorrebbe che il soggetto agisse sempre in conformità con il desiderio che lo abita²⁴. Un esempio di questo agire è offerto da

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 53.

²² Cfr. *ibid.*, p. 150.

²³ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 82.

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 364.

Antigone²⁵, la quale «porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale. Questo desiderio, ella lo incarna»²⁶. Ebbene sì, «il rapporto dell'azione con il desiderio che la abita si esercita nella dimensione tragica nel senso di un trionfo della morte», o meglio del «trionfo dell'essere-per-la-morte»²⁷. Ma bisogna fare distinzione fra due generi di morte: una è quella che colpisce i più e implica una vita trascorsa unicamente a soddisfare i bisogni materiali e a rincorrere beni immaginari; l'altra è una morte accettata e non rifuggita, anzi ricercata quando l'alternativa è di cedere sul proprio desiderio. È questa la morte che trovano Antigone e suo padre, la cui volontà è μή φῦναι, «piuttosto, non essere!»:

È questa la preferenza su cui deve terminare un'esistenza umana, quella di Edipo, così perfettamente compiuta che non è della morte di tutti che egli muore, ossia di una morte accidentale, ma della vera morte, in cui lui stesso radia il proprio essere. È una maledizione accettata, di quella vera sussistenza che è propria dell'essere umano, sussistenza della sottrazione di se stesso all'ordine del mondo²⁸.

L'accesso alla «vera morte» non è possibile se non seguendo fino in fondo il proprio desiderio, questo perché «il ruscello in cui si situa il desiderio non è soltanto la modulazione della catena significante, ma quel che corre sotto, per la precisione quel che siamo, e anche quel che non siamo, il nostro essere e il nostro non-essere»²⁹.

Anche per Perrella «essere chi siamo» è il «vero compito»³⁰ ma, al contrario di Lacan, pensa che «la soluzione tragica del problema dei rapporti fra un soggetto e la sua verità non è la più alta,

²⁵ Per una più ampia discussione sulla lettura lacaniana della tragedia sofoclea cfr. oltre a F. Ciaramelli, *op. cit.*, pp. 165-214 anche A. Luchetti, *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia. Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann, Donzelli*, Firenze 2017², pp. 269-286 e B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2021², pp. 207-235.

²⁶ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 329.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 363.

²⁸ *Ibid.*, pp. 354-355.

²⁹ *Ibid.*, p. 373.

³⁰ Cfr. E. Perrella, *op. cit.*, p. 94.

perché il dramma richiede non solo una colpa da cui purificarsi, ma anche una catastrofe che possa esemplarmente produrre una catarsi». Ma ecco la questione: «la psicanalisi è in grado di dare un contributo alla saggezza, oppure la sua soluzione è solo quella tragica: che tutti muoiano, purché il desiderio sopravviva?». Ovvero, «la psicanalisi può – e, se sì, in che modo – garantire che l’esperienza in cui consiste produca dei soggetti che *continuino* a porsi in modo radicale il problema della propria verità?»³¹. La *continuità* richiesta da Perrella si riferisce insieme a due punti cruciali per la psicanalisi: la formazione e la trasmissione, due modi complementari di dare senso alla vita, senza che per questo venga accantonata la prospettiva della morte.

Ovviamente un passo fondamentale dell’analisi consiste nella sua conclusione, la quale può avvenire in seguito all’elaborazione di un vero e proprio lutto. Una volta presa consapevolezza dell’impossibilità di appagare il proprio desiderio, l’immagine ideale che l’analizzante aveva di se stesso viene meno. Si tratta, in effetti, di «una sorta di morte soggettiva e di cancellazione» che viene superata grazie a una «riaffermazione narcisistica» basata sull’accettazione della propria storia e del proprio destino che «non può essere di puro compiacimento di sé»³². Tutto ciò richiama una certa somiglianza con quei rituali iniziatici che hanno come funzione essenziale il superamento del modo naturale di esistere, quello del fanciullo, per accedere a un modo culturale fatto di valori spirituali che determina la completa integrazione alla condizione di vita umana³³. Per questo durante un’iniziazione la morte simbolica è sempre seguita da una rinascita, «essa dimostra che, per vivere, bisogna aver attraversato la propria morte [...]». È

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 96.

³² Cfr. *ibid.*, pp. 144 e 148.

³³ Cfr. M. Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli d’iniziazione* (1967), tr. it. Morcelliana, Brescia 1974, p. 19.

come se l'iniziazione dicesse: in te abita un dio, se hai imparato cosa significa morire»³⁴.

Anche la trasmissione della psicoanalisi ha a che vedere con le pratiche iniziatiche, dato il loro meccanismo di filiazione. In particolare, Perrella fa riferimento alla rielaborazione dei riti iniziatici avvenuta in età classica per cui dalla sottomissione del soggetto all'ordine del significante si passa alla sua introduzione in un ordine di senso.

Si tratta delle origini di quella pratica formativa incentrata sull'amore che è la pederastia e nella quale è implicita la sua continuazione.

Infatti l'*erómenos* diverrà a sua volta l'*erastés* di un altro fanciullo, in modo da ricambiare, senza alcun obbligo di farlo, l'amore ricevuto; come si vede, si tratta della struttura del dono³⁵. È questa in effetti che garantisce il proseguimento di un'esperienza comune al di là dell'esistenza dei singoli individui.

Freud modificava così un vecchio adagio: «*Si vis vitam, para mortem*. Se vuoi poter sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte»³⁶. Qualche consiglio su come riuscirci ci viene ancora offerto da Freud, ossia rifiutare che la transitorietà della nostra vita implichi un suo svilimento, «al contrario, ne aumenta il valore! Il valore della caducità è un valore di rarità nel tempo. La limitazione della possibilità di godimento aumenta il suo pregio»³⁷. Ma non è tutto; può venirci in aiuto anche il fatto che dopo la nostra morte la vita continuerà ugualmente: «Quanto alla bellezza della natura, essa ritorna, dopo la distruzione dell'inverno, nell'anno nuovo, e questo ritorno, in rapporto alla durata della nostra vita, lo si può dire un ritorno eterno»³⁸.

³⁴ Cfr. E. Perrella, *op. cit.*, p. 236.

³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 223-225.

³⁶ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, cit., p. 148.

³⁷ Id., *Caducità* (1915), in Id., *Opere*, VIII, cit., p. 174.

³⁸ *Ibid.*

Anche se da tempo ormai i dubbi su di una permanenza duratura dell'essere umano nel mondo continuano ad aumentare, la speranza è che di generazione in generazione alla distruzione dell'inverno possa far seguito un nuovo fiorire della cultura, non solo psicanalitica ma di più ampio respiro.

ALFONSO LOMBARDI ha conseguito la Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università della Calabria

alflombardi@outlook.it

VINCENZO COSTA

[MARIO COSENZA]

SOCIETÀ A MORTE ZERO E LEGITTIMITÀ SOCIALE
SPUNTI TRA PENSIERO, TECNICA E DEMOCRAZIA A-VENIRE

ABSTRACT: ZERO DEATH'S SOCIETY AND SOCIAL LEGITIMACY BETWEEN THOUGHT, TECHNOLOGY AND FUTURE OF DEMOCRACY
The interview attempts to articulate some of the key points that emerged over the long pandemic months. First, the relationship with the Death of our society, absorbed hiding and concealing its presence. This does not lead philosophy to think about some issues of our time such as trust in the scientific institution, the crisis of its legitimacy and the political fallout of such conceptions.



S&F: Gentile professor Costa, in primis grazie a nome mio e della redazione di S&F per aver accettato questo scambio: è un piacere poterle dare la parola.

Siamo ancora nella morsa di una pandemia che sta ridisegnando i contorni politici, sociali e, azzarderei, psichici della nostra struttura sociale. Questo grande rimosso dalla scena pubblica – il morire – è rientrato prepotentemente nello spazio della convivenza civile. Come descriverebbe sinteticamente il rapporto contemporaneo della società occidentale con la morte? Possibile che, nella sua radicale algofobia, il distrarsi della società occidentale rispetto alla finitudine – finanche “censurando” la morte d’altri – non sia altro che un’epocale opera di rimozione della morte, rimozione però del tutto paradossale dato che l’intero campo delle decisioni pubbliche è ormai basato sul “dato” stesso della morte?

V.C.: *Partiamo dal dire che, per quanto riguarda l’approccio contemporaneo al morire, nell’ultimo mezzo secolo circa ci siamo costituiti, come dice Baudrillard, in una società a morte zero. Ciò*

significa che la morte, come la malattia, dev'essere tenuta nascosta; essa è disdicevole, vergognosa. Come se ci fosse da vergognarsene in quanto la morte non sarebbe altro che un segno di sconfitta, lo stigma che marca i perdenti. Morire giovani, poi, sarebbe una sconfitta doppia, peggiore ancora, come foriera di riprovazione sociale. Un segno di sconfitta in una competizione: vivere a lungo è essere riusciti, quasi come fosse lo stigma positivo della predestinazione. Un segno di successo, un bene di posizione. In una società basata sul successo, anche gli anni di vita divengono quindi segno di distinzione, un marchio di rivincita. Dall'ottica delle élites, la morte nei ceti meno abbienti è diventata un segno della loro natura inferiore; al contrario, nella longevità del popolo, si potrebbe pensare a una rivincita di "classe": anche per questo, comunque la si guardi, la morte è diventata qualcosa da tenere a bada. Quando ho scritto *Fenomenologia della cura medica*¹ mi ha colpito moltissimo un aspetto: studiando la disintegrazione dell'identità nelle persone che hanno avuto un ictus, un danno neurologico o erano affette da malattie neurodegenerative, ciò che risultava era che queste persone avevano paura della percezione sociale della malattia più che della malattia stessa. E non era solo un problema di auto-percezione, perché addirittura molta gente era stata rimossa dal lavoro in quanto avrebbe danneggiato l'immagine di successo dell'azienda di appartenenza, la quale non poteva certo permettersi la "pubblicità negativa" dell'essere rappresentata da persone "non sane".

Anche da questi segni si vede il nascondimento della morte in una società che vuole coprire le proprie patologie interne. Uno stigma: si è malati, ci si avvia a morire? Allora non si è riusciti. D'altronde, il sistema semiotico in cui noi viviamo è tutto basato sulla presunta efficienza, sulla gioventù e sul relativo mito dell'eterna giovinezza. La struttura della società a morte zero,

¹ V. Costa, L. Cesana, *Fenomenologia della cura medica. Corpo, medica, riabilitazione*, Morcelliana, Brescia 2019.

d'altronde, non determina solo come le persone muoiono ma, ovviamente, anche come vivono: mi viene in mente il caso di Sergio Marchionne, che nascose la propria malattia, magari per non spaventare i mercati. Qualche personaggio pubblico ogni tanto fa outing, annunciando la gravità della propria malattia, ma è raro, e riconferma il carattere di stigma, la struttura di segno della morte.

S&F: Non possiamo negare che la situazione sia estremamente fluida riguardo la pandemia e che ogni discorso sembra potersi smentire dopo poche ore, immersi come siamo nel flusso informativo - anzi, questo cambiamento perenne sembra addirittura una caratteristica strutturale dell'infodemia/sindemia.

In una cronologia della pandemia, agli inizi la morte ha ossessionato i nostri sensi tramite una copertura mediatica senza precedenti, tra incancellabili scene drammatiche e la negazione del conforto finale a migliaia di persone spentesi nella più insostenibile solitudine. Ora, invece, sembra che la redenzione dalla paura della morte si sia affidata a strumenti tra il burocratico e il taumaturgico.

Lei crede di poter notare un cambiamento rispetto all'inizio della pandemia per quanto riguarda l'apparizione sulla scena pubblica - ma è davvero pubblica?! - della morte?

V.C.: *Per continuare il ragionamento, diciamo subito che la pandemia è stata affrontata in primis sulla base del concetto di morte zero. Bisognava nascondere il morire, come se essa non facesse parte della società. Ovviamente questo non significa che si sarebbe dovuti affidare a uno spirito da "viva la muerte", o che andasse da subito riaperto tutto; si sta semplicemente dicendo che, da subito, nel caso del lockdown, il terrore regnava essenzialmente sulla base di questo "tutto pur di evitare la morte". Ovviamente nessuno di noi desidera morire, capiamoci: il punto è che la società a morte zero*

implica dei valori e delle pratiche correlate, tutte guidate da una costante nota di sottofondo che suggerisce che “tutto è meglio piuttosto che morire”.

Ma una domanda già incalzava, perché subito ci si è chiesti quanto tempo fossimo disposti a tollerare un lockdown, una chiusura generalizzata, e sulla base della percezione di questi timori nella società ci si è giocati qualsiasi popolarità politica – pensiamo ai politici che hanno detto tutto e il suo contrario, perdendo qualsiasi credibilità.

La pandemia ci ha posto una domanda: se è chiaro che bisogna curare la salute pubblica – nessuno direbbe il contrario, almeno pubblicamente – quali valori di fondo guidano l’approccio politico-sociale a tali questioni? È per questo che dobbiamo sottolineare come, anche da un punto di vista storico-prospettico, noi siamo la prima società della storia umana che abbia posto come proprio principio il fatto che qualsiasi cosa sia meglio che morire. Nessuna società umana ha mai ragionato così, solo il Noi contemporaneo è stato capace storicamente di portare la malattia fino allo sfinimento. La pandemia, non ha “creato” questo, ma lo ha senz’altro esacerbato. In più, ha portato tutto ciò nella sfera pubblica, ha de-confinato la morte dal privato e l’ha rimessa al centro tramite il racconto dei media.

Eppure, anche qui, la cornice pubblica non ha reso questa morte più reale.

Ricordiamo tutti le famose immagini dei camion che trasportavano i morti della terribile prima ondata, ma, capiamoci, in un certo senso neanche lì era una morte reale. Era anch’essa una rappresentazione: senza negarne il dolore o alludere in alcun modo a qualche complotto, l’impressione che si aveva davanti a quelle immagini era che ci fosse un elemento di fortissima e palese ricostruzione, dal sapore quasi cinematografico. Anche lì, insomma, per fare accettare la morte bisognava comunque rappresentarla, mediarla, darle un filtro spendibile, estetizzarla.

Ricordiamo inoltre tutti gli “Andrà tutto bene”, il tentativo di ricostruzione di un Noi collettivo, i discorsi intorno all’idea che la morte è una livella, ossia che il virus non avrebbe fatto differenza tra ricchi e poveri. Ma questo è falso: perché, d’accordo, senz’altro, quando si è morti, la livella agisce; ma il morire non è una livella, non si è tutti uguali. La differenza è semplice: molti sono morti senza la presenza di nessuno, soli. Al di là delle statistiche che è inutile richiamare, ad esempio negli USA l’impressione è che la morte abbia colpito molto più i ceti meno abbienti e che, anche da noi, la morte reale sia stata diversa per tanti: chi non aveva nessuno e niente, è morto da solo. Chi aveva assistenza privata, ha potuto fare altrimenti.

Questo fa la differenza: chi sa di dovere morire da solo, chiude la propria vita in maniera diversa. Nella morte, oggi, c’è una differenza di classe e questa distanza si acuirà sempre più se non si interviene socialmente.

Ecco, queste erano questioni filosofiche profondissime, da affrontare politicamente; il Covid poteva essere quantomeno la possibilità di ridiscutere di tutti questi termini, ma purtroppo si è passati alla questione dei “No vax”, che ha coperto tutto.

S&F: *Passiamo allora, nella ricostruzione, alla seconda fase della pandemia. Arriviamo ai vaccini, alla reazione che hanno scatenato, alla resistenza che hanno trovato: che scenari apre la discussione intorno a essi?*

V.C.: *La seconda fase pone senz’altro altri problemi. In primis: che rapporto vogliamo stabilire con la scienza, in particolare con lo sviluppo farmacologico e tecnologico? È qui che si giocherà e si attualizzerà il rapporto umano con la morte; esso cambia a ogni epoca, non è lo stesso in un mondo ancora non secolarizzato o nella società a morte zero.*

Come si rapporta la morte con la medicina che si sta facendo strada oggi? L'epistemologia che potremmo chiamare "No Vax" si basa su anacronismi: difatti, la medicina del futuro sarà basata sulla biologia molecolare, che permette più efficienza, modalità più mirate. Anche i vaccini di Pasteur erano sperimentali all'inizio, va da sé; o si pensi alle controindicazioni dei vaccini contro la poliomielite, o pensiamo a farmaci come la tachipirina, che possono avere, in rarissimi casi, effetti indesiderati devastanti. La scienza sperimenta ma ciò che non vuol dire che le sue sperimentazioni siano complotti o che ci si possa fermare: c'è una quota di rischio ineliminabile.

Tutto questo è legato a questioni dirimenti: che rapporto vogliamo avere con la Scienza? Che relazione vogliamo intrattenere con la biologia molecolare, con i suoi enormi sviluppi? Anche chi non si pone esplicitamente come antiscientista spesso non è al passo con le novità.

Questo, attenzione, non vuol dire che non ci siano dei problemi posti alla democrazia, perché è chiaro che delle zone d'ombra ci siano. In primis, un problema di controllo pubblico, relativo non tanto allo sviluppo scientifico in sé, ma al controllo e alla gestione dello stesso.

Ci sono gigantesche questioni democratiche e di classe legate allo sviluppo scientifico. Pensiamo, per fare un esempio tra tanti, agli sviluppi delle protesi che potranno tentare di bypassare i problemi alla spina dorsale e rendere mobili anche i paraplegici: questi strumenti hanno dei costi enormi, che nessun Sistema Sanitario Nazionale può accollarsi. Ecco il problema vero oggi: l'accesso democratico alle cure, da quelle di base a quelle più elaborate. Biopolitica, senz'altro, ma in questo senso, e non nella direzione posta da molti pensatori oggi, dei quali non ho problemi a dire che spesso non capisco neanche i termini delle questioni, tanto mi sembrano lontani dal reale.

Il problema biopolitico, oggi, è di chi vive e chi muore – chi deve vivere e può vivere e può curarsi – ed è un problema politico neanche minimamente sfiorato dalla questione dei riottosi ai vaccini. Come ripartiamo socialmente il rischio? Anche sui vaccini si è posto: ogni cura ha un rischio, per quanto basso. Nessuno può escludere che tra 15 anni si sviluppino gravi patologie inabilitanti, mettiamo anche solo un 2% della popolazione, che, per inciso, sarebbe un impatto che nessun SSN potrebbe gestire. E tuttavia, senza vaccini, ci sarebbe stato un collasso assoluto, economico e sociale, e la ricaduta sarebbe stata “di classe”. Il margine di rischio dei vaccini – che c’è, innegabilmente – in questa fase è estremamente più basso del rischio di collasso di un mondo. Queste sono le questioni: le domande razionali intorno a problemi stile “come ripartiremo i costi? Come evitare di scaricarli sui ceti meno abbienti? Come gestiremo il futuro?”. In questo senso, anche l’affidamento a un governo nato in maniera “assai particolare” è stata la presa d’atto che non ci fossero altre soluzioni semplici e che bisognava agire di forza.

In questa fase, non c’è addirittura neanche più bisogno di ipotesi fantascientifiche. Pensiamo, come puro esperimento mentale, al prolungamento della vita a 120 anni, 150 anni addirittura. Potremmo arrivarci, e il punto sarebbe precisamente questo: i prodotti della nuova scienza saranno costosissimi, addirittura per pochissime persone sul pianeta. Questo deciderebbe chi vivrebbe e chi no.

Questo problema già si pone, anche senza ipotesi “fantasiose”. E su questo si gioca davvero il problema della morte, e rafforza la concezione della morte come stigma del non riuscito. Essere lasciati indietro significherebbe morire. E questo non può che porre un problema riguardo al Pubblico, alla Salute e al Sociale, con l’emergere di frustrazioni estreme.

Il problema dell’opposizione ai vaccini ha schiacciato tutto, ha fatto tabula rasa dei problemi sociali. Si è dimenticato quasi che

senza medicina, senza farmaci, la popolazione umana sarebbe minore di quella che è oggi.

S&F: Cosa ne pensa della presenza ricorsiva di alcuni concetti foucaultiani nelle discussioni intorno ai provvedimenti governativi al tempo della pandemia, almeno nel campo della discussione filosofica? E, più in generale, come interpretare allora certi provvedimenti? Il lockdown, il Green Pass, addirittura la (cosiddetta) “Dittatura sanitaria”?

V.C.: *Sarò onesto, mi sono sempre chiesto cosa fosse davvero per Foucault un dispositivo disciplinare. E ammetto che, rispetto a questi temi, ho spesso trovato in Foucault un’ossessione che sfiorava la follia.*

Mi chiedo: allora, spingendo al limite il concetto, anche andare a scuola sarebbe un dispositivo disciplinare? Imparare un minimo di disciplina collettiva, leggere, scrivere? Ma come la organizziamo una società senza disciplina? Ovviamente, un dispositivo come descritto da Foucault ha aspetti interessanti ed è ovvio che il problema dell’autorità vada affrontata in chiave politico-filosofica, ma se tutto è un dispositivo disciplinare, allora si arriva alla follia. Per vivere insieme bisogna trovare una mediazione sulle regole. Se anche la mascherina diventa “dittatura sanitaria” o se, come anche ho letto, per alcune persone questi dispositivi di protezione mirano a produrre un “senso di colpa”, come organizziamo una società che deve affrontare una pandemia? Con ciò non dico che, a livello politico, tutto sia stato affrontato perfettamente, assolutamente no, o che sia tutto scevro da dubbi. Ad esempio, personalmente sarei stato per l’obbligo vaccinale: uno Stato deve sapere mirare al bene comune, anche con responsabilità e senza mediazioni, alle volte. Per me quello che è intollerabile non è tanto il Green Pass, quanto la “teoria del nudge” a esso sotteso, la “spintarella”, la concezione comportamentistica che c’è

dietro e l'idea di una democrazia gestita in questo modo, che si adatta a un pollaio e non a una società di cittadini.

Altre misure sono state semplicemente dei tentativi, più o meno riusciti, di fronte a uno spaesamento, perché la verità è che non si sapeva cosa fare, si era del tutto impreparati. Erano tutti tentativi, dunque si poteva fare meglio? Sì, probabile, ma non si devono minimizzare le difficoltà di una situazione del genere.

A me sembra che però il punto vero sia un altro: l'emergere di una clamorosa frammentazione degli interessi sociali, interessi che non mirano al bene comune ma alla salvaguardia delle categorie. Si pensi, dapprima, a quelli delle Case Farmaceutiche, che certo non sono composte da filantropi. Si pensi alla Lombardia che "non si ferma", all'interesse delle industrie della zona della bergamasca e a cosa questo abbia comportato nella prima fase. Ma anche solo ai piccoli commercianti, che è ovvio che abbiano certi interessi: non sono certo dei "Luridi piccolo-borghesi", bensì, semplicemente, gente che fallisce se non apre.

Questo è un punto importante, perché ha posto il problema delle nuove forme di governo. Le contraddizioni delle scelte emergono anche a causa della frammentazione sociale a cui le nuove forme di governo sono legate. Per fare un esempio, il Parlamento è oggi svuotato, e questo non può essere tollerato per lungo tempo, ma è anche vero che i tempi del Parlamento non sono quelli della crisi, serviva agilità; bisognava convincere molti settori della popolazione a fare cose difficili da accettare e, allo stesso tempo, non scatenare il panico. Anche sui vaccini, sono stati fatti calcoli e questi calcoli hanno portato a fare cose che non possiamo accettare in toto, e tuttavia qualcosa bisognava fare e se non fosse stato fatto ci troveremmo in una situazione drammatica

S&F: *Pensa ci siano stati errori nelle forme di comunicazione scientifiche? Esse hanno esacerbato la radicalizzazione delle posizioni o, invece, la frammentazione sociale cui assistiamo*

avrebbe in qualche modo trovato in ogni caso il modo di “incanalarsi” e farsi radicale rifiuto della gestione scientifica e politica della pandemia?

V.C.: Prima di rispondere a questo, bisogna capire come le nuove tecniche di governo di cui parlavo sopra emergono anche per altri elementi ormai inaggirabili. Siamo di fronte a due crisi di legittimazione quasi epocali: la crisi di legittimazione della Politica e la crisi di legittimazione della Scienza.

La crisi di legittimità della politica istituzionale aveva già portato al nascere dei movimenti populistici, che non hanno mantenuto le attese. Molti politici di grido sono stati eletti per sostenere esattamente il contrario di ciò che sostengono ora; anche per questo tali partiti o movimenti sono ora nuovamente parte del processo di delegittimazione: eletti come risposta alla crisi di legittimazione della politica, hanno per breve tempo rianimato la sfera pubblica morente, per poi cadere nelle stesse contraddizioni che li avevano generati. Questo fa sì che, a soli quattro anni circa dalle elezioni, il Parlamento attuale non rappresenti realmente la società italiana, e questo crea disaffezione enorme, alla quale aggiungere un governo nato com'è nato e vicino a certi interessi non esattamente popolari.

E così crolla la fiducia. Ma la fiducia è, in primis, per ricordare Luhmann, una questione sociale e politica, non morale. E senza fiducia - perché ora non c'è, in nessun ambito - viene meno il legame tra mondo della vita e mondo delle istituzioni: questo è successo, e la domanda ora è “come si ricuce?”.

Accanto a questo, parallelamente, c'è la crisi di legittimazione del sapere scientifico. Nel contemporaneo (o, se preferisci, nel postmoderno) gli scienziati erano i grandi portatori di legittimità, ma la pandemia ha messo in crisi questa dinamica.

E questo è un problema grave perché noi viviamo in un mondo della vita che non è più “un mondo della vita in cui si usano tecniche”,

bensi è “un mondo della vita tecnicizzato”. La tecnica è il nostro mondo della vita. Questo pone una serie di problemi enormi, perché significa che il mondo della vita ed i legami stessi sono tenuti in piedi dalla Tecnica, ed è chiaro che le forme della legittimazione devono fare i conti con questo, e mandando in crisi la fiducia alla legittimazione tecnico-scientifica si possono produrre pesanti cortocircuiti.

D'altronde, il mondo del sapere tecnico-scientifico, nella sua versione medica, si è sovraesposto. Non ha discusso nella comunità scientifica e con i mezzi della stessa, bensì ha posto pubblicamente un mantra che suonava come un “ti devi fidare di me perché io sono competente. Non te lo spiego, fidati: è così, punto”. Questo, ovviamente, ha creato delegittimazione, perché in una situazione così fluida, dall’inizio della pandemia non c’è stato uno scienziato che non abbia smentito continuamente le proprie stesse affermazioni (a mo’ di esempio: “è solo un’influenza” “i vaccini durano nove mesi”, “con i vaccini nessun contagio” etc.). Gli scienziati che sono andati in giro a dire che, nei vaccini, non c’era alcun rischio, hanno pronunciato frasi epistemologicamente assurde. Ovvio che tutto questo destabilizzi. Così come il conflitto tra scienziati stessi – in Germania, ad esempio, è emersa una lotta tra virologi ed epidemiologi –, o si pensi al vaccino per i più giovani, o a come si abbia comunque generalmente la percezione che tutte le risposte siano influenzate da questioni politiche ed economiche. Questo ha creato una crisi di delegittimazione, in un momento in cui la Legittimità era ed è fondamentale.

Al contrario, bisognerebbe ricordare che un aspetto fondamentale è il sapere comunicare il dubbio, piuttosto che lo spacciare certezze ingiustificabili. A tal fine, bisogna spiegare meglio come i vaccini fossero fondamentali ma non taumaturgici. Insomma, dire cose ragionevoli. Si è invece puntato a legittimare la scienza in maniera mitica, ricadendo nel Mito. Innanzitutto, la trasformazione degli scienziati in sacerdoti della competenza: personaggi mitologici che

avrebbero un rapporto segreto con il Sapere, un contatto unico con la verità. Cioè, gli scienziati sarebbero i buoni, e la Scienza sarebbe il Bene che sostituisce la Teologia, sconfigge la morte e porta alla Salvezza. Ricordo scene fortissime quando il primo carico di vaccini arrivò in Italia. Una reliquia che girava il paese, a metà tra le spoglie di un santo ed una torcia olimpica. Questa è stata una ricerca del consenso assolutamente stupida: si vedeva anche solo da lontano come quelle scene fossero posticce, fasulle, forzate, ed hanno nutrito il complottismo. Tutto ciò ha ingigantito le questioni della legittimità, le ha riempite di scorie.

S&F: Vorrei in conclusione chiederle se potremmo dire che siamo ora di fronte a un tipo particolare di morte, ossia alla scomparsa di un'intera stagione politica; in questo senso, di fronte alla sparizione dal campo del visibile istituzionale della tradizione social-comunista, non possiamo chiederci il perché di tale sconfitta storica.

Forse che il problema della morte delle istituzioni abbia a che fare con il depotenziamento del mondo della vita dovuto alle radicali diseguaglianze esistenti? Muoiono anche le istituzioni perché non sono più agite da spirito vitale, muoiono le spinte alla lotta sociale? Se non si ripensa la partecipazione dei subalterni alla vita comune e alle "forme" del vivere partecipato - se non si dà alle persone il diritto minimo a una vita degna, materialmente e simbolicamente - il campo dello spazio comune sociale potrà solo riempirsi di violenza e irrazionalismo?

V.C.: *Questo si riallaccia al problema della risposta delle fasce popolari al disorientamento di fronte a eventi di tale portata e alla loro gestione. Oggi larghe frange di sinistra si sono saldate con la destra, prendendo forme di vero e proprio luddismo, pienamente regressivo come già lo era quando il "luddismo storico" nacque: al grido di "distruggiamo le macchine" emersero durante la*

prima industrializzazione tensioni settarie e corporative, e così anche oggi. La questione già all'epoca poneva problemi enormi e la grandezza del movimento socialista fu proprio quella di svoltare rispetto a certi approcci, teorizzando che il problema non fossero le macchine bensì i rapporti di produzione. Il luddismo andava abbandonato, non apriva scenari storici, era socialismo reazionario, come diceva Marx nel Manifesto.

Ecco, penso che, in parte, valga ancora oggi. E noi dobbiamo invece affrontare la vera sfida, il vero problema: chiamiamolo il problema del rapporto tra Tecnica e Democrazia. La tecnica oggi ci pone un problema enorme di democrazia, che non possiamo affrontare solo rifiutando la tecnica. Pensiamo anche solo ai social, i quali mostrano insidie enormi, tra cui la profilazione tramite big data o la creazione di bolle "personalizzate" in cui gli stessi argomenti sono continuamente sottoposti all'utente - per un esempio, si guardi a fenomeni come il "Daily me", di cui parla anche Sunstein. Assistiamo così alla continua costruzione di "bolle" informative e relazionali nelle quali l'algoritmo ripropone ossessivamente argomenti con i quali sa già che l'utente concorderà, portandolo a relazionarsi solo con le persone che la pensano come lui - magari poche persone, ma scambiate per tantissime - con gravi effetti sulla percezione della realtà sociale.

Il problema è anche di controllo istituzionale: la pandemia lo ha mostrato, pensiamo ai vaccini. La soluzione è chiara: se vogliamo ripristinare la fiducia verso i vaccini, non potremmo farlo fin quando i vaccini saranno prodotti e gestiti per fini privati da soggetti che hanno interesse privato. Per ripristinare la fiducia nella scienza bisogna togliere il sospetto che nel vaccino alberghi un interesse privato, e ripristinare così fiducia e legittimità nel rapporto con la scienza e con il proprio corpo.

Tecnica e democrazia, allora: come concepirle, e come metterle insieme. Da una parte, sennò, il rischio è il rifiuto della tecnica nei settori popolari, con conseguenze regressive; dall'altro, che

Le élite possano dire che, se il popolo non capisce la tecnica, bisogna silenziarlo, e che dunque la democrazia non è più un buon modo di governo.

La sfida che abbiamo davanti è, allora, di pensare Tecnica e Democrazia insieme, e per tornare alla tua domanda il movimento socialista deve chiedersi come far dialogare queste due parole, come metterle in contatto. Senza questo lavoro avremo un pezzo di società elitario, lontano e sospettoso della partecipazione, e un altro risentito e arrabbiato in quanto impotente. Noi pensiamo che la rabbia sia un sentimento di reazione all'ingiustizia ma io non penso sia così: penso che la rabbia sia una reazione all'impotenza. La rabbia nasce quando non c'è un progetto di emancipazione o trasformazione.

Lo spazio è stretto: ma io penso che se c'è o non si sviluppa una proposta socialista non è solo perché tutti i media sono di Regime, né sia solo colpa dell'UE o del Neoliberismo.

Non si sviluppa un movimento socialista oggi perché le sue parole d'ordine sono ancora parole dell'800. A rischio di essere banale: una volta si diceva "abolire la proprietà privata" e "socializzare i mezzi di produzione". E oggi, invece? Cosa vuol dire oggi Socialismo? Cosa rappresenta e pretende oggi, in positivo, una proposta socialista?

Ecco, per ripartire almeno da un punto di vista teorico, uno dei primi temi deve essere quello del rapporto tra Tecnica e democrazia.

VINCENZO COSTA è Professore ordinario presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele dove insegna Fenomenologia e Fenomenologia dell'esperienza

Costa.Vincenzo@hrs.it

S&F_n. 26_2021



STORIA

RICCARDO TARANTINO

CREATIVITY BY COPYING: IMITATING LIFE AS A WORK OF IMAGINATION

1. Copying and altering life as a creative process 2. The circuits of man and the circuits of life
3. A higher level of creation 4. Conclusions

ABSTRACT: CREATIVITY BY COPING: IMITATING LIFE AS A WORK OF IMAGINATION

Engineering biological systems is easily interpretable as a process of mere and cold replication, or even distortion, of the natural domain, since it is often linked to industry and built on the Cartesian assumption of human rationality's control over a submissive nature. In this article, I approach living systems design from an alternative perspective, supporting its similarities with activities which are traditionally associated with creativity, like arts. I show that different kinds of creativity are deeply involved in copying, composing, and modifying life, focusing on two different levels: that of scientific modelling, recognisable by looking at biological circuits design, and that of actual building of new organisms of evolutionary interest, like the artificial bacterium JCVI-syn3.0.



1. Copying and altering life as a creative process

According to the Plato of the *Republic*, *imagination* has no role at all in arts: the painter always depicts, blindly applying rules he learned in past, what he is perceiving or remembers having perceived. Leonardo da Vinci, who had a similar view, added that accurate study and representation of nature by an artist inevitably turns the latter into a scientist. Again, according to this perspective, the scientist is just a mirror too, exactly like the artist. This is a quite primitive idea of imitation, seen as a passive and automated procedure. Indeed, no predefined rule is so detailed as to eliminate the active contribution, vision and skill of an artist or a scientist¹.

¹ J.A. Passmore, *Art, science and imagination*, Sydney University Press for the Academy of the Humanities, Sydney 1975, pp. 36-49.

In modern science, *synthetic biology* and its systemic foundations are undoubtedly among the fields which most deeply involve a process of imitation of nature: scientists are nowadays able to replicate, modify, and create (both virtually or concretely) biological systems through engineering methods, with the aim of producing or testing something useful in a wide variety of areas, like valuable chemicals and drugs². Certainly, both imagination and *creativity* (which relies on the former) are always needed in engineering, since it is based on visualizing and realizing possible solutions to real-world challenges. However, I want to highlight other non-obvious reasons why this emergent horizon of biology is a matter of imagination and, more specifically, why synthetic biologists can be authors of authentical novelties. One of these reasons is a special case of what is found in all science, and concerns *modelling*. The second one is more peculiar to synthetic biology and its technological essence and has to do with the imaginative potential associated with the creation of alternative life forms.

Before arguing about all this, I want to make a short moral premise. As any other new frontier of science and technology, engineering life and recreating organisms can give rise to some disputes (e.g., the “Playing God argument”): to what extent manipulation of nature by scientists can be morally acceptable? Are there precise limits which must be considered? Although such criticisms should not be carelessness dismissed, it can be argued that biological systems design may be seen as a sort of a celebration of the “sacred” side of nature, since biologists conceive and build these systems with their *natural* capacity to imitate other life forms and generate innovations. There is no subversion of the order of things. Artificiality is nothing more than human’s *niche construction*, the spontaneous tendency to build our own environment. Thus, there are

² M. El Karoui, M. Hoyos-Flight, L. Fletcher, *Future trends in synthetic biology – a report*, in «Frontiers in Bioengineering and Biotechnology», VII, 175, 2019, pp. 1-8.

not abstract boundaries or acts of arrogance towards life. As it is usually said, it is all about the possible issues linked to uses and effects of what is produced. However, the obvious distortions (e.g., possible military applications) from which almost no scientific area is, unfortunately, immune, will not be considered in this article.

2. *The circuits of man and the circuits of life*

A recent work concerning the lack of promotion of creativity in science (but not in arts) by institutions, has inevitably recalled the prominent position of this human attitude in both activities³. Since systems and synthetic biology results are usually more like inventions than like discoveries, they lie in a middle ground between scientific theory and technological craftsmanship, so we may expect they would encompass both types of creativity. However, these areas of expertise have some constraints: they are always based on *copying* biological systems. If it is so, how can these replicative efforts be called “creative”?

This is an apparent limit. Replicating bio-systems, as any other form of technology, does not imply that human creativity is always limited by the existent, contrary to the old conservative interpretations of Aristotle's notion of «technology imitating nature»⁴. As a matter of fact, *nothing* is new: innovations may derive from combinations or extensions of pre-existing elements or ideas⁵. In these biological fields, the fundamental creativity which is typical of all scientific modelling is enhanced by engineering: this means that *models* representing existing things and *projects* of possible creations are related. However, at the most basic level, the choice of how to reproduce a system, among many possibilities,

³ J. Lehmann, B. Gaskins, *Learning scientific creativity from the arts*, in «Palgrave Communications», V, 96, 2019, pp. 1-5.

⁴ J. Schummer, *Aristotle on technology and nature*, in «Philosophia Naturalis», XXXVIII, 1, 2001, pp. 105-120.

⁵ K.H. Kim, *Demystifying creativity: what creativity isn't and is?*, in «Roeper Review», XLI, 2, 2019, pp. 119-128.

and the subsequent uses of the resulting model, can be seen as the first symptoms of creativity. The following example shows these operations, adopting a *minimalist* approach to reproduce bio-systems.

Although *formal logic* is the most abstract form of human thought, it can still be used to imitate some biological parts in an elegant way. Here, it may be seen as a possible counterpart of what the study of perspective is in painting: a representative technique based on sound rules. *Logic circuits* are more and more used both for virtual simulations and to concretely reproduce organisms' subsystems in a consistent way. In the most general sense, a *digital circuit* is a component designed to treat binary information⁶, like the two possible variables of *Boolean algebra*, which can be transmitted as signals: 1 and 0. The fundamental elements of circuits are called *logic gates*, since they are functionally associated with logical operations or logical connectives such as *negations*, *conjunctions*, and *disjunctions*. The basic function of a logic gate is to receive a certain number of binary input signals, and then to produce a particular output signal, depending on the logical characteristics of that specific gate (e.g., an AND gate will produce output 1 only if all its inputs are 1, and output 0 in all other cases, like a conjunction: to be true, all its parts must be true together). In turn, each output may be an input for another gate, and so on.

⁶ M.M. Mano, C.R. Kime, T. Martin, *Logic and computer design fundamentals*, Pearson Higher Education Inc., Hoboken 2015, p. 38.

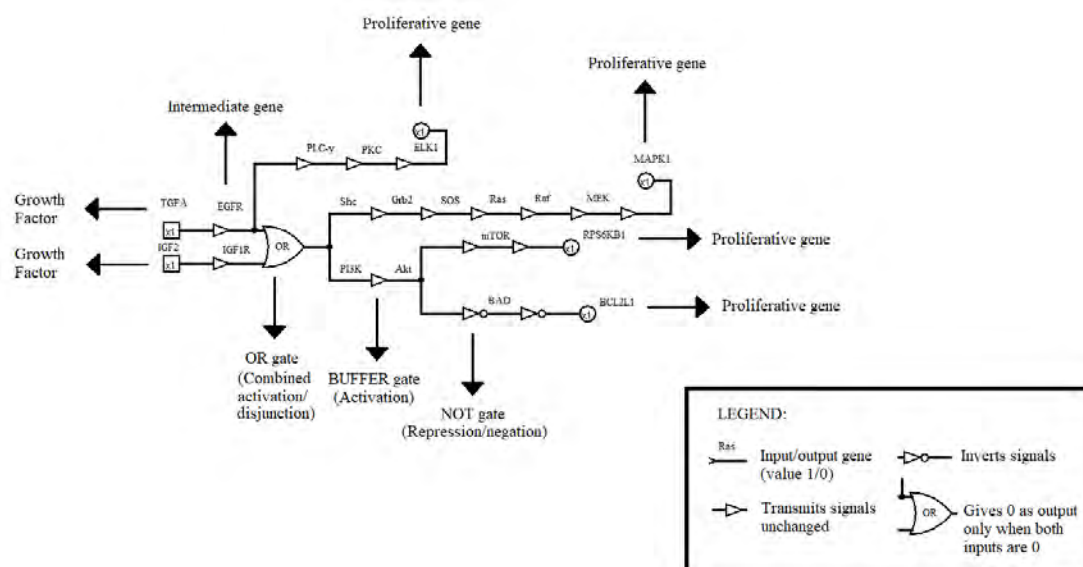


Figure 1. A plausible example of a biological circuit consistent with the molecular processes leading to liver cancer.

It was developed with the software Logisim⁷ and it has a purely illustrative value. It is based on the information on Hepatocellular carcinoma contained in KEGG (*Kyoto Encyclopedia of Genes and Genomes*) database, which allows users to consult graphical representations of many interactions among biological entities⁸. There is a starting point, which is represented by two *growth factors* within the squares in the far left, four genes involved in cell *proliferation* at the end of each wire, and a lot of intermediate genes through which a binary signal propagates from the start to the end of the circuit. A value of 1 implicates an expressed gene, and a value of 0 an unexpressed one. The initial values of the growth factors are decided, for each simulation, by researchers. The more proliferative genes are activated, the more the final output will be negative (cancer), and vice versa⁹.

⁷ C. Burch, *Logisim: a graphical system for logic circuit design and simulation*, in «Journal on Educational Resources in Computing», II, 1, 2002, pp. 5-16.

⁸ M. Kanehisa, M. Furumichi, Y. Sato, M. Ishiguro-Watanabe, M. Tanabe, *KEGG: integrating viruses and cellular organisms*, in «Nucleic Acids Research», XLIX, D1, 2021, pp. D545-D551.

⁹ V. Boscaïno, A. Fiannaca, L. La Paglia, M. La Rosa, R. Rizzo, A. Urso, *MiRNA therapeutics based on logic circuits of biological pathways*, in «BMC Bioinformatics», XX, 9, 2019, p. 344.

Talking about *biological circuits* means implicitly accepting the metaphor which connects a cell to a *Turing machine*: one may think gene expression in terms of molecular inputs which can activate a regulatory program that enhances or inhibits the transcription of a DNA segment¹⁰. In this sense, we can say that cells regularly use their own genetic “circuits” to adapt their behaviour in response to environmental stimuli. Indeed, it would certainly be harmful if all genes of a bacterium were constitutively (i.e., always) expressed. The metaphor holds good because gene expression or non-expression may be approximately attributed to a binary condition (1/0). Then, in human imagination, a cell may be thought as a device that can be turned on or off with a switch. Once the (human) circuit is implemented, it can be manipulated in any point, to obtain an observable effect on the final output of the whole system. These hypothetical explorations are extremely valuable for virtual clinical trials, allowing scientists to test the influence of mutations, drugs, or other molecules. Obviously, a more detailed exposition of the topic is beyond the scope of this article, but the related literature is abundant¹¹.

This technical excursion contains some remarkable suggestions for an investigation on the creativity behind life copying. Most importantly, biological circuits are plastic examples of how, at a basic level, life may be represented and recreated by minimal human thought. The poetry of living systems, although it may sometimes appear obscure and inextricable, in such models is anything but the high-level result of a composition of “monosyllables”: binary inputs, once combined, can generate significant final outputs in the behaviour of an imagined cell, and this is *approximately* correspondent to what happens inside real cells.

¹⁰ R. Silva-Rocha, V. de Lorenzo, *Mining Logic gates in prokaryotic transcriptional regulation networks*, in «FEBS Letters», DLXXXII, 8, 2008, pp. 1237-1244.

¹¹ V. Boscaïno, A. Fiannaca, L. La Paglia, M. La Rosa, R. Rizzo, A. Urso, *op. cit.*; R. Layek, A. Datta, M. Bittner, E. Dougherty, *Cancer therapy design based on pathway logic*, in «Bioinformatics», XXVII, 4, 2010, pp. 548-555.

However, it does not imply a simple “copy-and-paste” process. It is more like a *translation*. Recent theories on rewriting practices have highlighted the existence of a «fuzzy space»¹² between rigorous translation and imaginative writing, a continuum ranging from high fidelity to high freedom. The original text, with the active contribution of the translator, can be potentially transformed into a new creation during the process. In the case of biological circuits, imaginative effort and transformative potential lie in the discrepancy between living reality and virtual models, life and logic, and in the simplification required to adequate these two worlds. Therefore, creativity is embedded in the process of modelling itself. With a set of basic rules and the capacity to capture analogies between biological interactions and human reasoning, researchers can transfer the relevant properties of cells in a completely new format, creating a new system and altering it as they need or wish.

Nevertheless, there is more than “faithful” circuit representations and point-like alterations of virtual systems. Indeed, recent applications of logic circuits on cancer pathways, despite their huge importance in the field of clinical testing, are just a small part of a whole range of possibilities.

3. A higher level of creation

Is this “just” imitation of nature by artificial means? In the previous paragraph, I tried to show that the right answer to such a question is certainly “not at all”. In the same way that every art is based on knowledge of specific media and tools (e.g., musical instruments), prior knowledge on the relationships among biological entities and on tools such as Boolean logic are just prerequisites for the subsequent creative moment. Furthermore, synthetic biology is more about redesigning life than modelling existing systems.

¹² X. Fang, *Translation as creative writing practice*, in «New Writing», XVIII, 3, 2020, pp. 1-15.

Indeed, the creative endeavour is way deeper when considering the recent projects of realization of new and different organisms from scratch. This is astonishingly evocative for *evolutionary biology*: in this field, scientists are increasingly convinced on the necessity to complement their retrospective investigation on the history of life with novel approaches, like the “constructive” one. Their ultimate goal, when approaching synthetic biology, is that of imitating nature to go *beyond* (known) nature itself. As pointed out by one of the most important biologists of the second half of 20th century, John Maynard Smith, we cannot limit ourselves studying only our evolving system (i.e., the terrestrial biosphere). Indeed, to do some generalizations, we need to focus on alternative evolutionary systems, which must be artificial ones¹³, since we do not have the possibility to rewind the film of life on Earth or to observe life on other planets. Although engineered organisms are based on information from *this* biosphere, they currently are much more than trivial replicas of the existent.

No replica alone may suggest, or even *represent* itself, a possible starting point for evolutionary paths which substantially differ from those studied by biologists and determined “by nature” (even if humans are nature’s parts, and they have already modified species in innovative ways since the first episodes of artificial selection). Life, intended as a general natural phenomenon, is not a unique story or a universal loop, but a generative seed capable of giving birth to plenty of different lines, and new engineering methods allow to produce material examples of *other* lives or bio-systems. It would not be wrong to think about the new evolutionary-synthetic research as a more planned counterpart of Stanley Miller's “constructive” experiment on the self-assembly of amino acids¹⁴, a

¹³ F. Baier, Y. Schaerli, *Addressing evolutionary questions with synthetic biology*, in *Evolutionary Systems Biology*, edited by A. Crombach, Springer, Cham 2021, pp. 135-157.

¹⁴ S.L. Miller, *A production of amino acids under possible primitive earth conditions*, in «Science», CXVII, 3046, 1953, pp. 528-529.

real cornerstone of history of biology. Again, what I would like to emphasize most is the creative contribution and the subsequent visionary potential of this approach. To do this, I will mention a specific case from recent research.

The artificial JCVI-syn3.0¹⁵ is a good exponent of evolutionary usefulness of synthetic biology. After several cycles of designing, building, and testing, the objective of realizing a completely artificial organism with a minimal genome (i.e., only with genes required for viability and growth) was achieved. This stunning, microbic chimera, was born from molecular data on already existing bacteria, but it can also be considered a human *invention*, which cannot be found anywhere in nature. It is, from all points of view, a work of imagination. A work which was surely *inspired* by replicas but which, at the same time, deeply differs from a “simple” replica. And, like any other good creative product, it can be a catalyst for thought: the existence and availability of such an artificial life form may suggest new and interesting perspectives on the beginning of cell life, allowing our minds to travel both back in time and in other worlds, where life was, or still is, in its infancy. So, synthetic organisms with minimal genomes not only shed new light on the first precursor of cells on Earth, LUCA (*Last Universal Common Ancestor*), but open countless possibilities, stimulating creativity through other creativity.

Building on results of such magnitude, the hypothetical “synthetic domain” is sometimes reported, in an exaggerated or provocative way, as the fourth domain of life, alongside the three which have already been classified (i.e., bacteria, archaea, and eucaryotes). The idea of a rational plan behind a whole branch of the tree of life is incompatible with Darwinian evolution, but the metaphor may

¹⁵ C.A. Hutchison III, R. Chuang, V. Noskov, N. Assad-Garcia, T. Deerinck, M. Ellisman, J. Gill, K. Kannan, B. Karas, L. Ma, J. Pelletier, Z. Qi, A. Richter, E. Strychalski, L. Sun, Y. Suzuki, B. Tsvetanova, K. Wise, H. Smith, J. Venter, *Design and synthesis of a minimal bacterial genome*, in «Science», CCCLI, 6280, 2016, pp. 1-11.

be interpreted in an intriguing way. Indeed, it strongly emphasizes the element of *potentiality*. Synthetic biologists' work may be compared to that of the OULIPO poets: if playing with the rules of human language can lead to the creation of unprecedented texts, playing with the rules of genetic language unlocks the passage for the building of unprecedented life¹⁶.

I would like to go further and venture another literary comparison, also supported by the existence of the Playing God argument: can synthetic biology be thought as a «divine game»¹⁷, as Russian writer Vladimir Nabokov once defined a work of art? One half of the reference («divine») is literally applicable to this field, because nothing like creating life artificially brings man nearer to the action of a «divinity». The second half can also be applied to our case, but in a different way than that imagined by Nabokov (i.e., game as a complete fiction): engineering life is a game because it has strict rules that must be considered to reach some results (e.g., the genetic code rules).

Furthermore, as in the case of fictional works like novels, the value of artificial organisms like the one mentioned above can be guessed also by those who cannot fully understand all the details of their composition. In other words, they are *accessible* and evocative also looking at them superficially, like hard science fiction works. At this point, the boundaries between artistic and scientific creativity seem to fade to the point of becoming indistinguishable.

4. Conclusions

Biologists are now able to reproduce the functioning of life at its most fundamental levels, connecting simple parts and behaviours to

¹⁶ B. Bensaude-Vincent, *Redesigning Life, a serious and credible research agenda?*, in *Life Sciences, Information Sciences*, edited by T. Gaudin, D. Lacroix, M. C. Maurel, J. C. Pomerol, ISTE-Wiley, London 2018, pp. 339-347.

¹⁷ V. Nabokov, *Lectures on Russian Literature*, A Harvest Book Harcourt Inc., San Diego CA 1981, p. 72.

learn through imitation, then to create through learning. Synthetic biology is the next, natural step of computational and systemic thought applied to life sciences, and it closely recalls the aim of all arts: researchers, with the use of some specific techniques, actively copy nature and then change it to generate new variations on a theme. The most striking difference with “classic” art, after all, is that it is an *interspecific* game: it does not matter whether that theme was originally proposed by a human being or *not*.

RICCARDO TARANTINO è dottorando in Studi Umanistici presso l’Università degli Studi di Palermo

[riccardo.tarantino19@gmail](mailto:riccardo.tarantino19@gmail.com)

S&F_n. 26_2021

ANTROPOLOGIE

FABIANA GAMBARDELLA

**BUSSO ALLA PORTA DELLA PIETRA:
A PROPOSITO DI DOMANDE SENZA RISPOSTA**

1. *L'Occidente tra natura e cultura*
2. *La vita degli animali tra stordimento e abbondanza*
3. *Natura e cultura agli occhi di un osservatore perplesso*

ABSTRACT: I KNOCK AT THE STONE'S FRONT DOOR: ABOUT UNANSWERED QUESTIONS

This essay intends to investigate the way western philosophical tradition construes the relationship between nature and culture. From Platone to Heidegger, from Baudelaire to Italo Calvino, natural world has been described as mute, unable to signify. The Human being has built his supremacy over the natural environment on the certitude of representation. However this representation turns the other being into an object. And yet, if any question and any answer about nature are the result of a limited perspective, the request that man poses to nature is destined to stay unresolved.



*[...] Eppure, dall'interno della specie,
ognuno tenta di lenire il proprio male con una scheggia,
con le prove concepite fuori da ogni possibile
orizzonte di stupore.
A. De Alberti, Dall'interno della specie*

1. *L'Occidente tra natura e cultura*

In quel grande capolavoro filosofico-letterario che è il Fedro, una delle affermazioni che Platone mette in bocca a Socrate avanti che si accinga a fornire la sua descrizione dell'amore come divina mania e dell'anima come immortale, riguarda il mondo naturale.

Fedro e Socrate si avviano fuori le mura della città, camminano lungo l'Ilisso alla ricerca di un luogo tranquillo e ombroso in cui sostare, Fedro per recitare il discorso appena ascoltato da Lisia e Socrate «che ha la malattia di ascoltare discorsi»¹, per seguirne scrupolosamente il filo.

Raggiunta la tranquillità Socrate non fa che apprezzare con sincera meraviglia la bellezza del paesaggio, l'ombra del platano e la fresca fonte che vi scorre sotto, la dolce brezza, il profumo dei fiori e il coro delle cicale.

Lo schernisce Fedro: Socrate si comporta come uno straniero, un turista diremmo oggi, affascinato da una natura che sorge subito fuori le mura della città, luogo domestico che dovrebbe essergli familiare e che invece il pensatore guarda e descrive con lo stupore della prima volta.

La risposta che Socrate fornisce allo scherno di Fedro è la sintesi cristallina della relazione che l'Occidente sin dai suoi esordi stabilisce con la *physis*, ancor di più essa è l'emblema di quell'antropocentrismo a fondamento della grande narrazione filosofica dell'Occidente:

Perdonami, ottimo amico! Io sono uno che ama imparare, e la campagna e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla, mentre gli uomini nella città invece sì. Però tu sembri aver trovato il farmaco per farmi uscire; infatti, come coloro che si portano dietro degli animali affamati, agitando davanti a loro della verdura o un frutto, così tu, tendendomi davanti dei discorsi scritti nei libri, mi farai girare per tutta l'Attica o per qualunque altro luogo a tuo piacimento².

¹ Platone, *Fedro*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2016, p. 45.

² *Ibid.*, p. 51.

La natura dunque, si presenta muta, incapace di racconto, privata del privilegio della narrazione che solo all'umano spetta. Risorsa indispensabile alla vita, nutrimento di quella *zoé* che l'uomo condivide con gli altri animali, essa non è tuttavia in grado di insegnargli nulla, non alimenta la sua vita biografica. Per quella ci vogliono gli altri uomini e le loro parole. Altri uomini e altri luoghi, diversi da quello in cui Socrate e Fedro si stanno intrattenendo.

Lo spazio umano, della parola e del discorso che si fa insegnamento, è lo spazio della città, dove la natura si fa da parte affinché parli la pietra; una pietra che in questo caso non è senza mondo, non è quella che un filosofo campestre guardava a passeggio fra i boschi, non è la pietra che giace sul sentiero e tocca la terra senza sapere di farlo³.

L'uomo è formatore di mondo dirà più tardi Heidegger, e lo è, anche secondo Socrate, perché modella la pietra e costruisce case, villaggi e templi per i suoi culti. In questo caso la pietra ha mondo è anzi lo specchio e l'espressione di tutti i significati che l'umano va costantemente producendo.

Potremmo dire che l'uomo nello spazio narrativo della città infonde la parola alla pietra.

Infatti sono *Gli uomini nella città*, avverte Socrate, coloro che insegnano, coloro dai quali ho da imparare qualcosa.

E ancora in questo breve ma intenso preludio al tema centrale dell'opera, continua la forse non voluta comparazione tra i gradi dell'organico: l'unico modo per allontanare Socrate dallo spazio urbano della significazione e indurlo a indugiare nell'ottusa stasi degli elementi è attirarlo con un'esca: così come si sprona l'animale al cammino mostrandogli del cibo, allo stesso modo Fedro ha indotto Socrate a seguirlo al di fuori del perimetro magico dei

³ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* (1929), tr. it. Il Melangolo, Genova 1999, p. 256.

simboli della città, tendendogli davanti *dei discorsi scritti nei libri*.

L'animale, sapeva già Socrate, è dunque povero di mondo poiché per esso il mondo va limitandosi alla dimensione del bisogno, della verdura e del frutto che gli vengono mostrati per spronarlo al cammino; l'animale, dirà molto più tardi Heidegger nelle lezioni del '29, entra in contatto col mondo come con un disinibitore che scatena la sua risposta.

L'uomo, sapeva Socrate prima di Scheler, si presenta al contrario come *l'asceta della vita*⁴, capace di correre per tutta l'Attica, saltando i pasti magari, soltanto per seguire una pagina scritta, perché sapeva già Socrate, esso non vive di solo pane.

Ne *Le peintre de la vie moderne* Baudelaire inasprisce i toni rispetto alla frattura natura-cultura: il poeta fa il verso a una certa estetica, quella di chi non pensa e non pensando va sostenendo che la natura abbellisce la bellezza, cioè dunque che la semplicità abbellirebbe la bellezza.

Per Baudelaire la frase equivale a dire che il niente abbellisce ciò che è, e, riprendendo la frase che Socrate pronuncia in compagnia di Fedro, essa non ha nulla da insegnare, anzi costringe l'uomo nelle strette maglie del bisogno: *dormire, bere mangiare, difendersi dalle ostilità ambientali*. Al punto che essa è sede di ogni male e di ogni crimine: spinge l'uomo fino ad uccidere il proprio simile, poiché essa, altro non è che la voce ancestrale dei nostri gretti interessi vitali, relativi alla mera sopravvivenza. *Tutto quanto è buono e nobile*, continua Baudelaire, «altro non è che il risultato della ragione e del calcolo», poiché nulla vi è di più artificiale della virtù. Infatti «Il male si compie senza sforzo, naturalmente, per fatalità, il bene, al contrario, è sempre prodotto di un'arte»⁵.

⁴ A tal proposito si cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), tr. it. Franco Angeli, Milano 2007.

⁵ C. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, XI, *Éloge du maquillage* (1868), in *Œuvres complètes* II, Gallimard, Paris 2004, p. 715.

La natura dunque è penuria d'essere, indigenza, è il negativo che va costantemente superato attraverso l'arte e l'ingegno umani, attraverso la cultura e la capacità di significazione. La natura, come di nuovo sosteneva Socrate, va addomesticata, modellata. Ancora più esplicito, se è possibile, nella poesia *Reve pariesien*, che esprime tutta la meraviglia di un sogno nel quale finalmente la natura viene completamente eliminata per lasciare spazio all'opera dell'uomo:

Le sommeil est plein de miracles!
Par un caprice singulier,
J'avais banni de ces spectacles
Le végétal irrégulier,
Et, peintre fier de mon génie,
Je savourais dans mon tableau
L'enivrante monotonie
Du métal, du marbre et de l'eau.
Non d'arbres, mais de colonnades
Les étangs dormants s'entouraient,
Où de gigantesques naïades,
Comme des femmes, se miraient⁶.

Di nuovo come in Platone, sono palazzi e fontane a insegnarci qualcosa, l'opera dell'uomo che quella natura violenta e addomestica, spogliandola degli elementi perturbanti.

2. La vita degli animali tra stordimento e abbondanza

Se ci si sposta dal *locus amoenus* dei dialoghi platonici all'accogliente stanzetta e al tepore del fuoco davanti al quale va dipanandosi il racconto della nascita dell'autocoscienza moderna, notiamo che l'antropocentrismo occidentale va rafforzandosi, affina le sue argomentazioni e perfeziona le sue ragioni.

Cartesio elabora la formula magica della modernità, semplice ma gravida di conseguenze: *cogito ergo sum* e nel far coincidere pensiero ed esistenza, o meglio, pensiero razionale ed esistenza, va relegando tutto quanto non rientri in questa particolare e tutta

⁶ Id., *Rêve parisien* (1861), in *Œuvres complètes* I, Gallimard, Paris 2004, pp. 101-102.

umana forma di conoscenza, cioè l'immensa varietà della vita, di cui l'uomo è parte esigua e minoritaria, nel regno dell'indistinto, nella muta acquiescenza delle cose:

In questo concetto tuttofare, nel vasto campo dell'animale, al singolare generale, nella stretta morsa dell'articolo determinativo, sarebbero chiusi, come in una foresta vergine, in un parco zoologico, in un territorio di caccia e di pesca, in un territorio d'allevamento o in un macello, in uno spazio per l'addomesticamento, tutti i viventi che l'uomo non riconosce come suoi simili, prossimi o fratelli. E questo nonostante l'infinita distanza che separa la lucertola dal cane, il protozoo dal delfino⁷.

Il nascente soggetto, in grado di rappresentare, cioè di porre innanzi a sé l'altro da sé, che dunque incontra nella veste di oggetto, va stabilendo su di esso un loquace dominio.

In effetti l'equazione è semplicissima e stabilita in origine da quel maestro tremendo e venerabile che, identificando l'essere col pensiero e col linguaggio, stabilisce una volta e per tutte il dominio incontrastato della ragione entro i confini del mondo occidentale che va gettando le proprie fondamenta a partire da un sillogismo semplice e necessariamente ineccepibile: la fattura dell'universo è razionale, Dio stesso è ente di ragione, l'uomo dunque in quanto essere razionale partecipa dell'essenza di dio.

La ragione dell'uomo pensa e dice di dio, conosce e dunque partecipa delle leggi razionali dell'universo. La vita e cioè il resto dell'ente quelle leggi si limita a subirle.

Ma c'è un vizio di forma all'interno di questo ragionamento, che ci induce a sostenere che sebbene il sillogismo sia corretto dal punto di vista della logica formale, tuttavia non sia veritiero, perché fondato su una premessa fallace o quantomeno arbitraria, espressa perfettamente dalla protagonista de *La vita degli animali* di Coetzee, la scrittrice Elisabeth Costello, che, invitata a una conferenza di letteratura, decide di trasgredire ogni *bon-ton*, per parlare in vece degli animali, di una natura che oppone alle prassi dell'uomo il suo ostinato silenzio:

⁷ J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2002), tr. it. Jaca Book, Milano 2006, p. 73.

La ragione [...] non è né l'essenza dell'universo né l'essenza di Dio. Al contrario, mi pare che la ragione assomigli in modo sospetto all'essenza del pensiero umano; peggio ancora, all'essenza di una tendenza del pensiero umano [...] E se è così, se è questo ciò che credo, perché mai dovrei inchinarmi alla ragione, e accontentarmi di ricamare sul pensiero dei grandi filosofi del passato?⁸.

Elisabeth Costello nel proseguire la sua perorazione a favore dell'animale, oppone al pensiero, ai travagli della cogitazione, quella che definisce come "pienezza d'essere", che non è la grigia autoconsapevolezza di una «fredda macchina calcolante che produce pensieri», bensì la sensazione viva e pulsante, *pesantemente affettiva*, di essere. Ma di essere cosa? E soprattutto come? Di essere, continua Elisabeth, *un corpo con arti che si estendono nello spazio, di essere vivi e aperti al mondo*⁹. Derrida nella sua critica a Cartesio mette in evidenza proprio la perdita di questa pienezza del sentire e dell'abbracciare il mondo in prima istanza a partire da un corpo vivo e pulsante; sostiene in merito alla coscienza cartesiana: «Ciò che provo non è tanto che io respiro, ma che io penso di respirare»¹⁰.

3. Natura e cultura agli occhi di un osservatore perplesso

Eppure da sempre l'uomo interroga la natura, pare porsi all'ascolto di essa, chiede conto dei suoi progetti e del suo procedere; si ha l'impressione tuttavia che si tratti spesso di domande retoriche, di cui l'interrogante conosce già le risposte. L'interrogante in questo caso risponde al posto dell'interrogato, ne fa le veci, abbozza il discorso, che il silenzio ostinato dell'ente non riesce a far emergere.

Palomar, protagonista a tratti *naïf* dell'ingegno di Calvino, è uno di quelli che interroga le cose, un osservatore timido e attento di quanto lo circonda, piante, animali, la volta celeste, e come vuole un'inveterata tradizione il suo domandare alle cose che non

⁸ J.M. Coetzee, *La vita degli animali* (1999), tr. it. Adelphi, Milano 2000, p. 32.

⁹ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁰ J. Derrida, *op. cit.*, p. 133.

rispondono è sempre al contempo un domandare sull'uomo. Nel protagonista della penna di Calvino tuttavia, la contrapposizione forte e netta uomo-natura, che si traduce spesso in estraneità, o quantomeno in volontà di addomesticamento, risulta molto attutita, addirittura spesso dubbiosa di sé. I toni si abbassano, le partizioni nette si sfumano, così come le nette gerarchie e la domanda intorno alle cose diventa ancora più urgente.

Palomar non fa che reiterare quel continuo, ostinato e tutto umano *bussare alla porta della pietra*, per parafrasare la poetessa Szyborska; Palomar, come tutta una tradizione vuole, oppone al mutismo dell'altro una domanda, nella perenne dialettica che contrappone parola a silenzio.

Le incursioni di Palomar allo zoo ci mostrano un campionario delle domande e delle risposte che l'Occidente pone alla natura e risolve più o meno a proprio favore.

Nello zoo di Barcellona ad esempio, Palomar ha modo di incontrare l'unico esemplare al mondo di gorilla albino, "Copito di neve", un gigante triste, il cui sguardo è pieno di desolazione, pazienza e noia, uno sguardo - sottolinea Calvino, dando inizio a una meravigliosa danza di proiezioni-: «che esprime tutta la rassegnazione a essere come si è, unico esemplare al mondo di una forma non scelta, non amata, tutta la fatica di portarsi addosso la propria singolarità, tutta la pena di occupare lo spazio e il tempo con la propria presenza così ingombrante e vistosa»¹¹, insomma direbbe qualcuno, tutto il peso della propria gettatezza. Anche l'uomo, unico esemplare al mondo di animale malato, porta da sempre tutto il peso di una singolarità che pare sporgere dalla costanza muta delle leggi naturali.

C'è un continuo oscillare del processo descrittivo, un gioco di specchi e rimandi, di avvicinamento-allontanamento tra il soggetto narrante e l'oggetto narrato; una contiguità perturbante tra ciò che chiamiamo natura e ciò che chiamiamo cultura, una prossimità

¹¹ I. Calvino, *Palomar*, Einaudi, Torino 1983, p. 92.

tra due sforzi diversamente falliti di esprimere l'indicibile, un mescolarsi, uno scambiarsi di posto che inquieta l'osservatore e la supremazia del suo sguardo.

Copito meno degli altri gorilla somiglia all'uomo, mani pelose e poco articolate, che sono in realtà zampe che il gorilla usa per camminare appoggiandole al suolo come un quadrupede. Nessun privilegio della stazione eretta, Copito non può elevare il suo sguardo verso l'alto e mirare le stelle. E tuttavia accanto alla consolante certezza di una differenza che non può colmarsi si dipana un contemporaneo percorso di vicinanza al gigante triste: le braccia-zampe di Copito stringono contro il petto un copertone d'auto; nell'enorme vuoto delle sue ore Copito non abbandona mai il copertone. Palomar si chiede cosa rappresenti quel copertone per il gorilla e la sua tristezza: Un giocattolo? Un feticcio? O piuttosto un talismano per esorcizzare l'angoscia di esserci, di stare senza averlo scelto e per di più con lo stigma della diversità, albino fra gli scuri. Deve essere così, Palomar va convincendosi: la prova sta nel fatto che anche la femmina possiede il suo copertone e tuttavia, come tanta parte dell'etologia ci spiega, essa lo utilizza come uno strumento, semplicemente se ne serve come di un artefatto che aumenta il suo *comfort*: ci sta seduta dentro come una poltrona a prendere il sole spulciando il figlioletto. La sua relazione con l'oggetto è spensierata, pratica e priva di problemi. Da buon primate la femmina possiede un'intelligenza strumentale che le consente di utilizzare le cose come utensili. Copito pare trascendere questa condizione, un abbozzo di simbolo è quel copertone per Copito, l'*albeggiare*, dice Calvino, *della cultura nella lunga notte biologica*, «la ricerca d'una via d'uscita dallo sgomento di vivere: l'investire se stesso nelle cose, il riconoscersi nei segni, il trasformare il mondo in un insieme di simboli»¹².

¹² *Ibid.*, p. 94.

Eppure Copito, il diversamente-gorilla, costituisce, nel variegato caleidoscopio di una natura che immediatamente sa, che silenziosamente e senza indugiare perpetua se stessa, l'eccezione alla regola, o meglio, il patologico, l'anormale, l'anello che non tiene. In altre parole patologica è la natura quando evoca tratti umani, quando pare imitare il disagio di una condizione incerta, il dubbio, il tentennamento, quando non procede ciecamente alla riproposizione di schemi e leggi stabilite. Il diversamente-gorilla è come l'uomo, animale-malato perché interrompe la beata *Benommenheit*, l'appagante e adattivo stordimento della vita che si espande senza saperlo. La natura che imita l'uomo, che perde la sua sicurezza, il suo sano e cieco istinto a preservarsi e va cercando talismani per esorcizzare l'angoscia del suo stare, è una natura malata.

Lo specchio gorilla alla fine pare riflettere un'impossibilità all'origine di tutto ciò che è, sia che esso dica sia che opponga il rifiuto del silenzio, poiché in fondo, pensa Palomar: «Tutti rigiriamo tra le mani un vecchio copertone vuoto mediante il quale vorremmo raggiungere il senso ultimo a cui le parole non giungono»¹³. In fondo allora, a prescindere dalla copiosità del discorso, l'ottusità della natura è la stessa dell'uomo; il linguaggio appare allora *conatus*, tentativo mai veramente a lieto fine di accogliere e decifrare il segreto dell'altro.

E in effetti uno dei miti che permea la nostra tradizione descrive una natura che sa, anzi si stratta invero di una natura che fa e fa bene senza sapere, procede in maniera efficace e adattiva senza dire, fa a meno del perenne chiacchiericcio interiore ed esteriore che fa da sfondo all'esistenza precaria del *sapiens sapiens*. Persino quando le sue forme appaiono improbabili e bizzarre, inadatte allo scopo, come le giraffe da cui ancora lo sguardo di Palomar allo zoo pare ipnotizzato, essa va dritto al punto.

¹³ *Ibid.*, p. 95.

«Il signor Palomar non si stanca d'osservare la corsa delle giraffe, affascinato dalla disarmonia dei loro movimenti»¹⁴, le zampe anteriori dinoccolate, si srotolano fino a terra e il loro movimento è assolutamente eterogeneo e scoordinato rispetto a quelle posteriori, molto più corte e rigide che tengono dietro a balzi, come se fossero gambe di legno o stampelle che arrancano. La giraffa, pensa Palomar, sembra un meccanismo costruito mettendo insieme pezzi provenienti da macchine eterogenee, ma che pur tuttavia funziona perfettamente. A questo punto emerge di nuovo il gioco di specchi, la prossimità inquietante che paradossalmente segna però al contempo la distanza abissale tra le due dimensioni ontologiche: l'armoniosa disarmonia delle giraffe evoca a Palomar il disordine e la discordanza del suo mondo; l'armonia che pare fiorire malgrado i movimenti scoordinati degli animali induce Palomar a pensare che anche presso di sé debba esserci un disegno, seppur ben celato, che si imponga malgrado l'apparente mancanza di senso delle cose.

Ancora doppio movimento e aporia intrinseca nello sguardo dell'osservatore: all'apparente apologia dell'armonia perfetta e inconsapevole della natura - che in ogni sua forma, anche la più atipica e improbabile, procede senza remore e senza errori, di contro al costante dubbio nevrotico dell'uomo - fa da contraltare l'orgoglioso e in fondo felice crogiolarsi dell'uomo nella sua condizione di animale malato di autoconsapevolezza e dunque per questo, ontologicamente superiore.

Una visita allo zoo che si rispetti non può evitare una sosta al settore che potremmo definire delle origini, il rettilario, dove sostano gli squamati: qui la natura pare essersi sbizzarrita, la forma sovrasta la funzione: più pelle del necessario: pieghe, borse sbuffi, «troppa roba per trovarsi tutta addosso a una sola bestia,

¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

cosa ci sta a fare? Serve a mascherare qualcuno che ci sta guardando da lì dentro?»¹⁵.

Impossibile dunque che la natura giochi, come al contrario l'umano da sempre fa, alla seduzione priva di scopi; un altro *topos* emerge da questa descrizione: la silenziosa austerità della natura che non fa nulla senza un fine preciso, che non si abbiglia per il solo vezzo di colpire l'occhio dell'osservatore: qualcosa, un mondo al di là di ciò che appare, un senso deve celarsi dietro tutta quell'accozzaglia di squame, aculei e concrezioni. Quanto più la natura si maschera, tanto più il segreto che cela deve essere grande.

E in quest'atmosfera immobile di «calore umido e molle [...] di puzzo acre, greve e fradicio che obbliga a trattenere il respiro» in cui «l'ombra e la luce stagnano in una mescolanza immobile di giorni e di notti», non può non affacciarsi, nella mente di Palomar, la domanda metafisica: «sono queste le sensazioni di chi s'affaccia fuori dell'umano? Al di là del vetro di ogni gabbia c'è il mondo di prima dell'uomo, o di dopo, a dimostrare che il mondo dell'uomo non è né eterno né l'unico»¹⁶.

L'uomo busca dunque alla porta della pietra e del rettilario, prova, come dice Heidegger a trasporci nella pietra, nell'animale; cerca di capire come Thomas Nagel più tardi, cosa si provi a essere qualcos'altro¹⁷, un pipistrello, per esempio, ma la verità è che da tutti questi mondi egli è escluso. L'ottusità della pietra allora, che sfugge con l'ostinazione del proprio silenzio alla domanda che l'uomo pone, è la stessa ottusità dell'umano, che malgrado l'insistente chiacchiericcio delle sue interrogazioni quel silenzio non riesce a penetrare, perché, come pensa Palomar, da quei mondi è escluso.

¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁷ T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, in «The Philosophical Review», 83, 4, 1974, pp. 435-450.

Non solo: lo scenario che l'uomo incontra e per il quale conia il nome generico di natura, o come voleva Derrida quello al singolare generale di animale, nulla ha in fondo a che fare col fuori. Si tratta piuttosto di un'ipotesi della mente, di una narrazione, di un racconto arbitrario, perché viziato all'origine dalla limitatezza del punto di vista, che estrapola, proprio come nello zoo visitato da Palomar, elementi a caso da un *continuum* vitale, per donargli il talismano del nome. Ciò che chiamiamo natura allora, opponendola da sempre alla cultura, al segno e in generale alla possibilità di significazione, si rivela un costrutto umano, troppo umano. Ecco perché per Palomar ogni esemplare osservato è in fondo tenuto *in vita artificialmente* dal produttore di artefatti simbolici, quasi, continua Calvino «fosse un'ipotesi della mente, un prodotto dell'immaginazione, una costruzione del linguaggio, un'argomentazione paradossale intesa a dimostrare che il solo mondo vero è il nostro»¹⁸.

Palomar, come un'intera tradizione ha tentato di fare, desidera guardare le cose dal di fuori, è alla ricerca di quel punto di Archimede dal quale scrutare con nitidezza adamantina la loro verità.

E tuttavia la sua ricerca è necessariamente votata allo scacco, poiché ogni qualvolta il protagonista si protende verso questo sforzo di suprema astrazione, va facendo capolino l'invadente tracotanza dell'io, presenza indiscreta «che sta affacciato ai propri occhi come sul davanzale di una finestra e guarda il mondo che si distende in tutta la sua vastità»¹⁹.

Ma se c'è una finestra che si affaccia sul mondo, pensa Palomar, vorrà dire che di là della finestra c'è il mondo; e di qua? Mondo decide Palomar, ché sempre di mondo si tratta, mondo che guarda, di contro a mondo che è guardato, pezzo di mondo che guarda altro pezzo di mondo.

¹⁸ I. Calvino, *op. cit.*, p. 99.

¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

Ma adesso viene l'esperimento più difficile, pezzo di mondo che prova a guardare dal di fuori e non dal di dentro l'altro pezzo di mondo.

Nulla, non accade nulla: nessuna rivelazione, nessuna trasfigurazione delle cose, non c'è verso. Quell'io pare rimanere caparbiamente avvinghiato al davanzale, è esso stesso davanzale e allora deve esserci un'altra soluzione: Palomar bussa alla porta della pietra, perché «è dalla cosa guardata che deve partire la traiettoria che la collega alla cosa che guarda. Dalla muta distesa delle cose deve partire un segno, un richiamo, un ammicco: una cosa si stacca dalle altre con l'intenzione di significare qualcosa... che cosa?» Si chiede Palomar; la risposta è poco consolante: Se stessa e nient'altro, «in mezzo alle cose che significano se stesse e nient'altro»²⁰.

Non c'è nulla da fare, la pietra non risponde e all'uomo non è dato decifrare il suo silenzio.

²⁰ *Ibid.*, p. 128.

S&F_n. 26_2021

ETICHE

PAOLO MISSIROLI

IL DISCORSO PROMETEICO SULL'ANTROPOCENE E I SUOI LIMITI

1. Sul metodo 2. Umanità e negazione 3. Limiti

ABSTRACT: THE PROMETHEAN DISCOURSE ON THE ANTHROPOCENE AND ITS LIMITS

In this text, I intend to analyze the Promethean discourse on the Anthropocene, at least with regard to its anthropological presupposition. After a section on the method of reading the texts and this part of the Anthropocene debate, I demonstrate through textual examples in what sense this Promethean discourse has a negativist anthropology at its core. In a final section, I analyze the limitations that make this discourse unserviceable for a real understanding of our ecological-political condition.

1. Sul metodo

Il concetto di Antropocene subisce oggi un impiego talmente vasto che pare impossibile ricondurlo a un



significato univoco e certo. L'impressione è quella di stare di fronte a un concetto vuoto o, al massimo, a una parola utilizzata semplicemente per nominare il presente nella sua interezza¹. Di fronte a un simile stato di incertezza riguardo al significato di un concetto, sono due le strade che si aprono dinanzi a chi voglia chiarificare la situazione. In primo luogo, si può cercare l'autentico significato del lemma in oggetto. Si può cioè cercare di mostrare come "Antropocene" significhi in realtà qualcosa che la confusione del dibattito non farebbe che oscurare. Si tratterebbe, cioè, di ritrovare, al di sotto del clamore di una discussione che avviene sulla superficie, il nocciolo duro di un significato che trascende quella stessa discussione, formandola *a priori*. Questo significato viene ritenuto essere o legato all'etimo della parola o al suo impiego: nell'ultimo caso, tuttavia, quello che si fa è

¹ Y. Malhi, *The concept of Anthropocene*, in «Annual Review of Environment and Resources», 42, p. 85.

prendere un sottoinsieme degli impieghi di questo termine e elevarlo a senso generale del concetto². Al di qua dell'uso, dunque, vi sarebbe un significato che lo studioso avrebbe il compito di rinvenire al fine di smascherare gli impieghi ideologici che tentassero di oscurare questo nucleo di senso. In generale, tale approccio è adottato da chi si propone di criticare il concetto di Antropocene come intrinsecamente colonialista, etnocentrico, antropocentrico.

Vi è tuttavia un'altra strada che è possibile seguire al fine di comprendere meglio questo dibattito. Essa consiste nell'identificare una serie di presupposti e di domande che, di volta in volta, costituiscono una posizione e un uso specifico del concetto in oggetto. Non si tratta dunque di sostenere che il significato di ogni concetto si risolva interamente nel suo uso immediato: in questo caso, infatti, sarebbe impossibile dare una lettura complessiva di un qualsiasi dibattito e si ricadrebbe così in un empirismo assoluto, in cui ogni singolo uso dovrebbe essere elevato a posizione autonoma e degna di attenzione. Se l'approccio visto precedentemente colloca il significato in uno spazio trascendente rispetto all'uso, uno di questo tipo lo pone in rapporto assolutamente immanente ad esso: il significato di un concetto sarebbe, semplicemente, l'insieme degli usi che se ne fanno. Un simile modo di ragionare bloccherebbe la strada a ogni analisi del dibattito in quanto troppo vasto per essere riprodotto interamente. Ragionare sul dibattito intorno all'Antropocene a partire dai presupposti delle posizioni di volta in volta in gioco significa invece ritenere che i significati degni di attenzione sono quelli più diffusi all'interno del dibattito e che, al contempo, essi siano cartografabili nella misura in cui riconducibili a una serie di presupposti identificabili a partire

² D. Hartley, *Anthropocene, Capitalocene, and the problem of Culture*, in *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, a cura di J. Moore, PM Press, Oakland 2016, pp. 155-157.

dai discorsi. Non vi è un nucleo assoluto e trascendente che forma *a priori* i significati che di volta in volta “Antropocene” assume: il trascendentale è piuttosto storico, cioè, più semplicemente, consiste nei presupposti e nelle domande che di volta in volta chi tratta di Antropocene assume, naturalmente a partire da una definizione minima di tale epoca come l’attuale intervallo di tempo geologico, in cui molti dei processi che costituiscono il Sistema Terra sono profondamente influenzati dall’attività umana. Non avrebbe dunque senso analizzare ogni singola posizione sull’Antropocene: si tratta piuttosto di rivolgersi a questi elementi trascendentali e fare, a partire da essi, una cartografia del dibattito. A partire da questa metodologia diviene così comprensibile perché tale nozione è declinata in modi contraddittori l’uno con l’altro e perché non si tratta di accettare o rifiutare *in toto* la nozione di Antropocene, bensì di cercare di capire in quale parte di questo «campo di battaglia»³ che è il concetto di Antropocene posizionarsi. Sono dunque i presupposti che vanno prima di tutto indagati al fine di comprendere le differenze esistenti tra i vari discorsi sull’Antropocene. Un presupposto è la condizione di possibilità di qualcosa. Presupposto di una nozione è un’idea senza la quale tale nozione non avrebbe senso. Chi si oppone all’impiego della nozione di Antropocene, in realtà, si sta sempre ponendo contro una sua specifica declinazione, che è comprensibile solo a partire dai presupposti effettivi che il discorso in oggetto possiede di volta in volta.

Quanto si vuole svolgere in questa sede è l’indagine di uno specifico presupposto di tutta una serie di discorsi sull’Antropocene, che per brevità definiremo *prometeici*. Esso è essenzialmente antropologico: consiste nell’idea per cui l’essere umano, responsabile dell’Antropocene, è un essere *negativo*, la cui

³ S. Baranzoni, P. Vignola, *Antropocene: un campo di battaglia. Limiti, responsabilità e il dovere di fuga*, in «Azimuth», 9, 2017, numero speciale.

principale caratteristica trans-storica è quella di negare costitutivamente l'ambiente in cui si pone.

2. Umanità e negazione

Il concetto di Antropocene, nel contesto del discorso prometeico, si struttura intorno alla responsabilità dell'umanità in generale, pensata come un tutto indistinto, nell'aver generato questa svolta geologico-storica. Ecco perché tutti i testi riconducibili a tale discorso che si pongano l'obiettivo di affrontare lo statuto dell'Antropocene come epoca debbono necessariamente dedicarsi allo studio dell'essere umano nella sua assoluta differenza in rapporto agli altri esseri viventi. Il rappresentante più noto di questo discorso è forse Yuval Noah Harari che nella sua coppia di *best seller* ha delineato una visione dell'Antropocene come epoca del dominio incontrastato dell'uomo sul pianeta Terra⁴, epoca le cui condizioni di possibilità sono da rinvenire precisamente su un piano strettamente antropologico e non storico-economico. Ciò che vi è di più proprio nell'umanità è per Harari la sua capacità di fare astrazione dal mondo naturale e di negarne le determinazioni che di volta in volta si danno. L'essere umano, infatti, è secondo Harari un vero e proprio «serial killer ecologico»⁵. Questa sorta di lato oscuro si manifesterebbe fin dalla Preistoria. Egli avrebbe estinto la megafauna pleistocenica⁶ e l'*Homo Neanderthalensis*, mostrando da subito la sua essenza distruttiva nei confronti del mondo naturale. Questa capacità di negazione, secondo Harari, è talmente caratteristica dell'*Homo sapiens* che tutte le specificità di questo strano animale sono radicate nella costitutiva capacità di mettersi a distanza dal mondo quale emerge nel corso della sua storia. La differenza tra l'essere umano e l'animale, sostiene Harari, sta nel

⁴ Y.N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2016), tr.it. Bompiani, Milano 2017, pp. 115-156.

⁵ Id., *Sapiens. Da animali a dei: breve storia dell'umanità* (2012), Bompiani, Milano 2014, p. 90.

⁶ *Ibid.*, pp. 85-99.

fatto che mentre il secondo deve accettare il mondo che lo circonda nella sua solidità e fondare su di esso le proprie relazioni “sociali”, il primo può risignificarlo, ricostruirlo e finanche distruggerlo, proprio in virtù di questa «scintilla umana»⁷, la quale, lungi dal consistere solo nella capacità di cooperare in modo complesso, ha la sua radice nel *vuoto* che l’umano già da sempre è, in questa sua capacità negativa che fonda anche la dimensione della cooperazione. In virtù di questo *negare* continuamente la natura l’*Homo sapiens* ha dapprima dato un senso al mondo, per perderne poi il controllo⁸ generando l’epoca contemporanea a cui si dà il nome di *Antropocene*. Per Harari, tuttavia, questo momento non è che un breve passaggio: presto l’essere umano, grazie alle meraviglie della tecnica, potrà padroneggiare l’interezza del Globo, superando la povertà, la morte, le malattie⁹ e divenendo grazie a questa sua capacità di negazione del mondo dato un dio in Terra, *Homo deus*.

Anche Mark Lynas ha sostenuto che l’ascesa dell’uomo come specie è da ricondurre precisamente al suo essere un organismo ribelle¹⁰, destinato a divenire al contempo il creatore e il distruttore della vita stessa. Nella sua ricostruzione gioca un ruolo decisivo il rapporto tra l’*Homo Sapiens* e il fuoco: è in quanto *Homo pyrophilus*¹¹ che, incendiando gli ambienti del mondo, l’essere umano ha donato a essi una forma nuova. In forza di questa sua distruttività l’umano ha potuto traghettare il pianeta verso un’epoca geologica interamente nuova. Recentemente Erle Ellis, uno degli scienziati che più si è speso sul piano della ricerca e anche su quello della divulgazione del concetto di Antropocene, ha esplicitamente sostenuto che «l’uomo costituisce una vera e propria forza distruttiva in grado di cambiare la Terra in peggio e in modo

⁷ Id., *Homo Deus*, cit., p. 159.

⁸ *Ibid.*, p. 426.

⁹ *Ibid.*, pp. 7-111.

¹⁰ M. Lynas, *The God Species. How the planet can survive the age of humans*, FourthEstate, Notting Hill 2011, p. 18.

¹¹ *Ibid.*, p.29.

irreversibile»¹². Da questa constatazione deriva la simpatia che Ellis e Harari provano per l'ipotesi di William Ruddiman secondo cui l'Antropocene sarebbe cominciato molte migliaia di anni fa, nella misura in cui già allora sarebbe stata apprezzabile un'alterazione significativa dei gas serra presenti nell'atmosfera dovuta alla rivoluzione Neolitica¹³. Tale ipotesi, se confermata, certificherebbe la potenza distruttiva-trasformatrice dell'essere umano. Già nel 2007, William Steffen, John McNeill e Paul Crutzen, pur distaccandosi dall'ipotesi di Ruddiman, sostenevano in effetti che la distruzione su scala globale degli ambienti naturali non è, in fondo, che il medesimo gesto che già l'*Homo erectus* faceva nelle foreste del Paleolitico su una scala più ampia¹⁴. È in ogni caso certo, per questi studiosi, che il concetto stesso di Antropocene (e quindi la distruzione degli ecosistemi su scala globale) sia in qualche modo legato all'essenza stessa dell'uomo: essi non hanno alcun problema a sostenere che tutte le società umane mostrano qualche *segno* di un futuro avvento dell'Antropocene stesso¹⁵. È in forza di questa antropologia che il discorso prometeico sull'Antropocene assume a tratti caratteri prettamente teologici, non solo nel senso di una presa di potenza divina dell'umano, ma anche in quello dell'identificazione di una *colpa* essenziale, inseparabile dall'*Homo Sapiens* come specie. Guido Chelazzi, nel tentativo di fare una *storia naturale della colpa ecologica*, scrive che «i delitti» di cui l'*Homo sapiens* in quanto specie è accusato «non sono qualcosa di occasionale o preterintenzionale, ma derivano dalla natura intima del soggetto, che fin da molto giovane ha dato mostra di una profonda inclinazione a delinquere»¹⁶.

¹² E. Ellis, *Antropocene. Esiste un futuro per la Terra dell'uomo?* (2018), tr. it. Giunti, Milano 2020, p. 20.

¹³ W.F. Ruddiman, *The Anthropogenic Greenhouse Era began Thousands of Years Ago*, in «Climatic Change», 61, 2003, pp. 261-293.

¹⁴ W. Steffen, J. McNeill, P. Crutzen, *The Anthropocene: are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in «Ambio», 36, 8, 2007, p. 614.

¹⁵ W. Steffen et al., *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», 369, 2011, pp. 842-867.

¹⁶ G. Chelazzi, *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino 2013, p. 3.

Per il discorso prometeico sull'Antropocene, dunque, la crisi ecologica contemporanea si prospetta come un destino. Dato l'*Homo sapiens* e la sua essenza distruttiva, interna al mondo solo nella misura in cui lo annulla continuamente, non può che darsi come sua conseguenza assolutamente necessaria l'Antropocene e la distruzione degli ecosistemi terrestri. Tuttavia, l'orizzonte teorico che compone tale discorso non è fatto solo da questa parte genealogica: la questione non è solo quella di spiegare perché c'è l'Antropocene. Questo discorso si confronta anche, com'è ovvio, con il problema del come vivere nell'Antropocene e in un eco-sistema globale ove si manifesta una profonda frattura tra il livello di sviluppo e di consumo umano (è questo il linguaggio con cui tale discorso pone la questione) e tutta una serie di limiti bio-geo-logici propri del pianeta Terra. La risposta, autenticamente trasversale alle varie posizioni, è quella della geo-ingegneria, cioè dell'utilizzo di un insieme di tecniche mastodontiche volte a compensare i danni prodotti dall'umanità al pianeta¹⁷. Si tratta di una prospettiva che prende sempre più piede all'interno del dibattito pubblico e delle proposte di *policy* nei confronti della crisi ecologica. Il fatto che l'uomo sia l'essere che per natura distrugge il suo ambiente di vita non porta semplicemente all'annichilimento del mondo naturale che ha resistito fino a quando questo vuoto non è apparso sulla faccia della Terra, bensì ad una ri-costruzione tecnica del Globo che non lascia margini ad alcuna *agency* naturale o non umana. Questo negativo nell'uomo, in un certo senso, si muove: da dentro l'uomo a fuori di lui, dall'uomo come vuoto nell'essere all'uomo come annullatore di quanto è presente. Si spiegano così i sogni prometeici di gestione tecnica e manageriale del pianeta proposti da Harari, Ellis, Lynas nonché da Paul Crutzen, l'inventore del termine Antropocene¹⁸. Non deve stupire che un Globo ricostruito

¹⁷ C. Hamilton, *Earthmasters. The Dawn of the Age of Climate Engineering*, Yale University Press, New York 2013.

¹⁸ P. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, La Terra entra in una nuova era* (2005), tr. it. Mondadori, Milano 2005.

tecnicamente sia visto dal discorso prometeico come l'unica via di uscita dalla crisi ecologica. Questo non avviene, infatti, per accidente o perché di volta in volta gli autori abbiano ritenuto che questa scelta pratica fosse l'unica percorribile. Si tratta piuttosto di un esito necessario, dato il presupposto antropologico sopra delineato. Se l'uomo, per essenza, non fa altro che distruggere quanto di naturale lo circonda per portarlo continuamente oltre sé stesso, cioè per annullare la realtà nella sua autonomia e nella sua resistenza, se l'uomo cioè è l'essere negativo per definizione, non si vede come si potrebbe pensare una via di uscita diversa dalla crisi ecologica che la presa in carico fino in fondo di questa stessa essenza nichilistica. Il «pianeta scelto»¹⁹ di cui parla Oliver Morton, uno dei principali propugnatori della soluzione geo-ingegneristica e del discorso prometeico sull'Antropocene, non sarebbe così che la concretizzazione ultima di quella medesima essenza umana che già da sempre lo ha destinato all'Antropocene. A problema tecnico non può esserci che soluzione tecnica: come recita il titolo di un noto articolo, l'unica soluzione all'Antropocene consiste in un passaggio dal cambiamento climatico a una gestione integralmente tecnica del Globo terrestre²⁰.

3. Limiti

Apparentemente, il discorso prometeico sull'Antropocene risulta convincente. Esso è capace di spiegare la genesi della nostra epoca e offre un modo per servirsi della sua problematicità come spinta verso un futuro quasi paradisiaco. Tale discorso, riconducibile all'ecomodernismo di Ted Nordhaus e Michael Schellenberger²¹, vi aggiunge una prospettiva antropologico/negativa. Tuttavia, a uno

¹⁹ O. Morton, *Il pianeta nuovo. Come la tecnologia trasformerà il mondo* (2015), tr. it. Il Saggiatore, Milano 2017, p. 317.

²⁰ W. Steffen, A. Persson, L. Deutsch et al., *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, in «Ambio», 40, 8, 2011, pp. 739-761.

²¹ T. Nordhaus, M. Schellenberger, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Unabridged edition, 2007.

sguardo più approfondito, questo tipo di ragionamento manifesta due autentici blocchi teorico/pratici con cui sarebbe assurdo non confrontarsi. Il primo consiste nell'impossibilità che tale discorso manifesta nel pensare la condizione di passività intrinseca alla vita umana sul pianeta Terra. Al discorso prometeico è cioè impossibile concepire l'esposizione dell'umano a tutto ciò che è naturale, cioè, in generale, a tutto ciò la cui *agency* precede l'umano ed è dotato di una certa autonomia rispetto a esso. Basti pensare alle pagine iniziali di *Homo Deus*, dove Harari chiosa soddisfatto che l'umanità ha ormai assunto un grado di potere tale sul mondo naturale da rendere praticamente impossibile l'avvento di una pandemia che possa creare un qualche danno reale al pianeta nuovo, forgiato dall'uomo²². Non si tratta di un mero abbaglio, bensì di qualcosa che manifesta un problema strutturale di questo approccio al problema ecologico e più in particolare all'Antropocene: l'incapacità pressoché totale di pensare quanto nel mondo *resiste* all'azione dell'umano e quanto, in quello stesso mondo, gli è necessario per la sua stessa esistenza. Il discorso prometeico, a un primo sguardo realista fino al cinismo, non pare in grado di confrontarsi con quanto di più scontato e più reale vi è: il fatto che gli esseri umani hanno un corpo con cui vivono in un mondo che oppone una certa resistenza a qualsivoglia azione, che ha un certo grado di attività irriducibile all'essere umano stesso. Esso, inoltre, incontra il suo limite in un secondo blocco che necessariamente gli si pone davanti: l'incapacità di pensare il *nuovo* sul piano politico, etico e persino tecnico. Non solo il discorso prometeico esprime un'autentica mitologia della tecnica come unica speranza di salvezza per il genere umano, che allo sviluppo illimitato di essa appare condannato: esso non è nemmeno in grado di apprezzare le differenze tra le varie forme storiche, contingenti, di tecnica e dunque i diversi rapporti socio-naturali che si sono storicamente instaurati. Esso, infatti, fonda la rottura

²² Y.N. Harari, *Homo Deus*, cit., pp. 15-38.

dell'Antropocene in una lettura destinale della storia umana, lettura fondata a sua volta su un modo specifico di concepire l'uomo come *negativo* del mondo naturale, come *vuoto* al suo interno. In questo modo ci si preclude la possibilità di pensare la contingenza. Non si riesce, cioè, a vedere quanto la rottura che si è verificata con l'avvento di forme sociali integralmente storiche, come ad esempio quella legata al modo di produzione capitalistico²³, non sia affatto necessaria. Tale discorso non può dunque immaginare rapporti diversi tra l'essere umano e il mondo naturale, così come forme diverse, non prometeiche, di tecnica.

Il *discorso prometeico* sull'Antropocene, dunque, come pensa l'intero percorso storico-umano sotto la forma di un destino più o meno già inscritto nell'essenza stessa dell'umano, così legge anche il futuro come un indefinito approfondimento delle dinamiche che animano già il nostro presente. Non è un caso che questo discorso debba necessariamente rimuovere dal suo sviluppo argomentativo l'intera antropologia culturale, che anche in anni recenti ha dimostrato la profonda differenza del rapporto instaurato da altre società storiche con il mondo naturale, rispetto a quello capitalistico-occidentale²⁴. Il nucleo di questo discorso, come si è detto, è lo stesso che gli rende impossibile pensare sia la passività che la novità: esso risiede nel presupposto antropologico che lo anima. Solo il superamento di tale fondo concettuale può aprire a un diverso modo di intendere l'Antropocene. Lungi dal superare tale concetto, una simile prospettiva renderebbe possibile concepire diversamente il rapporto tra la storia umana e quella geo-bio-logica e allontanarsi così, in via definitiva dal prometeismo: sembrano andare precisamente in questa direzione le

²³ J. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombrecorte, Verona 2017.

²⁴ R. Brigati, V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

prospettive di Dipesh Chakrabarty, insieme a quelle di molti altri²⁵.

PAOLO MISSIROLI è Dottore di Ricerca presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e l'Université Nanterre

paolo.missiroli@sns.it

²⁵ Su questo P. Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo La Terra, vivere nella Terra*, Mimesis, Milano 2022 (forthcoming).

S&F_n. 26_2021

LINGUAGGI

IVANA PORPORA

DESIDERIO E GODIMENTO TRA MORTE E LUTTO IN JACQUES LACAN

1. Introduzione 2. Desiderio di morte e godimento impossibile 3. Lutto del fallo
4. L'assassinio di Dio



ABSTRACT: DESIRE AND JOUISSANCE BETWEEN DEATH AND MOURNING IN JACQUES LACAN

The aim of the essay is to show how the dimensions of death and mourning are fundamental to understanding the concepts of desire and jouissance in Lacanian theory. In the first paragraph, the focus is on Antigone's desire, which shows a tendency towards an impossible jouissance, attainable only through transgression. The intermediate paragraph deals with the dimension of loss in the psychoanalytic experience through the analysis of an essential moment in the Oedipal dynamics: the mourning of the phallus. The concluding section discusses the death of God through the myth of the origin of the Law.

1. Introduzione

Nel pensiero di Lacan, morte e lutto sono due

dimensioni generative in cui si muove l'articolazione desiderio-jouissance. La psicoanalisi è da sempre coinvolta in ambiti in cui dominano mancanza e perdita. Il punto d'avvio del presente contributo prevede il recupero di alcuni passaggi, tratti dall'analisi lacaniana sull'*Antigone*, utili a chiarire concetti che gravitano intorno al campo della morte, tra cui il *Todestrieb*, e indispensabili a spiegare lo sconfinamento del *désir* oltre la Legge, verso un godimento impossibile. Il passaggio intermedio è pensato per richiamare l'attenzione sulla mortificazione inaugurale con cui ha inizio la vita del soggetto, e per cogliere una fase nodale nella dinamica edipica: il lutto del fallo. Risalendo fino al mito freudiano dell'origine della Legge, il paragrafo conclusivo affronta il tema della morte di Dio, assassinato dai suoi figli,

confessandone così la natura di uomo. L'elemento ritornante, che coagula la materia nelle diverse articolazioni del tema, è la mortificazione di godimento agita dal Simbolico sull'organismo vivente.

2. Desiderio di morte e godimento impossibile

Nell'analizzare la natura di un desiderio mortifero, ciò che interessa mostrare è il superamento di una soglia, che apre alla prospettiva di un godimento impossibile proprio perché assegnato al Reale. Essendo fuori Simbolico, la *jouissance* appare accessibile solo mediante una trasgressione, un atto che può compiere, secondo Lacan, un eroe senza timore e senza pietà, qualità che egli riconosce in Antigone. Il desiderio dell'eroina sofoclea è il perno attorno cui ruota il commento lacaniano alla tragedia del 442 a. C., che prende corpo ne *L'etica della psicoanalisi*. Attraverso il desiderio antigoneo viene rinnovato, nel *Seminario VII*¹, un movimento di interrogazione del rapporto fra Legge e *désir*, da cui emerge una *jouissance* ribelle sia all'immaginarizzazione² che alla significantizzazione³.

Il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro: esso dovrebbe «innestarsi sul desiderio della madre»⁴, ma il commento lacaniano alla tragedia sottolinea come la protagonista sia abitata da una passione distruttiva, nondimeno spiegabile a partire dalla volontà di preservare la memoria di una stirpe, inaugurata proprio dal crimine materno. L'inumanità di Antigone è esemplificata dal Coro con un termine che rimanda alla crudezza, *ῥμός*, il cui significato letterale è: crudo, spietato, restituendo efficacemente la sua estraneità alla dimensione dei mortali. Tale inumanità eroica, secondo Lacan e in contrasto con numerose interpretazioni, viene

¹ J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, tr. it. Einaudi, Torino 2008.

² J.-A. Miller, *I sei paradigmi del godimento (1999)*, in *I paradigmi del godimento*, tr. it. Astrolabio Ubaldini, Roma 2001, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 329.

conservata persino innanzi alla prospettiva di un supplizio tremendo come quello di essere seppellita viva nella tomba.

Il lamento, innalzato sulla via della condanna, rivela come il suo desiderio mostri una familiarità con la pulsione di morte, con quell'al di là freudiano che scombussola e scandalizza. Se Antigone scavalca il limite mortale, è perché il suo *désir* mira al di là di questo confine terribile e pericoloso, che lo psicoanalista francese si rifiuta di tradurre con «sventura». Avvicinarsi all'Ἄτη significa avvicinarsi all'origine della catena significante, a quell'ex *nihilo*, dove si accorcia la distanza da *das Ding*.

Il concetto di pulsione di morte è meditato ne *L'etica della psicoanalisi* in particolare a partire dall'istituzione di un dialogo tra due opere freudiane: *L'Entwurf einer Psychologie*⁵ (1895) e *Jenseits des Lustprinzips* (1920). Lacan ritiene prezioso il contributo di *Progetto di una psicologia* per ricostruire la riflessione che anima il saggio freudiano in cui si articola il *Todestrieb*, rileggendolo alla luce del rapporto sussistente tra il processo primario e quello secondario⁶. Tale relazione apre al campo dell'indagine etica, che ha coniugato sin dagli albori il problema del bene con il piacere. Secondo Lacan, Freud si emancipa nei confronti di una tradizione che concepisce il bene⁷ in relazione al piacere, mostrando come, già prima di *Al di là del principio di*

⁵ S. Freud, *Progetto di una psicologia* (1895), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1976.

⁶ L'opposizione tra il principio di piacere e il principio di realtà freudiani viene indagata da Lacan attraverso la lettura di: *Progetto di una psicologia* (1895), del VII capitolo de *L'interpretazione dei sogni* (1900), dell'articolo *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911), e del *Disagio della civiltà* (1929).

⁷ «La questione del bene si pone a cavallo tra il principio di piacere e il principio di realtà. Se partiamo da tale concezione, non abbiamo alcuna possibilità di sfuggire a un conflitto, dopo che ne abbiamo regolarmente spostato il centro. È impossibile qui non mettere in evidenza qualcosa che è troppo poco articolato nella concezione freudiana, ossia che la realtà non è il semplice correlativo dialettico del principio di piacere. Più esattamente, la realtà non è lì solo per farci sbattere la testa contro le false strade in cui ci fa entrare il funzionamento del principio di piacere. In verità, facciamo della realtà con il piacere». (J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), cit., pp. 264-265). La realtà si costituisce a partire dall'ordine significante, da quell'ex *nihilo* che ha interrotto il *continuum* della natura.

piacere, il *Lustprinzip*, in quanto principio di «minor patimento»⁸, ci trattienga dalla soddisfazione pulsionale, dal godimento. Nell'*Entwurf*, il rapporto tra i due processi dell'apparato psichico, permette all'interpretazione lacaniana, tramite la valorizzazione della nozione dei tracciati, *Bahnungen*⁹, di affermare che «la funzione del principio di piacere è in effetti di portare il soggetto di significante in significante, mettendo tanti significanti quanti sono necessari per mantenere al minimo il livello di tensione che regola tutto il funzionamento dell'apparato psichico»¹⁰. Il suo compito sta nel regolare i tracciati, che gestiscono gli investimenti libidici, affinché il livello dell'eccitazione non sfoci in un al di là insopportabile per l'uomo. Il principio di piacere, che tende verso un'identità di percezione, indifferentemente se realizzata mediante un supporto reale o allucinato, mostra il mantenimento necessario di una certa distanza del soggetto da *das Ding*. In tal senso, la nozione freudiana di pulsione di morte, nel suo aspetto distruttivo o autodistruttivo, permette di chiarire il campo di un al di là del principio di piacere, su cui si colloca la Cosa. Il *Todestrieb*, in Lacan, esibisce un carattere storico, ossia concepibile unicamente a partire da una prospettiva creazionista, *ex nihilo*, che vede al principio il Verbo, il significante, intervenire sulla carne, sul corpo.

*Das Ding*¹¹ è il risultato del taglio significante sul Reale primordiale, ma resta inassimilabile all'ordine Simbolico. La Cosa

⁸ J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 218.

⁹ Le *Bahnungen*, tradotte da Lacan con 'tracciati', sono le facilitazioni e servono al processo primario. Però, «il controllo dei rapporti delle facilitazioni mediante l'inibizione del deflusso verso una certa direzione e, simultaneamente, l'investimento di un collegamento laterale con cui favorire la deviazione della corrente, e quindi il trattenimento della scarica, risponde al processo secondario»; (B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2021, p. 74).

¹⁰ J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 141.

¹¹ L'importanza di questa nozione è recuperata da Lacan attraverso la lettura di *Progetto di una psicologia*, in cui compare in relazione al «complesso del *Nebenmensch*», essendo la parte inafferrabile e incompresa del complesso percettivo. In effetti, la Cosa è una non-Cosa, di essa non vi è alcuna

ha carattere di *extimité*, essendo «quell'esteriorità intima»¹², nel contempo, interna ed estranea al soggetto. Per Freud, essa rappresenta l'oggetto perduto risalente al primo soddisfacimento (*Befrindungserlebnisse*), un godimento mitico, che permette al corpo della madre di occupare il posto di *das Ding*, divenendo la Cosa materna.

La Legge simbolica interdice l'accesso alla sua pienezza, ingiungendo il divieto dell'incesto, in assenza del quale crollerebbe la dimensione della domanda: il desiderio per la madre deve permanere insoddisfatto per generare il livello superiore del grafo in cui si articola il discorso dell'Altro, l'inconscio. Jacques-Alain Miller¹³ sottolinea come, per Lacan, nell'opposizione tra godimento e piacere, la Legge si limiti a riprodurre una barriera che già naturalmente il piacere oppone alla *jouissance*. Tuttavia, *das Ding* è concepibile solo tramite il legame con la Legge, il cui rapporto è suggestivamente espresso in un passo del *Seminario VII*, che rimanda alla riproduzione quasi fedele di una parte del discorso paolino contenuta nell'*Epistola ai Romani*¹⁴ (7.7-7.12). Per lo psicoanalista francese, le parole di San Paolo, corrette tramite una semplice sostituzione terminologica, *Cosa* al posto di *peccato* (*ἀμαρτία*), esemplificano efficacemente il rapporto dialettico tra essa e la Legge, aprente la via alla possibilità della trasgressione. Anche nella spinta eroica verso un al di là,

Vorstellung corrispondente, essendo un oggetto irreperibile, da sempre perduto, ma mai realmente posseduto, eppure calamitante il movimento della serie di rappresentazioni investite dal *Lustprinzip* che, però, se ne tiene a dovuta distanza per non produrre dispiacere.

¹² J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 165.

¹³ J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan (1981-82)*, tr. it. Astrolabio Ubaldini, Roma 2021, p. 190.

¹⁴ «La Legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto: non la bramerai. Ma la Cosa, trovando l'occasione, suscita in me ogni sorta di bramosie grazie al comandamento; infatti senza la Legge la Cosa è morta. Ora, io un tempo ero vivo, senza la Legge. Ma quando è intervenuto il comandamento, la Cosa è divampata, mentre io ho trovato la morte. E il comandamento che doveva darmi la vita è diventato per me causa di morte; la Cosa infatti, trovata l'occasione per mezzo del comandamento, mi ha sedotto e attraverso di esso mi ha fatto desiderio di morte». (J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., pp. 98-99).

andando incontro a una *jouissance* impossibile, bisogna in ogni caso agire sul «comandamento» stesso, non potendolo aggirare.

In particolare, nell'*Antigone* si assiste al divampare di una passione che anima l'eroina fino alla fine, il desiderio che l'abita, però, non mira a «riparare una lesione che un diritto ha prodotto su di un altro diritto»¹⁵, bensì a «risarcire un torto portato a quella 'legalità' che precede il diritto, a quell'ordine significante della parentela senza il quale nessun soggetto umano potrebbe mai venire al mondo»¹⁶.

La legalità in questione è quella che Lacan considera conseguenza delle *ἄγραπτα νόμιμα* e che proprio per questo «non trova sviluppo in alcuna catena significante, in niente»¹⁷. La protagonista sofoclea intende collocarsi su quell'*ex nihilo* da cui sorge il linguaggio e da lì preservare l'esistenza del fratello, che si cristallizza «in mezzo a qualunque flusso di trasformazioni possibili»¹⁸. Polinice, seppur nemico di Tebe, deve essere onorato con la sepoltura, perché al di là di ciò che ha potuto compiere in vita, ciò che deve essere difeso, oltre ogni giudizio morale, è l'esistenza di quel significante, seppur barrato, che ha individuato un essere con un nome proprio: Antigone mira al taglio significante da cui sorge il soggetto.

Creonte intende arrecare a Polinice una seconda morte, dopo quella biologica, negandogli la pietà della sepoltura, che celebra la vita del soggetto che parla, e «di cui si parla»¹⁹, impedendo al lavoro del lutto di dispiegare la propria portata simbolica. La morte di persone care, perdita irrimediabile, apre uno un buco, una *Verwerfung*, nel Reale, cui si cerca di far fronte con i riti funebri, ossia con la messa in gioco di tutto l'apparato simbolico.

¹⁵ B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., p. 218.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 324.

¹⁸ *Ibid.*, p. 325.

¹⁹ J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, cit., p. 288.

In questa apertura beante si «proietta precisamente il significante mancante»²⁰, il fallo simbolico, che mancando nell'Altro, non vi può essere articolato, mentre «al suo posto pullulano tutte le immagini che rientrano nei fenomeni del lutto»²¹.

Dalle parole di Antigone, al momento di varcare il limite dell'Ἄτη, traluce un bagliore accecante, che restituisce la purezza del desiderio reso visibile «Ἰμερος ἐναργής»²², manifestazione dell'invisibile su cui si regge il desiderio di niente. Ne *L'etica della psicoanalisi* si assiste a un approfondimento del desiderio nella sua natura di resto come ciò che eccede ogni domanda e non «obbedisce integralmente alla Legge della castrazione»²³. Il bagliore che avvolge l'immagine di Antigone chiarisce la relazione tra desiderio e campo dell'estetica. Il bello, contrariamente al bene, non costituisce una reale barriera di accesso al desiderio, bensì permette di scorgere, seppur solo nell'attimo di un abbacinamento, la relazione dell'uomo con la propria morte. Il bello può costituire una barriera solo perché mantiene il desiderio a una distanza sufficiente dal cuore incandescente della Cosa, proteggendo l'uomo dal godimento mortifero, limite scavalcato da Antigone nel suo superamento dell'Ἄτη. Questa scelta non è motivata da alcun bene, esso, piuttosto, legandosi al piacere, coopera affinché venga deviata la mira del desiderio, erigendo alibi che funzionano da difese. L'unica cosa di cui può sentirsi realmente colpevole il soggetto, nell'esperienza psicoanalitica, è aver ceduto sul proprio desiderio. Per l'eroina sofoclea non c'era alternativa: coraggiosamente, sostenendo la mira del *désir*, si getta tra le braccia di un godimento impossibile. Esso corrisponde al

²⁰ J. Lacan, *Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, tr. it. Einaudi, Torino 2016, p. 371.

²¹ *Ibid.*

²² Id., *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 345.

²³ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina Raffaello Editore, Milano 2012, p. 248.

terzo paradigma²⁴ individuato da Miller, in cui la libido freudiana, divisa da Lacan tra desiderio e pulsione, non è più trascritta attraverso i significanti, ma figura come *das Ding*: «fuori di ogni significante e di ogni significato»²⁵. La *jouissance*, in quanto soddisfazione pulsionale, non va intesa come appagamento orgasmico, o confusa con il piacere di natura conscia o preconsa, avvertito come sensazione gradevole, in seguito a un abbassamento di tensione interna. Il godimento in Lacan, piuttosto, attiene al campo dell'inconscio e non è esprimibile tramite la metafora energetica²⁶, dal momento che la *jouissance*, «non essendo matematizzabile in una combinazione di calcoli, non può essere energia»²⁷.

Nel paradigma di un godimento mortifero può rientrare, oltre alla scelta antigonea, un confronto tra l'autore della *Critica della ragion pratica* e quello de *La filosofia nel boudoir*. In *Kant avec Sade*, lo psicoanalista francese afferma che *Le désir* «parte sottomesso al piacere»²⁸, quest'ultimo, in quanto legge tendente all'omeostasi, produce l'effetto di «farlo sempre interrompere nella sua mira»²⁹. La morale kantiana con il suo imperativo categorico e l'etica sadiana dedita al libertinaggio, sulla base di un comune rifiuto verso il binomio bene-piacere, si volgono nella direzione di un al di là del *Lustprinzip*, consegnando il soggetto alla sua dissoluzione, *fading*, annientato o da un rigorismo disumano, o da una *jouissance* inumana. Kant estremizza il polo della Legge nel godimento Super-egoico, ugualmente perverso. Il Marchese de Sade estremizza il versante del desiderio scisso dalla Legge, e

²⁴ J.-A. Miller, ne *I sei paradigmi del godimento*, ricostruisce l'evoluzione della nozione di *jouissance* mediante l'individuazione di sei concezioni del godimento nell'ambito di tutta la produzione di Lacan.

²⁵ *Ibid.*, p. 18.

²⁶ «L'energia non è una sostanza – ricorda Lacan –... ma una costante numerica che al fisico è necessario trovare nei suoi calcoli, per poter lavorare» (J.-D. Nasio, *Cinque lezioni sulla teoria di Lacan* (1992), tr. it. Editori Riuniti, Roma 1998, p. 36).

²⁷ *Ibid.*

²⁸ J. Lacan, *Kant avec Sade* (1963), in *Scritti*, tr. it. Einaudi, Torino 2002, vol. II, p. 773.

²⁹ *Ibid.*

per questo abbandona il soggetto alle spire di un godimento impossibile. Sostenere che il desiderio venga dall'Altro significa riconoscerlo quale effetto del significante e affermarlo in quanto «funzione eminentemente umana»³⁰ che si difende dal godimento. Il terzo paradigma individuato da Miller permette di ripensare anche la natura del sintomo che, prima dell'avvento del *Seminario VII*, era in rapporto alla rimozione, e adesso risulta essere messa in relazione con il concetto di difesa, in quanto il sintomo è difesa dal godimento. In Lacan la castrazione simbolica disciplina il rapporto tra desiderio e godimento nei termini di una rinuncia a una piena *jouissance*, che permette di raggiungere il godimento «sulla scala rovesciata della Legge del desiderio»³¹.

3. *Lutto del fallo*

Il tema del lutto in psicoanalisi permette di recuperare le coordinate in cui si articola il complesso edipico e la sua molla che è il complesso di castrazione, due tappe obbligatorie per l'assunzione soggettiva del desiderio. Risalendo a una generazione precedente, quella di Edipo, troviamo i caratteri del crimine originario che, nel caso dell'eroe sofocleo, viene compiuto inconsapevolmente, trattandosi di «una riproduzione rituale del mito»³². Natura e svolgimento del *μῦθος* freudiano sono illustrati in *Totem e tabù*. Il testo sostiene che l'uccisione del padre dell'orda, «che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono»³³, non apre loro la via al godimento sfrenato, ma comporta un inasprimento delle condizioni, che si manifesta tramite l'istituzione del divieto dell'incesto.

³⁰ J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, cit., p. 301.

³¹ J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960), in *Scritti*, tr. it. Einaudi, Torino 2002, vol. II, p. 830.

³² Id., *Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* (1958-1959), cit., p. 378.

³³ S. Freud, *Totem e tabù* (1913), in *Totem e tabù - Psicologia delle masse e analisi dell'io*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 164.

Per Freud il potenziale superamento del complesso³⁴ edipico si profila solo in presenza di una minaccia di evirazione avvertita come reale nel rapporto triangolare madre-bambino-padre. L'infante può desiderare di occupare il posto del padre accanto alla madre o quello della madre, dovrà accettare di perdere comunque il fallo, poiché all'apice del complesso edipico vi è la scoperta che la donna è castrata. In quest'alternativa spaventosa, in cui si prospetta in ogni caso la perdita del fallo, il padre della psicoanalisi afferma che il bambino preferisce rinunciare ai suoi investimenti libidici sulle figure parentali. Alla rinuncia della relazione d'amore nella dialettica parentale corrisponde, in Freud, il prevalere di un'esigenza narcisistica che permetterebbe di preservare il rapporto del bambino con il fallo. Per Lacan, ciò che l'autore de *Der Untergang des Oedipuskomplexes* intendeva esprimere velatamente è che il rapporto narcisistico tra il soggetto e il fallo «permette di identificare quest'ultimo con qualcosa che, nel soggetto, rappresenta sul piano immaginario la mancanza come tale»³⁵. L'elevazione narcisistica³⁶ del rapporto fallo-bambino passa per il lutto del fallo, o, come direbbe lo psicoanalista francese, per il lutto di non essere il fallo.

Nel *Seminario V*³⁷, troviamo una versione in tre tempi dell'Edipo: alla prima tappa, il bambino si identifica con l'oggetto del desiderio materno, vuole essere il fallo; al secondo tempo, interviene, grazie alla mediazione della madre, il padre in quanto rappresentante della Legge; nella terza fase, che coincide con l'uscita dal complesso, il padre appare come colui che ha il fallo³⁸

³⁴ S. Freud, *Il tramonto del complesso edipico* (1924), in *La vita sessuale*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 207-216.

³⁵ J. Lacan, *Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* (1958-1959), cit., p. 384.

³⁶ «Il soggetto può rispondere a questo lutto unicamente con la propria tessitura immaginaria» (*ibid.*).

³⁷ J. Lacan, *Libro V. Le formazioni dell'inconscio* (1957-1958), tr. it. Einaudi, Torino 2004.

³⁸ «Il terzo tempo è questo – il padre può dare alla madre ciò che ella desidera, e può darglielo perché ce l'ha. Qui interviene dunque il fatto della potenza nel

con la conseguente interiorizzazione dell'Ideale dell'io da parte del bambino (nuova forma di identificazione). La castrazione è una funzione simbolica attuata in relazione a un oggetto immaginario, il fallo, e riguarda l'uomo in quanto essere coinvolto nella faccenda del λόγος. Quando l'organismo vivente accede all'orizzonte linguistico, si produce una perdita a livello vitale, seguita da una forma di addomesticamento, essendo preso nel luogo dell'Altro, del linguaggio. La nascita del soggetto è possibile solo tramite la morte della sua immediatezza biologico-animale: la violenza del simbolo è il trauma che umanizza l'esistenza. Lacan definisce come esperienza della morte in vita, come ciò che presentifica all'uomo il suo rapporto con la dimensione del trapasso, il rapporto del soggetto con la catena significante, in cui egli vi entra al prezzo di una mortificazione. La castrazione simbolica agisce nella direzione di una scissione tra corpo e godimento operata sull'organismo, ed è ciò «a dare valore all'emergenza della significazione fallica»³⁹. Nell'*Ouverture* ai *Capisaldi*, Miller a proposito della scomparsa di Lacan, indugia nella descrizione del rapporto soggetto-significante, ritenendo che la fine biologica «non fa che sprigionare la morte che il significante comporta di per sé, giacché esso è destinato a sopravvivere in quanto veicola la morte»⁴⁰. Il significante preesistendoci e catturandoci poi, non ci abbandona alla fine dell'esistenza, conservando, tramite la sepoltura, la memoria di un essere proprio perché ha «avuto accesso al significante»⁴¹.

4. L'assassinio di Dio

La morte non riguarda soltanto gli esseri perituri, ma anche Dio padre. Nel *Seminario VII* vi è una lezione dal titolo *La mort de*

senso genitale del termine – diciamo che il padre è un padre potente. Per questo, la relazione della madre con il padre ripassa su un piano reale» (*ibid.*, p. 196).

³⁹ J.-A. Miller, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, cit., p. 292.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁴¹ *Ibid.*

Dieu, scelto da Miller, che riattualizza la portata di una riflessione di indiscutibile importanza per noi, cresciuti nell'alveo della trasmissione del messaggio monoteistico giudaico-cristiano. Lo psicoanalista francese nell'articolazione del tema si rifà ai risultati dell'opera freudiana *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38), che vanno fatti dialogare con *Totem e tabù* (1913). Nel testo, che si dispiega lungo tre sezioni, Freud indaga il processo che ha portato all'affermazione della religione del dio unico, individuando nella figura di Mosè uno sdoppiamento originario ma rimosso, dietro cui storicamente vanno riconosciuti: Mosè l'Egiziano, razionalista e seguace del culto del dio Atòn, diffusi sotto il faraone Amenofi IV, e Mosè il Madianita, fedele a Yahweh, un dio la cui indole originaria era spaventosamente violenta. Quest'ultimo Mosè è anche lo stesso uomo che «sente sorgere dal rovelto ardente la parola decisiva»⁴². Secondo tale ricostruzione, la cui attendibilità storica è irrilevante per Lacan, il primo Mosè, quello egiziano, fu assassinato dal popolo ebraico, dopo aver lasciato l'Egitto, replicando in tal modo l'uccisione del padre primitivo raccontata in *Totem e tabù*. L'assassinio del Mosè razionalista fu rimosso e la sua figura si confuse con quella di Mosè il Madianita e, contestualmente, la natura di Yahweh, si modificò assumendo alcuni tratti del dio Atòn. Tale fusione di caratteri è dovuta, secondo l'autore, alla persistenza di scrupoli coscienziali, sorti in corrispondenza della rimozione dell'omicidio, e che anticiparono il ritorno del rimosso. L'assassinio del Mosè seguace di Atòn emerse solo quando si procedette a espiarlo tramite un sacrificio: la passione e morte di Cristo. Inoltre, Per Freud, l'uccisione del Mosè razionalista «risuona a sua volta sullo sfondo dell'assassinio del padre primordiale»⁴³. In *Totem e tabù*, dopo l'eliminazione del genitore

⁴² J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 204.

⁴³ B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., p. 167.

che voleva tutte le donne per sé, i figli vengono colti da un senso di colpa, manifestatosi attraverso un risorgente sentimento d'affetto nei confronti del genitore, recuperando così il polo dell'amore nell'oscillazione primigenia in cui per il soggetto vive l'immagine paterna. A sorprendere è che la sua morte non comportò l'accesso al godimento sfrenato, ma diede vita a una forma di «obbedienza retrospettiva»⁴⁴, dove «i figli se lo proibirono ora spontaneamente»⁴⁵. È dal senso di colpa che presero vita il tabù dell'incesto e quello dell'omicidio, inerente al divieto di consumare l'animale totemico⁴⁶, il cui rispetto proveniva dal desiderio «di riconciliarsi con il padre offeso»⁴⁷.

Dall'opera freudiana emerge che l'istituzione della legge morale e il conseguente avvio del processo di civilizzazione passano necessariamente per l'assassinio del padre primitivo, è però in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* che viene sostenuta l'importanza del sacrificio di Cristo per redimere tutti i peccatori, espiando così la colpa collettiva per l'uccisione di Mosè l'Egiziano. È solo attraverso l'immolazione del figlio di Dio che emerge la verità: «egli era il Mosè risorto e, dietro Mosè, il padre dell'orda primitiva, che tornava trasfigurato e si metteva, come figlio, al posto del padre»⁴⁸. Freud articola la potenza di un *μῦθος* moderno, tale proprio perché costruito sulla consapevolezza della morte di Dio, ma il concreto avanzamento concettuale consiste nell'aver saputo dire che Egli è morto da sempre, o meglio, «è nato morto, idealizzato in quanto morto dal figlio e dai fratelli»⁴⁹. Tuttavia, saperlo non comporta la liberazione del godimento, il cui accesso pieno e soddisfacente ci è stato interdetto, secondo il

⁴⁴ S. Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 166.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ «La religione del totem non abbraccia soltanto le espressioni di rimorso e i tentativi di riconciliazione, ma serve anche a ricordare il trionfo sul padre» (*ibid.*, p. 167).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi* (1934-1938), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 101.

⁴⁹ B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., p. 172.

mito di *Totem e tabù*, dalla tabuizzazione dell'incesto, affermatasi proprio mediante l'eliminazione del padre primordiale: «il mito dell'origine della Legge si incarna nell'assassinio del padre»⁵⁰. Per Lacan, l'azione del Simbolico in quanto Legge ha prodotto una sottrazione di godimento, dividendo il corpo dalla sua *jouissance*. Eppure, è proprio sul terreno della Legge, come ha mostrato San Paolo, che germina la trasgressione: la proibizione alimenta la seduzione per il peccato (*ἀμαρτία*), per *das Ding*.

IVANA PORPORA ha conseguito la Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

ivanaporpora@gmail.com

⁵⁰ J. Lacan, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 209.

S&F_n. 26_2021

ALTERAZIONI

FRANCESCO PICCARDI

THE THEORETICAL STRENGTHS OF CHARLES DARWIN'S ARGUMENT IN THE ORIGIN OF SPECIES

1. Introduction: science and philosophy in 19th century Britain 2. Strengthening the theory: the employment of a diversified methodology 3. Interweaving multiple strands of evidence 4. The explanatory and predictive success of Darwin's theory 5. Does evolutionary biology need any laws to be a science? 6. The naivety of Popperian crucial experiments 7. Conclusion

ABSTRACT: THE THEORETICAL STRENGTHS OF CHARLES DARWIN'S ARGUMENT IN THE ORIGIN OF SPECIES

In the last 160 years, evolutionary biology has witnessed a considerable expansion in its theoretical structure and the wealth of empirical evidence to its support.

In this paper I analyse the evidence presented in *The origin of species* (1859), with the aim of arguing for some specific theses in the philosophy of science, namely: (1) that the employment of a diverse array of methods, as well as of (2) a diverse array of evidence provides the theory with scientific robustness; (3) that explanation and prediction are both important for the success of the theory; (4) that laws are not necessary to confer evolutionary biology the status of science; (5) that crucial experiments are not possible in this domain.

1. Introduction: science and philosophy in 19th century Britain

Isaac Newton's universal gravitational theory and its further corroboration gave



induction, the inferential process that allows the building of hypotheses on a previous number of observable cases, a special place among the methods in science. Newton advocated his employment of observation as the securest path to truth, and the following decades were instrumental in confirming the strength of Newtonian physics. This would have had a lasting influence on 19th century philosophers, notwithstanding Hume's critique of such process of reasoning¹. William Whewell's consilience of inductions, and John Herschel's search after nature's *true causes*, shaped the way science was looked at. According to the former, multiple evidential strands, gathered inductively, could provide strong support for a theory; Herschel

¹ D. Hume, *An enquiry concerning human understanding*, Oxford University Press, Oxford 2008.

strengthened this idea by assuming that scientists should admit in their theorising only those causes that could be ascertained, contributing to diminishing the influence of classical metaphysics over science².

In this context, physics and astronomy were the first among the sciences for their experimental character and their predictive success. Indeed, successful, and unexpected confirmation of predictions were looked at as being superior to mere explanation of known evidence, a factor that caused Darwin's work to almost go unnoticed by major philosophers of the time. Another factor influencing the theory's reception was the essentialist and typological outlook of biological organisms, as well as the teleology believed to be intrinsic in the natural world. Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) and Richard Owen (1804-1892) understood organisms and their biological structure as many variations on the same platonic theme (an ideal archetype) created by God, who had made nature harmonious and purposeful³. By eliminating teleological explanations from our understanding of the biological world, Darwin understood that evolutionary biology could over time become a science and, I argue, the following theses were central to the theory's establishment as a respectable area of enquiry.

2. Strengthening the theory: the employment of a diversified methodology

Throughout his work, Darwin lays the foundation of modern biology emancipating its methodologies from those of physicists. Notwithstanding the scarce reception that Darwin's work had among his contemporaries, his methods have proven robust. Darwin, besides performing a considerable number of experiments to support his

² D. Hull, *Darwin's science and Victorian philosophy of science*, in J. Hodge and J. Radick (a cura di), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 173-196.

³ D. Ospovat, *The Development of Darwin's theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

theory, relied on inferential techniques that did not conform to the experimental methods adopted by sciences such as chemistry and physics. Those methods, nonetheless, allowed hypothesis building through the gathering of scattered and diverse traces through the fossil and geological record: these investigations are characteristic of the historical sciences such as geology, palaeontology, archaeology, and astrophysics.

Carol Cleland has vindicated the work of historical scientists by arguing that reconstructing past events, explaining rather than (just) predicting, is a successful enterprise⁴. By discussing the methodological flaws of purely inductive and *falsificationist* strategies, which deliver a simplified picture of how science works, Cleland has pointed to the study of «smoking guns» (evidential traces pointing to the same direction) as being an essential aspect of the historical sciences. Events such as geological upheavals and extinctions leave behind a high number of traces, a low number of which is sufficient to infer what happened. For instance, volcanic eruptions leave behind a significant amount of solidified lava, carbonised animals and plants, chemical elements in the ground, and so on, although scientists need only a small sample of the total evidence produced to ascertain the occurrence of an eruption.

Alan Currie has a different, albeit complementary, perspective on the topic, arguing that we should be optimistic about the success of the historical sciences, even if the distinction between experimental and historical disciplines is nowadays more blurred⁵. Specifically, Currie, following Thomas Kuhn⁶, has emphasised the contextual nature of scientific hypotheses, which are originated and developed in what he terms *epistemic situations*. When dealing with past traces such as extinction events, there is no reason to

⁴ C.E. Cleland, *Historical science, experimental science and the scientific method*, in «Geology», XXIX, 11, 2001, pp. 987-990.

⁵ A. Currie, *Epistemic optimism, speculation and the historical sciences*, in «Philosophy, theory and practice in biology», XI, 7, 2019, pp. 1-16.

⁶ T. Kuhn, *The structure of scientific revolution*, Chicago University Press, Chicago 2012.

adopt an *a priori* pessimistic stance on the matter. As the author rightly emphasises, there are several reasons why our inferential reasoning about the past can be successful. Firstly, scientists do not only link past to present events, but they do also relate past events among themselves, and this allows to confer greater robustness to the hypothesis under investigation. Secondly, the relevance of some piece of evidence can change over time throughout a combination of new developments in methods, theories and empirical discoveries: this fact should make scientists adopt an optimistic perspective on scientific practice, which might at times result in theoretical stagnation. Lastly, scientists are *methodological omnivores*, in that they successfully co-opt methods from other sciences to apply them in a fruitful manner and this enhances the theoretical flexibility and robustness of the historical enquiries⁷. In this context, several hypotheses can be put to test at the same time, and the best explanation chosen according to the greater or lesser coherence of the hypotheses to background knowledge, the context in which the evidence has been gathered and the soundness of the methods of analysis employed. By combining laboratory experiments, evidential smoking guns and (nowadays) computer simulations, it is possible to boot-strap across different and independent strands of evidence conferring strength to a given hypothesis.

Before moving to a discussion of Darwin's approach, it is worth mentioning a different perspective on the work of historical scientists, whose main contrast with Cleland is on the emphasis of theory-ladenness of the employment of evidential traces. Bonnín has drawn on the work of Stephen Toulmin (2003)⁸ in order to reconstruct

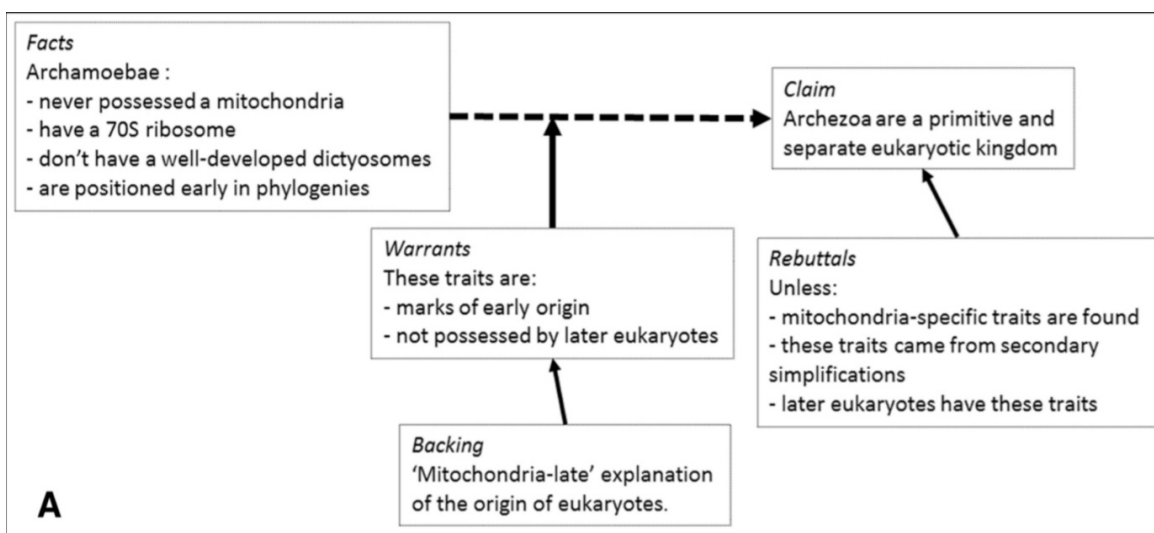
⁷ A. Currie, *Marsupial Lions and methodological omnivory: function, success and reconstruction in paleobiology*, in «Biology and Philosophy», XXX, 2, 2015, pp. 187-209.

⁸ S. Toulmin, *The uses of argument*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

the inferential processes that led to the formulation and further elaboration of the «*Archezoa* hypothesis»⁹.

Toulmin schemas, which employ a diagrammatic representation of inferential reasoning, are structured as follows. Some 'brute' facts are supported by a series of warrants, that can be further backed up or refuted as the theory develops in the light of new evidential and theoretical contributions. These schemes allow all the knowledge on a hypothesis at time *t* to be visualised clearly, in such a way to make easier to spot flaws in the inferential process as well as to highlight the presence of 'bold' claims and assess their relevance for future research.

In its initial formulation, *Archezoa* grouped four major phyla: Archamoebae, Metamonada, Microspora and Parabasalia. As new empirical discoveries were made, the hypothesis was revised several times and from A (fig below; after Bonnin 2019) evolutionary biologists rejected the membership of the four phyla to *Archezoa*, radically transforming the original hypothesis¹⁰.



⁹T. Bonnin, *Evidential reasoning in the historical sciences: applying Toulmin schemes to the case of Archezoa*, in «Biology and Philosophy», XXXIV, 30, 2019, pp. 1-21.

I believe that the research above has been fundamental in showing the strengths of the historical sciences which, employed along the experimental ones, can boost the epistemic status of evolutionary biology. In its rudimental form, this process was started by Darwin in *The origin*, by employing historical and experimental methods, and showing how the study of evolution could benefit from intertwining diverse methods. On one side, the breeding of pigeons and the analysis of the races formed¹¹, the study of migration patterns through the resistance of seeds in different aqueous media and the presence and absence of features allowing the transportation by clinging to animal coat¹², the co-evolution of plant-insect relationship, are clear examples of the employment of experimental techniques.

Indeed, those reported by Darwin were not simple observations. In many cases he performed experiments. He designed (a) what to investigate, (b) set up the experimental conditions, (c) with which he regularly interfered in order to monitor the consequences of such changes. Moreover (d) he reported the results of the tests periodically and made them replicable.

Concerning the means of dispersal of plant seeds, Darwin reports differential germination of some of them after being immersed in sea water for several intervals of time. In experimenting, Darwin selected the size of the seeds, registered the buoyancy of the larger seeds and, by adding these results to estimations of the speed oceanic currents, calculated for how much time and in what conditions the seeds could retain their power to germinate. To these experiments, Darwin added the observations that the seeds could be accidentally transported through drifting timbers or attached to the claws of birds retaining some dirt. He concluded that all these

¹¹ C. Darwin, *On the origin of species* (1859), Capstone, Padstow 2020, pp. 13-43.

¹² *Ibid.*, pp. XI-XII.

data put together could explain the biogeographical distribution of some plants¹³.

On the other, the study of past and present disposition of the continental plaques, the analysis of the fossil sequences¹⁴, all required the formation of hypotheses arrived at through the study of smoking guns and inferences that allowed Darwin, over many places of the work, to infer that his were better explanations than those provided by creationists, on the ground that the latter lacked logical and evidential parsimony.

For instance, from the analysis of the paleontological record he derived generalisations which he employed in the formation of his theory of organic evolution. More specifically, he claimed that (1) new species have appeared slowly; (2) species of different genera and classes underwent differential rates of change; (3) in members of the same class, given equal time, the amount of change should be the same; (4) extinct species should never reappear; (5) groups of species follow the same rules in appearance and disappearance as do single species¹⁵.

From these instances it is clear how Darwin was able to intertwine several methods that allowed him to complement the experimental dimension of evolutionary biology, gleaned up from observations and experiments, with inferential processes characteristic of the historical sciences. In such a way he was able to explain a range of facts, unaccounted for by other methods.

3. Interweaving multiple strands of evidence

Carl Hempel has argued that for a theory, the more varied the evidence is, the better it supports it¹⁶. In discussing Snell's

¹³ *Ibid.*, p. XII.

¹⁴ *Ibid.*, p. IX.

¹⁵ *Ibid.*, p. X.

¹⁶ C. Hempel, *Criteria of confirmation and acceptability*, in M. Curd and J.A. Cover (eds.), *Philosophy of science: the central issues*, Norton, New York 1998, pp. 445-459.

law¹⁷, he shows that by setting different experiments in which the nature of the media or the angle of incidence are varied while the other component is kept constant, allows greater evidential support. This occurs because changing the conditions of the experiment provides a test for counterfactuals and check across how many domains the hypothesis holds. Recent work in a Bayesian perspective, has shed new light on the thesis that the more diverse the evidence, the stronger the confirmation of a theory is¹⁸. Although the validity of such a thesis cannot be taken to be universal, there are still cases in which it can be applied and employed successfully as a heuristic principle.

This procedure has been followed by Darwin in *The origin*, where he brings multiple strands of evidence to support the theory. By referring to (1) the *paleontological record*, Darwin infers that the diversity of existing species is due to a divergence of organic forms over time, and he predicts that the older a common ancestor is, the greater is the number of descendants it links. Darwin predicts that different species and genera will undergo different selective pressures, and that adaptations and extinctions will be varied too across different lineages. The overall picture delivered by the paleontological record supports the explicative nucleus of common descent and natural selection. Darwin, moreover, openly rejects the hypothesis of independent creations, in that it would require many non-parsimonious assumptions. Even if Darwin's theory and creationist hypotheses are both empirically adequate¹⁹, the theory of natural selection coupled with common descent combines a greater number of evidential strands and explained those difficulties encountered by natural theologians. For example, the

¹⁷ Snell's law, in optics, exemplifies the relationship between the path taken by a ray of light in crossing the boundary or surface of separation between two contacting substances and the refractive index of each.

¹⁸J. Kuorikoski, C. Marchionni, *Evidential diversity and the triangulation of phenomena*, in «Philosophy of Science», LXXXIII, 2, 2016, pp. 227-247.

¹⁹ On empirical adequacy see B. Van Fraassen, *The scientific image*, Clarendon Press, Oxford 1980.

imperfection of the record was explained away through taphonomic processes and cases of convergent or divergent evolution better explain common descent or adaptation to the local conditions than does the invocation of independent creations, a logically more expensive move.

It is the discussion of (2) the *biogeographical record* which further strengthens the support to his theory. By performing a variety of experiments on the distribution of plant species, their survival in salty water across different time spans and their greater or lesser likelihood of being transported by animals or physical agents over natural barriers, Darwin predicts and explains that:

A - Species living in different parts of the world subject to similar environmental conditions do not display similar adaptations²⁰.

B - Across within one determined area there will be greater affinity of the species than across different geographical spaces²¹.

C - Migratory patterns explain the adaptation of foreign species, which gradually bring to the extinction of the indigenous ones²².

Again, biogeographical patterns are better explained by Darwin's theory than by independent creations. By interweaving the current distribution of organisms with a theory of migrations, and by comparing the biogeography of extant species to the fossil record, Darwin can show how these patterns can be explained by natural processes. Moreover, climatic changes have determined a change in the constitution of habitats and prompted organisms to migrate across vast areas. When for example, arctic species vastly distributed are forced to migrate further north, they will be hindered by hotter climates to return to their original habitats and will be confined on mountainous habitats²³. Darwin then argues that common descent and the inheritance of the modifications explain the biogeographical record.

²⁰ C. Darwin, *On the origin of species*, cit., pp. 291-292.

²¹ *Ibid.*, pp. 292-293.

²² *Ibid.*, pp. 293-294.

²³ *Ibid.*, pp. 296-320.

Biogeography and palaeontology are complemented by (3) *embryological studies*. On Darwin's developmental insights, some of which have now proved wrong, embryology is the key to understanding homologies and analogies across organisms. Species related by a common progenitor would show high similarity in their embryos, that tend to differentiate later according to the law of correspondence²⁴; at the same time, embryonal differences do not show that some organisms are not related, because the stages might have been compressed over phylogenetic development. In his view, vestigial organs and those that contribute less to the vital functions of plants and animals are the best key to taxonomic classification, since they have been modified less by natural selection and hint at common descent²⁵. In addition, Darwin rules out progress in the organisation of phylogenetic and ontogenetic development, and his studies on cirripeds show that reversals of form are possible. The study of embryological and morphological characters is pivotal in showing how the unity of type, i.e. common descent, and the action of the conditions of existence, which lead to the production of analogies, closely interact and provide a unifying perspective on the ontogenetic and phylogenetic development of individuals and groups, *de facto* explaining the diversity left unaccounted for by creationist theories²⁶.

To recapitulate, Darwin's theory receives support by bringing multiple strands of evidence, independent of one another. Hypotheses of independent creations would require a degree of *ad hocness*, i.e. purposeful adjustments made to fit the theory to the evidence, far exceeding the accommodations (with respect to the imperfection of the fossil record), which Darwin put in place. Nonetheless, the processes advocated by Darwin are independently testable, since he

²⁴ This law asserted that «at whatever age any variation first appears in the parent, it tends to reappear at a corresponding age in the offspring» (*ibid.*, p. 372).

²⁵ *Ibid.*, pp. 368-375.

²⁶ *Ibid.*, p. XIII.

tested his original hypothesis, based on the evidence gathered during the voyage on the Beagle, against evidence gathered after the voyage. Natural selection and common descent prove to be a more parsimonious theory, which has the advantage of explaining bits of evidence problematic to creationists and to allow the same basic principles to be responsible for the diversity of forms across space and time. It is interesting to note how the intertwining and diverse strands of evidence can contribute to the robustness of a theory, although it is also likely that these strands might be in conflict. For instance, paleontological and genetic evidence, might yield contrasting results. In these cases, it is possible that either a revision of the methods employed, of the quality of the record, of the theory under test and of the background assumptions is needed, and the presence of multiple variables at different temporal and spatial scales will make, as argued in § 6, clear cut refutation hard.

4. The explanatory and predictive success of Darwin's theory

In 20th century philosophy of science, the analysis of the relation between hypothesis and evidence generated debate on whether prediction or explanation carried more weight for the successful corroboration of a theory. The predictive successes of the physical sciences had a profound psychological impact on philosophers and scientists. Nonetheless, there are many examples of theories which were successful although involved the explanation of known evidence. Newton's theory of universal gravitation, for example, provided an explanation of why heavy bodies are attracted to the centre of the Earth, even if this phenomenon was well known to humans in absence of a correct interpretation. Another instance is Harvey's theory of blood circulation, a process that was accounted for correctly centuries after its discovery. This does not mean that these theories are false and less successful than, say, the prediction of an eclipse. As Peter Achinstein notes, the predictionist and

explanationist are committed to understanding the relation of the evidence to the hypothesis in historical terms²⁷. Achinstein believes that not always we do need to know what this relation is, and the evaluation of the importance of the evidence depends on other contextual variables. Scriven has noted that in evolutionary biology oftentimes it is easier to explain than to predict certain phenomena, and that in many cases such predictions cannot be easily refuted due to their spatial and temporal inaccuracy²⁸. This is due to the presence of factors, such in the case of predicting survival based on fitness, that fall out of the range of accurate predictability: the contingent and historical character of predictions in evolutionary biology highlights the distance from the 'hard sciences', although this was not necessarily detrimental to Darwin's formulation of the theory.

Bromham has drawn on the discussion between the experimental and historical sciences, to argue that it is possible to test predictions at the macro-evolutionary scale²⁹. The author takes the term *prediction* to mean a claim about some unknown fact, whether it happened in the past or in the future. By arguing that laboratory experiments share some of the epistemic issues with 'natural, real world' experiments, such as the interference of confounding factors and the opacity (i.e. non-linearity) of causal links, Bromham is confident that historical predictions can be tested by building theoretical frameworks that draw on knowledge gained at the micro-evolutionary level, as well as by comparing the outcome of these predictions across multiple lineages. For instance, the hypotheses on mechanisms that brought to development of salt-tolerance in independent plant lineages have been tested and confirmed by cross-

²⁷ P. Achinstein, *Explanation vs. Prediction: which carries more weight?* in M. Curd and J.A. Cover (eds.), *Philosophy of science: the central issues*, cit., pp. 481-492.

²⁸ M. Scriven, *Explanation and Prediction in evolutionary theory*, in «Science», CXXX, 3374, 1959, pp. 477-482.

²⁹ L. Bromham, *Testing hypotheses in macroevolution*, in «Studies in the history and philosophy of science», 55, 2016, pp. 47-59.

comparisons of different taxa; as another instance, the under-determination by different hypotheses of extinction events might be resolved by designing tests which predict an event so singular which corroborates one hypothesis over others. In the case of the extinction of dinosaurs, for example, this kind of evidence might prove useful in determining which explanation is the best. On the hypothesis that a meteorite impact was the main cause of this mass extinctions, there are several factors that make the hypothesis hard to be established. Most fossil discoveries are circumscribed to the North American continent, the margin of error of radiometric dates is broad, and with such restricted evidence it is hard to establish whether this taxon was already in decline world-wide before the impact. In such circumstances, evidential strands, research methods and theories should all cooperate to find the best explanation for this type of events, by broadening the amount and diversity of the evidence gathered and assessing whether the evidence available can be sufficient to confer greater strength to the impact hypothesis over others. The boundary between the explanatory and predictive hypotheses becomes more blurred, although they both turn to be essential in evolutionary biology. Darwin's theory employs both explanations and predictions, and I argue that this conjunction allowed the theory to be successful. On the side of explanation, variation in nature and among domestic organisms was well known by breeders, and it was noted how domestic variation was far more limited than that observable in nature. It was commonly held that each species was created independently, and that organisms could not vary indefinitely since they were bound, by God, to stay within the limits of their type. Variation was also contrasted by a tendency to phenotypic characters to blend into each other, and the generation of distinct organism was so hindered. Darwin had to confront the problem of variation and, although he never understood its causal mechanisms, he thought that the principle of the divergence of characters, contrasting the

normalising tendency of natural selection, would have brought to – and hence explained- the origin of new species and of higher taxa³⁰. In a similar way, his theory allowed to explain the fossil record – which was already known – but which was accounted for in creationist terms.

At the same time, Darwin made successful and risky predictions. Upon the analysis of the fossil record, he predicted that some ‘proto-bird’ should have marked the transition between reptiles and birds, and this prediction was confirmed with the discovery in 1864 of the *Archaeopteryx*.

Moreover, he explained and predicted the biogeographical distribution of species living in oceanic islands³¹.

These explanations and predictions show the importance, for Darwin’s theory of a varied methodology. Creationist theories could equally account for the same facts by invoking as many independent acts of creation as needed, and they could only explain the distribution of organisms across space and time, without making any new predictions. There is a sense in which predictions in evolutionary biology might differ from predictions in other sciences. In Darwin’ case, he could make both accurate predictions and more flexible and resilient ones, which did not need extensive detail on the kind and number of organisms at a particular space and time. Nevertheless, even these coarse-grained predictions were relevant to the theory, since they were based on a vast array of evidence, such as migration rates, size and locomotion of the animals and particular features of the plants under consideration, geology and climate of the habitats, and thus constituted an advantage over creationist theories, which were not able to predict anything new. As discussed above, predictions in morphology and embryology were also relevant although perhaps less risky. Furthermore, the success of Darwin’s theoretical insights can be measured by the later applications of the theory.

³⁰ C. Darwin, *On the origin of species*, cit., pp. 100-113.

³¹ *Ibid.*, pp. 325-331.

Notwithstanding many predictions turned out to be wrong, variation naturally selected and handed over generations are at the core of contemporary evolutionary biology³².

Does contemporary evolutionary biology display higher predictive accuracy? It is hard to provide a clear-cut answer. The development of genetics, phylogenetics and paleontological studies seem to have little enhanced the potential of the evolutionary biology in making predictions. At the micro-evolutionary level, it might be easier to predict the outcome of within-population processes in an experimental setting, while in the natural world prediction becomes harder. Recently, predictability has been argued for in the case of micro-organismic evolution³³, and short-term evolution in stick insect populations has been successfully predicted³⁴. Although, the contingency of most evolutionary processes makes long-term and fine-grained prediction hard. Nonetheless, there is one field in which some predictions can be attempted: evolutionary ecology³⁵. Niles Eldredge has presented the «sloshing-bucket» model accounting for environmental disruptions and subsequent interferences with the extinctions of taxa. Simply put, minor environmental changes would have minor effects on taxa, whilst major changes in the environment could have correspondingly greater effects on the taxa under consideration³⁶. It is true that the model was formulated in explaining the paleontological record, although its theoretical

³² T. Pievani, *An evolving research programme: The structure of the evolutionary theory in a Lakatosian perspective*, in A. Fasolo, *The theory of evolution and its impact*, Springer 2012, pp. 191-212.

³³ A. Mas, Y. Lagadeuc, P. Vandekoornhuysse, *Reflections on the predictability of evolution: toward a conceptual framework*, in «Science», XXIII, 101736, 2020, pp. 1-11.

³⁴ P. Nosil, R. Villoutreix, C.F. de Carvalho, T.E. Farkas, V. Soria-Carrasco, J.L. Feder, B.J. Crespi, Z. Gompert, *Natural selection and the predictability of evolution in Timema stick insects*, in «Science», CCCLIX, 6377, 2018, pp. 765-770.

³⁵ M. d'Amen, R.G. Mateo, J. Pottier, W. Thuiller, L. Maiorano, L. Pellissier, C. Ndiribe, N. Salamin, A. Guisan, *Improving spatial predictions of taxonomic, functional, and phylogenetic diversity*, in «Journal of Ecology», CVI, 1, 2018, pp. 76-86.

³⁶ N. Eldredge, *Hierarchies and the sloshing bucket, towards the unification of evolutionary biology*, in «Evo. Edu. Outreach», 1, 2008, pp. 10-15.

structure could be used in predicting the trends of future events. To some extent, then, prediction in evolutionary biology is still possible.

5. Does evolutionary biology need any laws to be a science?

The attempt to integrate science with lawfulness has been a major concern of philosophy in the last century. Again, the successes of physics dictated the agenda of those philosophers who were eager to define science in terms of accuracy of predictions and uniformity of nature. This attempt has failed. There is no definition of law of nature agreed upon, universally valid. Humeans, for instance, deny that there is anything describable in terms of nomic necessity, and that physical happenings can be described as accidental regularities, whose inductive recurrence cannot be safely projected into the future³⁷. The philosopher Sandra Mitchell has argued for the problematic nature of those approaches that either seek to (a) provide a normative account of laws or to (b) provide paradigmatic laws on which others should be modelled upon. In both cases, the discovery and classification of phenomena as laws is constrained *a priori* by definitional boundaries, with the risk of excluding important generalisations that do not fit the description³⁸. This is more problematic when the source of those normativity and paradigms are the physical sciences. More recently, Tuomas Tahko has defended a hybrid view on the nature of laws, some of which are considered as necessary, while others are contingent. Even this perspective brings to its support case-studies derived from (fundamental) physics and there is a scanty literature considering the presence of laws in evolutionary biology³⁹. Elsewhere it has argued for the existence of laws in paleobiology, by formalising

³⁷ H. Bhogal, *Humeanism about Laws of nature*, in «Philosophy Compass», XV, 8, 2020, pp. 1-10.

³⁸ S. Mitchell, *Biological complexity and integrative pluralism*, Cambridge Studies in the Philosophy of Biology, Cambridge 2003.

³⁹ T.E. Tahko, *The modal status of laws: in defence of a hybrid view*, in «The Philosophical Quarterly», LXV, 260, 2015, pp. 509-528.

them in mathematical language⁴⁰. Turner and Havstad have discussed the merits of Zero-Force Evolutionary Law from a philosophical perspective, arguing that this can allow to cash out trends in macro-evolution in a more regular form: the law states in evolutionary systems, other things being equal, diversity and complexity tend to increase⁴¹. Nevertheless, Stephen Jay Gould's studies have had a major influence in shaping the philosophy of biology in emphasising the role of contingency in macro-evolutionary patterns, which might still result from more deterministic and lawlike processes at lower scales⁴².

I argue that Darwin's original theory had succeeded without employing laws or cashing out his theory in a lawful form. Indeed, in *The origin* 'law' is a term that recurs only in relation to variation and ontogenetic development. The Malthusian demographic increase presented in chapter III might be considered as lawful, but it would be probably best described as a trend whose result is contingent on a multiplicity of factors. Furthermore, it is debated whether natural selection is a law. It turns out that the contingency of evolutionary phenomena eludes any attempt to cast evolutionary biology under a lawful form; rather, it is the nature and degree of contingency that set apart biological generalizations from physical laws. The biological world is replete with exceptions to generalisations, and for this reason it is important to emphasise the historical and contextual nature of each explanation. The respectable status of evolutionary biology as a science can be gleaned up from the fact that the core assumptions of Darwin's theory, descent with modification, are still at the heart of

⁴⁰ C.R. Marshall, *Five palaeobiological laws needed to understand the evolution of the living biota*, in «Nature Ecology and Evolution», I, 6, 2017, pp. 1-6.

⁴¹ D. Turner, C.J. Havstad, *Philosophy of macroevolution*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/macroevolution/C>

⁴² S.J. Gould, *The structure of evolutionary theory*, Belknap University Press, Cambridge-London 2002.

contemporary evolutionary biology and have persisted notwithstanding considerable refinement of the theory.

6. *The naivety of Popperian crucial experiments*

The Popperian emphasis on the possibility of crucial experiments, which would disprove scientific theories notwithstanding its previous support, has been acknowledged to be a simplistic picture of the scientific enterprise⁴³. As Imre Lakatos underlined, scientific theories are oftentimes more resilient and scientists do not give up a theory as soon as it is confronted with major issues; rather, they seek to save it⁴⁴. It is indeed reasonable to expect that not all *ad hoc* accommodations are detrimental to a theory, and Darwin's case is relevant in this regard. The greatest objection to his theory related to the impossibility of conceiving the usefulness, in an evolutionary perspective, of incipient and not fully formed organs. To this he replied by hypothesising gradual improvements of the organs in question as well as by adopting the idea of functional co-optation, which proposes that the current function of an organ was different from its earlier role. Darwin also had to confront the absence of intermediate stages, which he accounted for in terms of the imperfection of the archaeological record; the loss of certain functions such as sight, to which he provided a Lamarckian explanation, and the ignorance of the causes underlying variation, attempting to explain it through the theory of pangenesis.

All these objections were not enough for Darwin to abandon the theory, and later developments in the 19th and 20th show similar attempts to deal with theoretical issues. This resilience was achieved thanks to the deployment of a plurality of explanatory patterns that stressed the diversity of biological organisms, the

⁴³ K. Popper, *The logic of scientific discovery* (1934), Hutchison, London 1959.

⁴⁴ I. Lakatos, *Falsification and the methodology of scientific research programmes*, in J. Worrall, G. Currie (eds.), *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 8-101.

need for multiple levels of explanations to account for such differences, which were constituting the protective belt of Darwin's theory. Rejecting the core of the theory would not have been so straightforward either. Variation was acknowledged to be ubiquitous in nature, and common descent accepted even in a creationist perspective. Many theoreticians were withholding their assent to the principle of natural selection, but it was the methodological and conceptual pluralism of Darwin's thought as presented in *The origin* that allowed them to work in a modern, albeit not strictly Darwinian, framework. Moreover, Darwin did not cash out his theory in the formal logic characteristic of 20th century analytic philosophy: identifying a set of assumptions which could be conclusively refuted and bring the theory to the collapse does not do justice to the organic and flexible structure of Darwin's formulation. Experiments might only be possible at the micro-evolutionary level and no experiment in the narrow sense can be set up at the macro-evolutionary level, where processes occur at large scales in space and time. Even what could be a crucial experiment, or rather observation, for evolutionary theory would not necessarily refute it. If the fossil of a rabbit were to be found in a Precambrian formation, as J.B.S. Haldane stated, that would not be against the whole theory. Evolutionists would be forced to reassess their stratigraphic and phylogenetic theories, but possibly not Darwin's theory *per se*. As long as the differential inheritance of some kind of variation occurs, in any form, Darwin's core theory can be said to remain intact. Moreover, the theory can and does produce statements of a falsifiable character on the logical level, although it is not clear that falsification would result in the outright abandonment of the Darwinian framework; so far the theory has not even been refuted on a metaphysical level. For instance, Lamarckism was at the start of the 20th century a competitor of Darwinism, although it has become clear that it can be integrated

– under the form of contemporary epigenetics – rather than opposed to a Darwinian framework.

7. Conclusion

In this paper I have sought to defend some theses in the philosophy of science, taking as my starting point the Darwinian theory of evolution as presented in *The origin*. I have argued that diversity of evidence, the employment of explanations and predictions, and a plurality of patterns at the methodological and conceptual levels are important features of scientific theories – in this case evolutionary biology – and that any monistic interpretation at any of those levels should be resisted. Furthermore, testing those theses against Darwin's work has allowed to stress the differences between the physical and the biological sciences that, dealing with different entities and processes, require different theoretical frameworks.

Acknowledgments

In structuring this essay and identifying the passages of *The origin* I have drawn on Telmo Pievani's work⁴⁵.

FRANCESCO PICCARDI ha conseguito la Laurea Magistrale in Filosofia della Biologia e delle Scienze Cognitive presso l'Università di Bristol

Francesco.piccardi@live.it

⁴⁵ T. Pievani, *Anatomia di una rivoluzione*, Mimesis, Milano-Udine 2013; Id., *Leggere l'origine delle specie di Darwin*, Ibis, Como 2015.

S&F_n. 25_2021

ARTE

DANILO SERRA

**THE BORDER BETWEEN MAN AND ANIMAL: ON HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF
RILKE'S EIGHTH ELEGY**

1. Introduction 2. The border between man and animal 3. Rilke, metaphysical poet: Heidegger's accusation 4. Concluding reflections: Rilke and Heidegger, points of convergence

ABSTRACT: THE BORDER BETWEEN MAN AND ANIMAL: ON HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF RILKE'S EIGHTH ELEGY
The following contribution aims to analyse the main elements and motives underlying Heidegger's critique of Rilke's Eighth Elegy, elements and motifs which appear in their own right in the 1942/43 course that Heidegger gave in Freiburg and which resulted in the volume entitled *Parmenides*. Here, in fact, the philosopher confronts, among other things, one of Rilke's most famous works and, going well beyond the exegesis of the text, puts forward an interpretation of the work itself in which Rilke and his Eighth Elegy are, so to speak, accused of using and developing concepts and themes proper to metaphysical thought. The aim of the following paper is therefore to explore the Heideggerian critique and to show in what sense Heidegger considers Rilke's elegy to be «metaphysical».



1. Introduction

At the end of the course held in the winter semester of 1942/43, Heidegger

approached the eighth of Rilke's *Duino Elegies*, giving rise to a stimulating confrontation that revolved around the notion of the «Open»¹ – an approach that the philosopher would take up again a few years later, in 1946, on the occasion of the conference *Wozu Dichter?*² for the twentieth anniversary of the poet's death on 29 December 1926.

¹ M. Heidegger, *Parmenides* (1982), tr. eng. A. Schuwer and R. Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington 1993.

² Id., *What Are Poets For* (1950), in *Poetry, Language, Thought*, tr. eng. A. Hofstadter, Harper & Row, New York 1971, pp. 89-142.

With his interpretative reading of the *Eighth Elegy*, Heidegger takes an active part in the debate concerning the relationship between organism and environment (internal-external, subject-object), examining those fundamental primary characteristics that unequivocally distinguish and differentiate the environment from the world, the animal from man. Heidegger's interpretation of Rilke's elegy sheds light on a problematic background from which impulses and question marks unfold appear that Heidegger shows himself to be confronted with: studies of organic realities; environmentalist theories and observations on the habitat of living things; the urgency of rethinking the difference in essence that exists between man and animal; and the project of a philosophical understanding of the problem of man and the question of his specific place in the world. Against this backdrop, Heidegger also composes a polyphony of philosophical and cultural-historical motifs that gradually *open up* fundamental problems such as truth, freedom and technology. Focusing in particular on the specificity of the human condition in its original relationship with the being of the phenomenon, the philosopher reinterprets biological studies of the *Umwelt*³. The result of this confrontation is the affirmation of the notion of the Open, which becomes fundamental for raising the question about the peculiarity of the human condition⁴.

2. The border between man and animal

The *Eighth Elegy*, dedicated to his Austrian writer friend Rudolf Kassner, was composed by Rilke in February 1922 in the small castle

³ On the concept of *Umwelt* («environment», «surrounding world») see R. Langthaler, *Organismus und Umwelt*, Olms, Hildesheim 1992. See also U. Sutrop, *Umwelt, Word and Concept: Two Hundred Years of Semantic Change*, in «Semiotica», CXXXIV, 1/4, 2001, pp. 447-462.

⁴ On this topic, see for example D. Dahlstrom, *The Opening of the Future: Heidegger's Interpretation of Rilke*, in «African Journal of Philosophy», XXXII, 4, 2013, pp. 373-382. See also V.M. Foti, *Heidegger and the Poets: Poiesis/Sophia/Techne*, Humanities Press, Atlantic Highlands (N.J.) 1992; J. Young, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

of Muzot, located in an enchanting alpine setting near Sierre, Switzerland. It clearly shows the influence of the biological research of the time. In his verses, in fact, the poet tackles the question of the living with originality, articulating a poetic discourse in which the theme of the *Umwelt* finds expression with reference to the actions of the mosquito, the bird and the bat. In this regard, it is important to bear in mind the relationship of esteem and friendship between the poet and the biologist Jakob von Uexküll, a lasting bond that arose in March 1905 when, during an informal meeting, the two devoted themselves to reading passages from Kant's *Kritik der reinen Vernunft*. Impressed by von Uexküll's research, Rilke rethought the motifs of contemporary science in his *Eighth Elegy*, exploring the limits and possibilities of human existence by contrasting the experience of animal and human life. With the opening lines of the *Eighth Elegy*, a dense and detailed interpretative analysis begins, by means of which Heidegger measures himself against one of the highest moments of Rilke's poetology:

1. *Mit allen Augen sieht die Kreatur*
2. *das Offene. Nur unsre Augen sind*
3. *wie umgekehrt und ganz um sie gestellt*
4. *als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.*
5. *Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers*
6. *Antlitz allein; denn schon das frühe Kind*
7. *wenden wir um und zwingens, daß es rückwärts*
8. *Gestaltung sehe, nicht das Offne, das*
9. *im Tiergesicht so tief ist. Frei von Tod⁵.*

⁵ «All eyes, the creatures of the World look out / into the open. But our human eyes, / as if turned right around and glaring in, / encircle them; prohibiting their passing. / What lies outside, their faces plainly show us. / Yet we compel even our youngest; force / each child always to stare behind, at what's / already manifest, and not to see / that openness which lies so deep within / the gaze of animals. Death leaves beasts free» (R.M. Rilke, *Duino Elegies* [1923], Bilingual Edition, tr. eng. S. Cohn, Northwestern University Press, Illinois 1989, pp. 64-65, vv. 1-9).

The above-mentioned verses introduce a particular experience of meaning. According to the philosopher, they immediately reveal the thematic focus of the entire elegy, drawing attention to the question, crucial for the poet, about the correlation between two key concepts: «the creature» (*die Kreatur*) and «the Open» (*das Offene*).

Heidegger's reflection shows how Rilke uses the term «creature» to refer to non-human living beings. More precisely, the «creature» is the animal. From this preliminary observation it is already possible to determine what, according to Heidegger, is the recurring theme of the elegy, namely the contrast between the essence of man and that of the animal. This is an argument from which a reflection on the opposition between the being living without reason, the animal, and the *one who* is endowed with it, man, unfolds.

What actually emerges in the poem, however, is the privileged status of the animal creature, which appears above all to enjoy the possibility of referring to the Open and seeing it, albeit indistinctly. The Open is here taken as the absolute in the sense of the unbounded, the unconstrained, which is always experienced by the immediacy of animal instinct and not by the mediated operation of man, who, circumscribed within a limited horizon, cannot at all glimpse and recognise what lies outside this horizon. Nevertheless, according to the poet of the *Eighth Elegy*, some human figures are able to spontaneously perceive or intuit the presence of the Open. As a result, they manage to live, albeit occasionally, in the utmost purity because they have the ability to disengage from and escape from that *gedeutete Welt* («interpreted world») made up of

For a commentary on the *Eighth Elegy* see J. Heiner, *Erläuterungen zur «Achten Elegie»*, 2004, http://www.lyrikrilke.de/index.php?option=com_content&view=article&id=97:erlaeu-terungen-zur-achten-elegie&catid=45:kurzkommentare-zu-den-elegien-1-bis-10&Itemid=62.

articulated schemes and mediations. These figures are, for example, children and lovers. By relying on play, imagination and fantasy, the former often make the detachment (a shock) from the obligations and ties that mark everyday life, not having yet received the instructions and notions to interpret (schematise) the world around them; the latter, on the other hand, strengthen their feelings, especially if the feelings are cultivated far from the beloved, accessing an existential dimension of desire never consumed or possessed. Finally, in addition to children and lovers, another figure taken into consideration by the poet is that of the dying human being. This is the condition when one is «close to death» (*nah am Tod*), that is, when one is no longer shaken by the thought of death and preoccupation with it. If, throughout life, the anguish of death assails the human soul, which everywhere sees the pitiless sunset standing between itself and its world, at the moment in which it senses the imminence of his end, the dying person, paradoxically does not see it and does not care. His gaze, like that of the animal, finally acquires the ability to look unconditionally outside, towards the «outside» (*draußen*), into *das Offene*, where there is no death and no more *Deutung*, where, in Rilke's sense, one is truly free. For the poet, then, the only authentic (i.e. unconditioned or pure) existence – apart from that of the animal – would seem to be that of the child, the lover and the dying person who, free from the conscious yoke of the objects of the world, openly rise towards the pure space of immediacy, emerging from a world that is closed in itself.

Thus, with the notion of the Open, the poet postulates the departure from human subjectivity, if by this he refers to the relationship that binds the subject (man) to the object and vice versa. Through a comparison with animal life, he measures himself against the insurmountable limits of man's nature, emphasising a constitutive impediment that emerges, in all its drama, as the figure of an inexorable distance: the distance between man and the Open. For

this reason, in his elegy Rilke implies an equation between what is not rational and what is unlimited and, vice versa, between what is limited and what is rational. In poetic terms, he performs what Heidegger calls a veritable reversal of the hierarchical relationship between man and animal. Underlying this reversal is Rilke's idea that the lack of reason is not an existential deficiency or gap for the animal, but a gain.

Thus according to Heidegger, Rilke's poetry conceals a discourse committed to celebrating the excellence of «the free animal» (*das freie Tier*) over the finite man, a prisoner of the *gedeutete Welt*. It is precisely because it is not rational, and therefore not aware of itself or the outside world, that the animal reveals itself as pure and free. The absence of consciousness becomes a kind of primary character that becomes an expression of excellence and that makes the animal, and its environment, pre-eminent over the complexity and artificiality of human reality.

Rilke's thesis is therefore, for Heidegger, synthesised in the idea that the animal «sees» (*sieht*) more and better than man. Why? Because its eyes do not stop to represent and interpret the objects it encounters. On the contrary, human eyes always turn in the direction of the object in the mode of representation, fixing it, calculating it and imposing an established order on it⁶. Consequently, while the animal does not represent external objects, nor does it look at its own state, human eyes "are as if turned around" (*sind wie umgekehrt*). They stop each time with the aim of ordering and dividing the world according to certain categorical grids, grasping the parts in a fragmentary way and never fully grasping the whole, the Open. For this reason, man – and this is what Rilke's elegy announces from the outset – is excluded from the possibility of living a full, pure or absolute life, since he is

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Parmenides*, cit., p. 157.

forcibly inserted into the relationship that objects have with him as a subject. All this represents what Rilke calls in the elegy *Schicksal*⁷. That is, it is human «Fate» which leads man to stay on this side of the Open, outside of it, condemned to live within an object horizon that in fact never lets him enter the Open, but rather *immer gegenüber*, always and only in over against it. For this reason, the word with which the poet designates men is *Zuschauer*: they are thought of as «spectators» who, by virtue of their re-presenting nature, are in any case *zugewandt* («turned towards») the understanding (mediation) of the object and never actually oriented towards what is *hinaus* («beyond») their representation of things-towards the Open⁸. This is for Rilke the great human constraint and condemnation, which is likewise a Fate that does not offer man the possibility of being able to see, in its purity, the shadow side of *Sein* («Being»). Consequently, Rilke's reflection goes so far as to determine the human essence as both imprisoning and imprisoned. On the one hand, it is imprisoning because it tends to determine and represent (and therefore, in a certain sense, to imprison) external objects, violating and imprisoning them within certain mental categories; on the other hand, it is also imprisoned because it necessarily depends on the our relationship with the objects themselves.

By contrast, as mentioned above, the animal paradoxically sees more than man because its gaze is never arrested by objects, but is open (*Ausblick*). It is a conception in which the animal is understood as the particular living creature that, by its nature, does not allow itself to be blocked or held back by the objects of the world. Its eye is not turned at all, but looks straight ahead with an endless

⁷ «Dieses heißt Schicksal: gegenüber sein / und nichts als das und immer gegenüber»; «We call it Fate to be in opposition. / Nothing but that. Forever opposite». (R.M. Rilke, *Duino Elegies*, op. cit., pp. 66-67, vv. 33-34).

⁸ «Und wir: Zuschauer, immer, überall, / dem allen zugewandt und nie hinaus!»; «And we, we stay spectators; turned towards / all things and still transcending none» (*ibid.*, pp. 68-69, vv. 66-67).

open field in front of it, not allowing itself to be clouded by «feelings of decline» (e.g., the knowledge that it is going to die) that would preclude its acting.

According to the latter statement, the animal is even *frei von Tod* (lit. «free from death») because, having no self-consciousness or self-awareness, it does not even have the capacity to turn in on itself – it does not bend towards itself (does not re-flex) – but always has «its decline (or sunset)» (*seinen Untergang*) behind it⁹: it is therefore not concerned with its own condition as a transitory being and with the future, but lives life to the full, in an eternal vision, advancing without delay and barriers towards eternity¹⁰. For this reason, Rilke argues, the animal, unlike man, is an actor – and not a spectator – since: (a) it is not governed by the perception of time and the end; and (b) it does not need to place things before itself in order to grasp them intellectually, subject to an interpretative and categorising thought, but is always inside the *living* space (*Raum*) of the Open, living in the fullness of a world that overflows and is openly given in its purest totality.

Here a major difference between Rilke's elegy and Heidegger's reflection on it emerges. While the poet sings in verse of man's essentially dramatic condition, marked by the lack of immediate and direct contact with the world (which he must always represent or categorise through *a priori* forms in order to attempt to understand), the philosopher insists on the fact that it is man, and never the animal, who «sees» (*sehen*) the Open as the problematic horizon within which the manifestation of *Sein* is offered and in which that «dis-closing» or «opening» (*Erschlossenheit*) occurs, which gives man the possibility of arranging and planning his own

⁹ «[...] *das freie Tier / hat seinen Untergang stets hinter sich*»; «[...] Animals / keep death behind them [...] » (*Ibid.*, pp. 64-65, vv. 10-11).

¹⁰ «[...] *und wenn [das freie Tier, "the free animal"] es geht, so gehts / in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen*»; «And when a beast passes, it passes in / eternity, as rivers run [...]» (*Ibid.*, vv. 12-13).

existence, consequently removing himself from the dependencies of the environment, going towards things and their eventuality, grasping their nature or truth in a full sense¹¹:

Therefore neither can an animal move about in the closed as such, no more than it can comport itself toward the concealed. The animal is excluded from the essential domain of the conflict between unconcealedness and concealedness. The sign of such an exclusion is that no animal or plant «has the word»¹².

Unlike the animal, man (the existing being) for Heidegger is the possibility of a constant relation to the Open, which means that *man* is the very possibility of accessing the essence (*Wesen*) of beings. In this way, he manifests precisely the capacity to come to an understanding (accessibility) of phenomena as such. The animal, on the other hand, does not have access to the «as such». It lives in a kind of «environmental closure», or rather an «openness without unconcealment» that means an absence of relation to Being and, in a certain sense, an im-possibility (or inability) «to say» (*sagen*) Being¹³. The animal appears to be constitutively deprived of language, if by «language» (*Sprache*) we mean that particular dimension of *openness* that allows things to manifest and show

¹¹ On the singular question of the difference between «man» (*weltbildend*, «world-forming») and «animal» (*weltarm*, «poor in world») in Heidegger, see the 1929-30 course: M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (1983), tr. eng. W. McNeill and N. Walker, Indiana University Press, Bloomington 1995. See also G. Agamben, *The Open: Man and Animal* (2002), tr. eng. K. Attell, Stanford University Press, Stanford 2004, pp. 49-56; S. Spina, *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di M. Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

¹² M. Heidegger, *Parmenides*, cit., pp. 159-160.

¹³ It is in this sense that Heidegger introduces the concept of *Benommenheit*, «captivation» (of the animal), in his 1929-30 lecture course: «*captivation* [*Benommenheit*] of the animal therefore signifies: essential *withholding* [*Genommenheit*] of every apprehending of something as something. And consequently: insofar as withholding is a *being-taken* [*Hingenommenheit*] by..., the captivation of the animal characterizes the specific manner of being in which the animal relates itself to something else even while the possibility is withheld from it – or is taken away [*benommen*] from the animal, as we might also say – of comporting and relating itself to something else as such and such at all, as something present at hand, as a being. And it is precisely because this possibility – apprehending as something that to which it relates – is withheld from it that the animal can be so utterly taken by something else» (M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, cit., pp. 247-248).

themselves in and for themselves and as they are¹⁴. Thus, if it is true that where there is language, there is openness, it is also true that where there is no language, there is no capacity to access Being¹⁵.

The perspectives that Rilke and Heidegger open up could not be more different and concern diametrically opposed ways of reasoning about the concept of freedom. In fact, if in the poet's thought freedom is understood as the absolute space of non-determination and non-relation, in the sense of immediacy, of non-mediation, of distancing from *Deutung*, in Heidegger's case, instead, freedom is always in relation with, and therefore a bond with other men and with things, within a totality of reciprocal relations that constitutes the world-*Welt*: in other words, freedom is the open access to beings as beings.

3. Rilke, metaphysical poet: Heidegger's accusation

For Heidegger, the *Eighth Elegy* conceals echoes of an entire metaphysical philosophical tradition committed, through the use of a specific methodological criterion, to understanding and fathoming reality. «Metaphysics» is the term that, in a broad sense, the philosopher uses to identify a system of thought that, from Socrates and Plato onwards, has given rise to a gnoseological model founded on the opposition between *ὑποκείμενον* and *ἀντικείμενον*, between *subiectum* and *obiectum*. It is a model in which «subject» and

¹⁴ Language, in an essential sense, is in fact for Heidegger not simply the ability to articulate sentences that make sense, but is, more subtly, the dimension itself through which man can say and show everything that surrounds him: «Language is the happening in which for man beings first disclose themselves to him each time as beings» (M. Heidegger, *The Origin of the Work of Art* (1950), in *Poetry, Language, Thought*, cit., p. 72).

¹⁵ Agamben writes on this subject: «The ontological status of the animal environment can at this point be defined: it is *offen* (open) but not *offenbar* (disconcealed; lit., openable). For the animal, beings are open but not accessible; that is to say, they are open in an inaccessibility and an opacity—that is, in some way, in a nonrelation. This *openness without disconcealment* distinguishes the animal's poverty in world from the world-forming which characterizes man» (G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, op. cit., p. 55).

«object» stand against each other as totally dissimilar and unequal entities. If the former is understood as a representative entity (man), the latter is understood as a represented entity (the world in general). Both, therefore, come to be thought in the most absolute divergence as fundamental components of a theory of knowledge aimed directly at understanding the totality of reality. Heidegger therefore inscribes the *Eighth Elegy* in the Western metaphysical tradition since, in his opinion, the poet, through the description of the bond that binds the human species to the *gedeutete Welt*, revives, albeit with a critical eye, the old thesis according to which man, inserted in the sphere of *animalia*, is first of all thought of as an *animal rationale*, that is, as an animal, in some special way, endowed with reason, thanks to which he comes each time to articulate a real representation or determination of himself and of external objects that translates into (a) full control of all that is real and (b) the transformation of every thing into an object and instrument of representation.

Understood in this way, the interpretation of man as *animal rationale* is understood as a true metaphysical determination that revolves around the meaning of *ratio* (*Vernunft*), elaborated in the form of «learning», of *Vernehmen*, as that which takes (*nimmt*), proposes, imposes, arranges, adapts to itself the totality of reality and which, therefore, manifests itself first and foremost as a placing before itself: *vor-stellen*. According to this perspective, the proposition *homo est animal rationale* designates for Heidegger a certain way of thinking about the relationship between man and the world that ends up characterizing the human being as the one who, distinguishing himself unequivocally from the rest of the animals, «supplies to himself» (*sich-zu-stellt*) the represented, placing the object (the entity) before himself, fixing and controlling it.

More subtly, this interpretation of man is for Heidegger the basis of *Seinsvergessenheit*, the «forgetting (or oblivion) of Being»:

this is the event in which *Sein* itself, completely emptied of its full meaning and subjected to the oppositional subject-object scheme, is *forgotten* and replaced by the domination of the logic of instrumental reason explicated in the mastery and consumption of reality (*das Seiende*), all occurrences and manifestations that are inextricably linked, on the one hand, to the planetary development of technological progress, and on the other, to the unstoppable exploitation of the earth's resources.

Thoroughly questioning the verses of the elegy, Heidegger argues that they expose themselves to a radical error in the interpretation of human nature; an error that, like the entire metaphysical narrative, tacitly leads, through distorted and inessential language, to a resolute estrangement from *Sein*, to that *Seinsvergessenheit* for which *homo metaphysicus*, with his claim to determine all that is real in order to make it the object of analysis and calculation, is clearly responsible.

What one might term Rilkean metaphysics, however, appears to Heidegger as highly original, if paradoxical. If it is true that man is interpreted as an *animal rationale*, it is also true that from the very first lines of the elegy this rational and objectifying nature is given, not as something extraordinary and powerful, but as an irrepressible weakness or a hindrance that does not allow immediate access to the horizon of the Open. Conversely, however, the non-human animal, the one removed from the domain of *ratio*, is redefined beginning with the absence of *Deutung*, which means precisely the absence of conditioning while at the same time possessing the possibility of going far beyond the limits, impediments and human constraints dictated by rationality. Reversing a traditional theoretical framework while remaining within the same metaphysical tradition, for Heidegger Rilke developed a poetic investigation with the aim of hierarchically raising the animal above man, consequently elevating the dimension

of unconsciousness and irrationality above that of consciousness and rationality. In this way, the Heideggerian interpretation identifies in Rilke's elegy more or less evident metaphysical traces that refer to questions and concepts developed by scientific and philosophical speculation in the late nineteenth and early twentieth centuries, from Schopenhauer and Nietzsche to Freudian psychoanalysis, questions that concern in particular interrogating the domain of rationality and observations on the scope and autonomy of unconscious determinants that frequently escape the control of consciousness. The heart of the Heideggerian critique thus touches on the definitions of «man» and «animal» and has to do with the interpretation of human nature and the consequent questioning of the space of rationality as opposed to that of irrationality, by juxtaposing the categories of rationality and conscience with those of irrationality and unconsciousness. According to Heidegger, Rilke generated an «anthropomorphisation of the animal» and at the same time an «animalisation of man», giving rise to a new hierarchy between man and animal. In other words, the poet has reconsidered the classical position, based on the supposed superiority of human nature over animal nature, prudently re-exploring, in the wake of modern biological and philosophical reflections, the space of the living being, arriving however at affirming a new hierarchy, a new tension between animal and man. In this tension, which in fact translates into the opposition between a new "subject" (the free animal) and a new «object» (the imprisoned man), Heidegger still finds the presence of the spirit of metaphysics in Rilke's elegy. By completely overturning the content and meaning of the classical interpretation of man as *animal rationale*, Rilke establishes, according to the philosopher, a bizarre and peculiar oppositional dynamic according to which the animal is placed even above man, becoming in a certain sense more than human. Heidegger accuses the poet of having staged a poetics conditioned by the redefinition of the animal as *Subjekt*, a «subject» that enjoys an exceptional status

in the hierarchy of living beings insofar as it is able to see (*sehen*) the Open, and is therefore peremptorily opposed to everything that concerns the human and its field of action¹⁶. For this reason, free from the pressures and limitations that ceaselessly afflict man's *Welt*, the animal is grasped in the same way as the *Übermensch* (a «super-man»¹⁷), revealing itself naturally more-than-human (compared to the *Untermensch* or sub-human, exemplified by the animal) who is granted the freedom to experience in his immediacy and incorruptibility the vitality of the reality it instinctively inhabits.

4. Concluding reflections: Rilke and Heidegger, points of convergence

There is no doubt that Rilke's *Eighth Elegy* contains a critique of human subjectivity. The reference to the animal-open relationship is fundamental for the poet because it allows him to advance, in poetic language, a reasoning based on the centrality of the dimension of immediacy and, in a certain sense, illogicality. According to this assumption, the full revelation of the Open is precluded by rational or logical thought; hence human logic, made up of constructs, constraints and determinations, is understood as having in itself a substantially limited nature since, in the articulation of its thought, it is never measured against the depth, purity and richness of meanings that define the horizon of the Open. Influenced by the need to determine the things that surround the world, ordering and dividing them, giving them a practical functionality, man is for Rilke dominated by a state of *Wendung* («upheaval») or *Umkehrung* («upset») that does not leave him truly free to act and think the world, generating an irreversible change in his relationship with things.

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Parmenides*, cit., p. 154.

¹⁷ *Ibid.*, p. 161.

In this consists Rilke's critique of the concept of *Deutung*, a critique that reflects the one made a few years later by Heidegger, whose intellectual target – if I may call it that – is called «metaphysics», if this means a complex and well-structured system, strictly speaking hinged on the concept of *Vorstellung*, from which a representative-calculating thought is developing that, through abstract conceptual schemes and precise categorical meshes, fulfils the task of possessing (representing and calculating) the world. Beyond Heidegger's interpretative reading, which appears in the end to be distorted and rather ungenerous towards Rilke's *Eighth Elegy*, relevant points of connection emerge that allow us to relate the thought of the poet and that of the philosopher, even though the two use specific manners of speaking and different strategies of thought.

In both of them, in fact, the question of the Open as a manifestative origin hides the necessity of a critique of instrumental reason and its claim to hold the real in its hands.

Both, after all, rely on a language, a poetic and not strictly scientific one, which cannot be elaborated in the form of logical discourse and which therefore opens up to the revelation of the Open.

What basically emerges, both in Rilke's poetry and in Heidegger's philosophical reflection, is the scope of a thought, no longer conceptual and demonstrative, capable of shedding light on the question about the original experience of the Open, questioning the efficiency and capacity of rationality to fully grasp the primary meaning of things.

By affirming the experience of an inexpressible and unspeakable language in the grammar of logical discourse, Rilke and Heidegger are thus concerned with building a *wesentliche Erwägung* based on

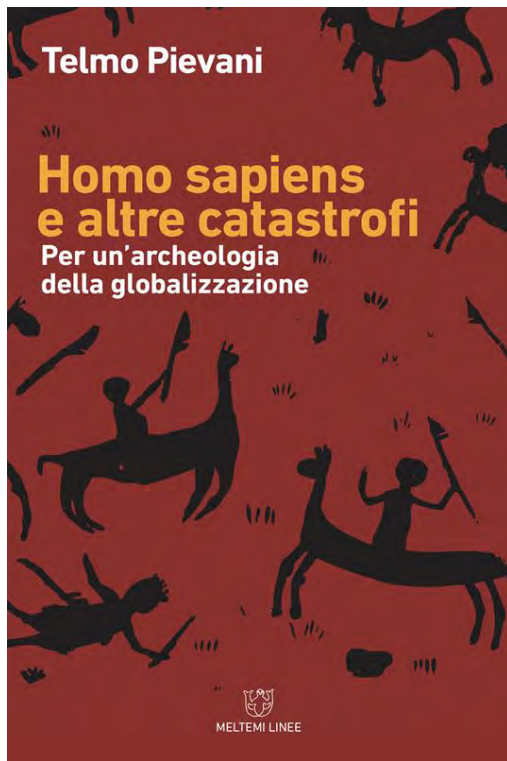
the possibility of naming the Open and inhabiting it from the ground up.

DANILO SERRA ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici presso l'Università degli Studi di Bergamo. Attualmente è cultore della materia presso la Facoltà di Ingegneria e Architettura dell'Università degli Studi di Enna Kore
daniло.serra@unibg.it

S&F_n. 26_2021

RECENSIONI & REPORTS

Telmo Pievani
Homo sapiens e altre catastrofi.
Per un'archeologia della globalizzazione
 Meltemi, Roma 2018, pp. 354, € 22



«La storia di come un mammifero di grossa taglia strettamente imparentato con gli scimpanzé si sia staccato dalla sua famiglia di ominidi e abbia colonizzato l'intero pianeta, spingendosi fino ai confini del sistema solare con le sue sonde, è difficile da raccontare. Le prove documentarie sono ancora allo stato di indizi. Eppure, da tanti indizi un'immagine sfuocata comincia a emergere. Ed è un'immagine molto diversa da quella che avevamo sperato, immaginato e sognato guidati

dall'ambizione di essere una specie in qualche modo privilegiata» (p. 22).

L'anno è il duemiladue, un giovane e promettente studioso, fresco di dottorato, dà alle stampe per l'editore romano Meltemi il suo primo saggio scientifico. Sedici anni dopo, *Homo sapiens e altre catastrofi* torna in libreria con un'edizione completamente rivista e aggiornata. Non è solo un modo per riportare sugli scaffali l'opera giovanile di uno scienziato e filosofo che si è nel frattempo affermato a livello internazionale. È un'operazione figlia di una precisa esigenza scientifica, dettata dalla natura stessa del sapere paleoantropologico. *L'immagine del [nostro] passato*, ebbe a dire il grande archeologo britannico Colin Renfrew, *l'abbiamo costruita noi stessi. Ed è un'immagine che cambia continuamente*. Nei sedici anni che separano le due edizioni

dell'opera, tante cose sono cambiate, e molte informazioni e prospettive prima oscure si sono rivelate. Quel che è cambiata più di tutto, però, è la consapevolezza, ormai onnipresente nel dibattito pubblico, di dover ripensare con urgenza il rapporto tra gli *animali sapienti* e il loro ambiente. Telmo Pievani rimette mano alla sua opera prima per fornirci una storia dell'evoluzione umana al passo con le più recenti scoperte scientifiche, ma anche per parlare ai *sapiens* dell'Antropocene, per accompagnarli per mano, con un linguaggio preciso e tecnico eppur estremamente accattivante, alla scoperta della storia evolutiva di una giovane specie africana che ha lentamente raggiunto tutti gli angoli del pianeta, nella convinzione che esplorare il tempo profondo dell'evoluzione possa strutturarsi come un'operazione sul presente, per intervenire e tentare di indirizzarlo. Si tratterà, innanzitutto, di ripensare e decostruire *una metafora di successo*, un paradigma evolucionistico capace di dominare la ricerca novecentesca e dai risvolti sempre più problematici, nel ricorso ad altre metafore, altri possibili racconti dell'umano. È un lavoro da epistemologi (p. 23), dichiara l'autore, da studiosi del sapere e delle sue trasformazioni. E lo è senz'altro, ma ci piace pensarla anche in altro modo, come il riprodursi di un'ancestrale pratica di fabulazione: porre domande sull'uomo, raccontare una storia per rispondervi.

«Una gran bella storia, bella come una di quelle canzoni popolari che si cantavano una volta davanti al fuoco» (p. 33). È così, d'altronde, che Telmo Pievani definisce la storia dell'evoluzione umana nelle prime pagine di un'opera nella quale si alternano prosa narrativa e prosa scientifica. Se siamo abituati, in accordo con un certo senso comune, a pensare agli scienziati come figure austere in camice bianco, disincarnati esecutori di esperimenti e calcoli, baconiani compilatori di tavole, non è questo il caso, si premura di sottolineare l'autore. «La scienza, avventura squisitamente umana inventata dai *sapiens*, si alimenta di miti, abitudini mentali e tenaci speranze» (p. 23). E la scienza paleoantropologica, sapere

sintetico della tradizione delle scienze biologiche e quelle antropologiche, si rivela innanzitutto *una inesauribile fabbrica di racconti* (p. 35), di narrazioni attorno alle quali coagulano tensioni e incertezze, dubbi e assillanti questioni sulla storia, e dunque l'identità, dell'animale che siamo. Charles Darwin, e quel celeberrimo viaggio oceanico a bordo del brigantino *Beagle* – benedetto da taluni, maledetto da altri – innescò la miccia da cui tutto ebbe inizio. Prende le mosse da qui, il racconto dell'evoluzione umana di Telmo Pievani. Una concisa, densa e fondamentale storia del sapere paleoantropologico apre *Homo sapiens e altre catastrofi*, per introdurre al dibattito scientifico il lettore e per chiarire la natura degli studi sull'antichità profonda dell'uomo, ma anche per posizionarsi con forza rispetto a un dispositivo narrativo che merita di essere esposto e compreso a fondo, prima di essere rigettato. È infatti convinzione di Pievani che sin dalla «pubblicazione dell'opera di Darwin fosse entrata in azione una modalità influente di vedere il cambiamento come una progressione lineare» (p. 38). È quella che, con un'espressione estremamente efficace, l'autore definisce *La gabbia epistemologica del progresso* (p. 35). Il modello che la descrive, rafforzatosi nel corso del Novecento in seno a quella grandiosa impresa scientifica che è stata la Sintesi Moderna, campeggia ancora oggi sui libri scolastici meno aggiornati, e abita in pianta stabile il nostro immaginario collettivo. Il grande biologo Stephen J. Gould la definì *The March of the Progress*. Non è difficile evocarla: è sempre davanti ai nostri occhi la gagliarda processione di ominini, disposti in fila ordinata, un corteo aperto da una scimmiesca creatura che si regge goffamente su due zampe e che in un crescendo qualitativo prepara e celebra la comparsa dell'animale sapiente, il culmine del glorioso cammino, il gioiello di una storia eccezionale, l'autore dell'illustrazione. Questo modello, si premura di dimostrare lungo tutto l'arco narrativo dell'opera Pievani, non regge più, non riesce a rendere ragione delle anomalie che lo

affliggono, non riesce a spiegarci troppe cose alle quali cerchiamo risposte. La storia dell'evoluzione umana, oggi lo possiamo dire con forza, non è una vicenda che ha per protagonista una specie ominina per ogni livello temporale, come sosteneva il grande genetista Theodosius Dobzhansky (p. 32), né una marcia a tappe forzate nella quale le «tre direttrici fondamentali della nostra evoluzione – discesa dagli alberi e bipedismo, encefalizzazione e sviluppo tecnologico – sono andate in parallelo, proprio come una marcia trionfale di progresso» (p. 54). Prima di liquidarla però, è importante coglierne la dimensione metaforica, nella convinzione che *Le metafore* adoperate dagli autori possano rivelarsi «messaggere silenziose dei presupposti impliciti che sottendono le teorie scientifiche» (p. 35). Il modello lineare e progressionista non ha infatti solo tentato di spiegare l'evoluzione umana. La *marcia del progresso* è stata il fondamento di una narrazione imperniata sulla celebrazione di un'epopea di emancipazione, capace di strappare lentamente ma inesorabilmente l'uomo dalla condizione bruta, «dalla sua dimensione naturale, ma indegna di mammifero» (p. 34); una storia da sempre necessariamente orientata verso «il raggiungimento di un sommo vertice evolutivo: la comparsa dell'intelligenza» (p. 42). E questo dispositivo si è rivelato tanto più efficace quanto la sua linearità e progressività poggiano su un *collaudato e rassicurante stile di pensiero*, la convinzione incrollabile che nella nostra storia evolutiva vi sia stata all'opera *una ragione stringente, una necessità evolutiva, un ineluttabile destino* (p. 43). La gabbia epistemologica del progresso dunque, ha cullato la convinzione dell'*animale autoproclamatosi sapiente* di poter fondare la sua pretesa di eccezionalità (così problematica, quando si fa strumento di distruzione planetaria degli ecosistemi) su una storia trionfale e forte, nella quale tutto e tutti erano in movimento per preparare la sua comparsa. Si rende necessaria una rivoluzione storiografica, un'inversione narrativa che sappia da un lato rendere conto in maniera più adeguata dei dati scientifici, e che possa

dall'altro costituirsi fondamento di un nuovo modo di pensare la nostra storia, e dunque la nostra identità: questo il proposito che muove Telmo Pievani in *Homo sapiens e altre catastrofi*. Il paradigma evoluzionistico entro il quale lavora Pievani si articola a partire dall'opera dei suoi grandi maestri, Niles Eldredge e Stephen J. Gould. La teoria degli equilibri punteggiati, pubblicata dai due studiosi statunitensi nel 1971 e capace di innovare la teoria dell'evoluzione per selezione naturale nella critica al modello lineare è, infatti, come avrebbe sottolineato Gould nel titolo del suo celeberrimo *The Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History* (1989), innanzitutto una riflessione sulla natura della storia. La storia dell'evoluzione umana, nell'opera di Pievani, non è più un corso omogeneo di eventi in progressione, e le creature nostre antenate, su tutte le affascinanti australopithecine alle quali l'autore dedica pagine preziose, non vengono rappresentate come freneticamente in cammino verso un'umanità altra e più perfetta (p. 87). Al contrario, la nostra è storia di lunghi e duraturi equilibri, di stabilità durate interminabili milioni di anni, interrotte poi da scossoni, da punti attorno ai quali si addensano grandi trasformazioni evolutive. Sempre a Stephen Jay Gould, e alla paleontologa Elizabeth Vrba, dobbiamo un'altra colonna dell'impalcatura teorica di *Homo sapiens e altre catastrofi*. Ci riferiamo al concetto biologico di *exaptation*, capace, nell'osservazione della non coincidenza tra l'origine storica e l'utilità attuale delle strutture biologiche (p. 76), di liberare definitivamente la teoria dell'evoluzione per selezione naturale da qualsiasi afflato finalistico e la nostra storia evolutiva da qualsivoglia retrogusto teleologico. Ne emerge un'immagine dell'evoluzione che si fa processo intrinsecamente contingente, il frutto dell'opera di un *bricoleur* più che di un ingegnere, per usare un'espressione del premio Nobel François Jacob che l'autore fa sua. Il modello che la descrive, dunque, non è più quello scalare classico, così sospettosamente speciale, sottolinea Pievani,

rispetto ai modelli che descrivono la storia evolutiva di altri mammiferi (p. 45). È un modello ad “albero cespuglioso”, ricco di ramificazioni, privo di un tronco principale, capace di restituirci l’immagine di una vicenda sorprendente di convinvenze tra le umanità molteplici che costituiscono il nostro passato e di cui *Homo sapiens* rappresenta il più giovane e periferico ramoscello.

Questo racconto dell’evoluzione umana può dunque costituirsi fondamento per accogliere una nuova immagine dell’animale sapiente, la creatura che Telmo Pievani definisce *catastrofica* e *creativa*. *Homo sapiens*, scimmia bambina, *neotenica* e dunque fortemente *exattiva*, si rivela innanzitutto figlio delle catastrofi, di un istmo, quello panamense, che si chiude, e getta il pianeta nell’era delle glaciazioni e dell’instabilità climatica, producendo in Africa le condizioni ecologiche per la comparsa del genere Homo. Catastrofico perché *figlio dell’età dei ghiacci* (p. 107) dunque, ma anche perché, dopo poco più di due milioni di anni dalla comparsa dei primi *Homo habilis* e *Homo rudolphensis*, i discendenti *sapiens* di quelle creature si faranno essi stessi artefici di catastrofi. Le estinzioni della megafauna australiana e americana sono la firma dell’umanità incipiente, le prime pennellate di una creatura intrinsecamente ambigua: creatrice e distruttrice (p. 212). E creativo, *Homo sapiens*, lo è certamente. Lo è da lunghissimo tempo, ma si è consacrato tale a partire da quella misteriosa transizione che il paleoantropologo Ian Tattersall ha definito *The Great Leap Forward*, il *grande balzo in avanti* (p. 261) che, sintetizza Pievani, ci ha fornito il *pacchetto della modernità tutto compreso* (p. 264). Straordinaria diversificazione culturale, sepolture rituali, una più complessa e larga organizzazione sociale, il fiorire di rappresentazioni simboliche e artistiche sono i frutti di quel momento così cruciale che Pievani osserva nel confronto con il nostro *alter ego* evoluzionistico per eccellenza, il cugino *Homo neanderthalensis*, il cui studio, forse più di ogni altro, ci ha permesso di ripensare con forza il modo in cui disponiamo di quegli

attributi attraverso i quali definiamo il nostro essere umani (pp. 225-258). In conclusione, *Homo sapiens e altre catastrofi* è il radicale tentativo di costruire per il lettore una storia dell'evoluzione umana innovativa e volutamente perturbante, che metta in discussione e decostruisca convinzioni radicate, che possa permettere ai *sapiens* dell'Antropocene di affrontare il proprio tempo – che li chiama a scelte radicali – con una mappa più precisa del proprio passato. Siamo a un punto di svolta, un momento critico nella nostra storia, e il racconto dell'evoluzione umana di Telmo Pievani ci invita, con forza e chiarezza, a gettare uno sguardo diverso al nostro passato, a riscoprirlo storia contingente di animale creativo e catastrofico, una storia che forse, in ultima analisi, può fornirci un appiglio per tenerci aggrappati alla vita, per ripensarci fragili e agire di conseguenza.

ETTORE MAIORANA

Blaise Pascal
Opere complete. Prima traduzione italiana
a cura di Maria Vita Romeo, testi francesi e latini a fronte
Bompiani, Milano 2020, pp. 3133, € 70

BLAISE PASCAL
OPERE COMPLETE
PRIMA TRADUZIONE ITALIANA

A cura di Maria Vita Romeo

Testi francesi e latini a fronte



 BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Senza dubbio, numerose sono in Italia le traduzioni delle *Lettere provinciali* e soprattutto dei *Pensieri* di Blaise Pascal. Nessuno però aveva sinora “osato” proporre in italiano tutte le opere di Pascal che, grazie alla scrupolosa e rigorosa cura di Maria Vita Romeo, la Bompiani ha recentemente pubblicato nella prestigiosa collana «Il pensiero occidentale» fondata da Giovanni Reale. Si tratta di un volume monumentale, dotato di un apparato critico di

alto livello, frutto di anni di lavoro certosino e appassionato. D'altronde, non è da trascurare il fatto che Maria Vita Romeo sia stata l'unica allieva italiana dello scomparso Jean Mesnard, accademico di Francia e fondatore della più prestigiosa scuola di pascalisti dei nostri tempi.

Certamente è un merito grandissimo quello di mettere a disposizione degli studiosi un prezioso strumento di lavoro qual è questo volume, che raccoglie e ordina tutte le opere pascaliane (sia francesi sia latine) tradotte in italiano. Ma bisogna dire che Maria Vita Romeo, la quale da anni dirige il «Centro Studi su Pascal e il Seicento», non è nuova a questo tipo di operazioni culturali tese a far conoscere in Italia autori del calibro di Jean Mesnard (*Sui Pensieri di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2011), di Philippe Sellier (*Pascal e Port-Royal*, Morcelliana, Brescia 2013), di Jean Laporte, (*Il razionalismo di Descartes*, Morcelliana, Brescia 2016) e di Ferdinand

Alquié (*La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019). Adesso, con questo volume che recupera l'unità della personalità e dell'opera di Pascal, è finalmente possibile per gli studiosi italiani riaccostarsi in modo più equilibrato a un illustre pensatore del *Grand Siècle*, moderno scienziato, fervente cristiano e profondo conoscitore dell'animo umano.

Discutere di Blaise Pascal è un'impresa difficile, data la grandezza della sua opera. Si può tentare un avvicinamento solo a partire dal dialogo personale col suo pensiero, mediante il quale ci ha mostrato la strada per una comprensione attuale del mistero del reale. Se di "grandezza" si parla, lo si fa chiaramente non tanto per la mole (pur grande) dei suoi scritti, quanto per la portata e la vastità degli ambiti che incontra. Dalle discipline scientifiche alla teologia, quindi alla filosofia, Pascal si è dimostrato un autentico cercatore, un uomo che non tentava semplicemente di produrre schemi di comprensione, ma di abitare la grandezza del creato e del suo Artefice, cogliendone il significato contraddistinto da un ampio margine di eccedenza. Così si esprime in un frammento: «Incredibile che Dio si unisca a noi. Questa considerazione nasce solo dalla visione della nostra bassezza, ma se in voi è proprio sincera, seguitemela fino in fondo come me e riconoscerete che siamo così in basso da risultare incapaci di sapere, con le nostre forze, se la sua misericordia possa renderci capaci di lui» (p. 2367). La visione, dunque, suggerisce la grandezza del suo stesso oggetto, Dio, e la miseria dell'uomo che può tentare di cogliere il senso del suo esserci, non tentando una scalata, ma adoperandosi per discendere umilmente nella bassezza del proprio edificio spirituale. In questa prospettiva anche le scienze, nell'itinerario pascaliano, sono un tentativo di cogliere la realtà che si mostra nei fenomeni temporali in modo attento e metodologicamente ordinato, ma aperto all'unità dell'uomo con sé stesso e con Dio. Se possiamo dire qualcosa riguardo all'autore mistico, possiamo farlo solo a

partire dal grande scienziato che fu, e viceversa; lo testimoniano le opere. Pascal si occupò di Teologia senza smettere di essere un fisico, fu matematico senza smettere di essere un filosofo. Tra gli *Scritti sul Triangolo aritmetico* del 1653-54 e gli *Scritti sulla Grazia* del 1655-56 passò pochissimo tempo. Ciò può essere assunto, come per altri testi, ad esempio della particolare continuità che i diversi saperi costituivano per l'unico uomo Pascal. La ricerca della curatrice e la raccolta delle *Opere Complete* tendono a sottolineare proprio quest'unità.

Le trattazioni scientifiche di Pascal costituivano all'epoca una rivoluzione; si pensi, ad esempio, agli *Scritti sul vuoto*: mentre i più pensavano che la natura fuggiva il vuoto con orrore (*horror vacui*), l'autore si dedicò a una serie di esperimenti rigorosi, come quello sulla siringa, i cui aspetti elementari oggi fanno parte del senso comune e i cui risultati testimoniavano il contrario rispetto all'opinione diffusa di allora: «In seguito, riflettendo dentro di me sulle conseguenze di questi esperimenti, fui rafforzato nell'idea in cui ero sempre stato: che il vuoto non era una cosa impossibile nella natura [...]. Ciò che mi portava necessariamente a quest'idea era lo scarso fondamento che trovavo nella massima così accettata» (p. 615). *Le peu de fondement* è ciò che lo scienziato non può in alcun modo accettare; la massima assunta dogmaticamente non può essere un punto d'arrivo, quanto l'intervallo al cui estremo è possibile operare un cambio di rotta. Per farlo, c'è bisogno di un'accurata analisi dei dati e di un certo rigore nella catalogazione delle relazioni tra gli stessi. Pascal si servì di esperimenti precisi, la cui ripetibilità costituiva una base solida, e della chiarezza espositiva di tali processi nei testi che scriveva. Oggi quegli esperimenti, conclusioni comprese, sono superati, ma rimangono un imprescindibile tassello nella composizione del quadro articolato e complesso del reale scientificamente indagabile. Un esempio di ciò sono gli *Scritti sulla cicloide*: essi rappresentano una pietra miliare nello sviluppo

del calcolo integrale. È vero che Pascal non giunge alla formulazione dell'algoritmo che permetterà agli studiosi successivi di verificare con precisione la superficie sottesa dalle curve in intervalli dati, ma il suo studio, di natura prevalentemente geometrica, su questa particolare curva costituisce il fondamento per la formalizzazione matematica della stessa. Se della cicloide ordinaria oggi possiamo dire che soddisfa una particolare equazione differenziale (nei punti ove possibile differenziare), ciò è pensabile anche grazie al contributo di questo genio così eclettico nello spaziare agevolmente tra discipline diverse.

Come un unico cuore pulsante mette in funzione la vita delle diverse parti del corpo, così l'unità dell'uomo e del reale in rapporto a Dio erano per l'autore saldate in modo compaginale e indissolubile. Se l'uomo che pensa è uno e non è diviso, non si può pensare di sconvolgere tale equilibrio con gli schemi asfittici di una conoscenza che procede per compartimenti stagni.

Questa impostazione della "questione uomo" è chiaramente mutuata da sant'Agostino, dal suo itinerario di ricerca della verità che abita nella persona. Partendo da ciò, anche il tempo della storia continua a ricapitolarsi attorno al nucleo vitale della Grazia, che tange la miseria dell'umanità, identificandosi con essa, pur rimanendo distinta. Per Pascal la fede nel Cristo rappresenta l'essenziale, un "Punto Omega" (prendendo in prestito un'espressione di Teilhard de Chardin) a partire dal quale è possibile cogliere la stessa concretezza del cosmo. La visione della salvezza messianica, presente nelle opere di Pascal, è legata fortemente alla confessione religiosa (da qui, ad esempio, i frammenti correlati all'apologia del cristianesimo), ma assume carattere universale nel senso che interpella l'uomo contemporaneo e lo introduce alla domanda sul senso dell'esserci, quindi sull'eventuale direzione morale da seguire. La domanda, dalla filosofia greca ai nostri giorni, è il cominciamento del filosofare; e da essa non si può prescindere in qualsiasi tipo di ricerca. Egli dunque sembra offrire, nella

prospettiva dell'opposizione anelito (domanda) - risposta (Grazia), la possibilità di trovare la tranquillità e il riposo dello Spirito, senza estinguere il suo fuoco che genera stupore a partire dalla caratteristica che le è propria, la libertà: «Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito» (Gv 3, 8). Già Romano Guardini, nel suo celebre testo su Pascal, aveva evidenziato e tratto dalle sue opere quest'aspetto duale e dinamico del concreto vivente, che non si risolve semplicemente in un superamento, ma mantiene intatta la tensione e la significatività del tempo del credente che abita la storia. Quest'ingresso della Rivelazione nella storia non è strettamente determinabile logicamente; forse anche per questo le letture di Pascal, in passato, sono state quanto mai controverse e spesso incomplete. Si è cercato, infatti, di inserirlo nel solco di una tendenza, ma senza successo. Fu un uomo religioso e, allo stesso tempo, un genio delle scienze empiriche; un buon cristiano e un filosofo lungimirante. In quale ambito potremmo collocarlo? Come ogni grande personaggio della ricerca, appartiene a tutti e non si identifica pienamente con nessuno. Ma se vogliamo accostarci a lui, dicevamo in apertura, bisogna accettare l'irriducibilità del suo pensiero e porsi in atteggiamento di dialogo. Questo poi si realizza nello scambio di elementi tra epoche diverse - la sua e la nostra - tra le quali è possibile scorgere una certa continuità, pur senza eliminarne le differenze. L'esperienza dell'autore si rivolge oggi all'uomo contemporaneo, a partire dalla risoluzione della questione temporale nella venuta del Cristo. Con l'aiuto del pensiero filosofico e il percorso tracciato dall'esperienza credente, risulta accessibile l'esperienza di questo compimento del tempo. Nel *Memoriale*, infatti, Pascal racconta l'irruzione dell'evento messianico nelle trame del presente, del suo presente. La persona del Figlio di Dio diventa spartiacque che separa, in termini di scelte, la volontà umana dalla volontà divina. Quest'ultima determina il tempo dell'uomo e lo compie non nel senso

dell'annullamento, ma della scoperta del mistero universale sotteso al susseguirsi degli istanti. A partire da ciò è possibile ritornare all'unico evento salvifico, pur partendo da tempi diversi. In tal senso il tempo cristiano non è primariamente lineare, ma costituito da un insieme di punti rivolti, per così dire, all'indietro, all'unico evento della salvezza. Solo se ci si allontana o ci si scorda di "mettere a fuoco", è possibile intravedere una semplice linea orientata. Basandoci su alcune intuizioni teologiche contemporanee, diremmo che la speranza cristiana si fonda non soltanto su Dio (verso il quale tendere), ma include anche un ricordo (memoriale) della sua fedeltà nella storia. Un memoriale non è un semplice ricordo, ma, come ci rende avvertiti l'uso cultuale del termine ebraico (זְכוּרִין), esso determina un punto di convergenza tra passato e presente. Forse anche per questo Pascal teneva il ricordo di quell'istante cucito alla giacca.

La sua filosofia era di ampio respiro perché fondamentalmente libera, non chiusa su sé stessa, non autoreferenziale. La sua celebre espressione sul ridere della filosofia può essere letta in tal senso e, senza negarne in alcun modo l'importanza, restituisce l'ottima disciplina della ragione all'umiltà della ricerca autentica. Questo e molto altro si trova nell'opera completa che Maria Vita Romeo ha consegnato alla ricerca italiana ed europea, come strumento base per chiunque voglia accostarsi a Pascal e porsi in dialogo col suo pensiero.

FRANCESCO PIO LEONARDI

Étienne Klein

Filosofisica

a cura di A. Migliori

Carocci, Roma 2020, pp. 169, € 13,30



Ciò che definiamo *scienza* è storicamente e ontologicamente «figlia della filosofia» (p. 19). Anche per questo «la fisica e la metafisica hanno sempre avuto dei legami, espliciti o nascosti» (p. 22) e sempre li avranno, dato che seppur affrontati oggi in modi che appaiono molto lontani tra di loro – il formalismo matematico da una parte e la teoresi dall'altra – i temi che le costituiscono sono gli stessi: la realtà, la possibilità di conoscerla (epistemologia), il tempo, lo spazio,

la causalità, il nulla, la materia.

Uno dei maggiori elementi di continuità/identità tra la metafisica e la fisica è la comune radice platonica, generatasi con il metodo e la visione galileiani ma diventata pervasiva e quasi escludente nella fisica del XX e del XXI secolo: «Il reale immediato è ammesso e capito solo nella misura in cui lo si può considerare come espressione di un secondo reale, nella cui natura – più profonda, più segreta – si cela la chiave per spiegare il primo. Attraverso un gioco di corrispondenze tra il visibile e l'invisibile, tra il concreto e l'astratto, la presenza delle cose viene rimpiazzata dalla sua rappresentazione concettuale, che generalmente è di natura matematica» (p. 114).

Anche da questo elemento matematico si origina uno dei maggiori ostacoli alla comprensione dell'ontologia del tempo: la sua spazializzazione diventata quasi impercettibile, tanto è pervasiva

sia del linguaggio ordinario sia delle metafore scientifiche: «Senza neanche rendercene conto, nel rappresentare il tempo come una linea di punti simili a quelli dello spazio ne trasponiamo (o forse ne contraddiciamo?) la natura intrinseca» (p. 48). Il tempo è anche numero del movimento, è anche radice dello spazio ma una sua matematizzazione e spazializzazione integrali producono radicali incomprensioni, tra le quali la riconduzione del tempo a una semplice espressione della mente umana. Al versante psicologico di tale soggettivismo temporale si aggiunge quindi quello matematico e il risultato è l'esclusione del tempo dalla materia. Un esito non soltanto assurdo ma anche – ancora una volta e stancamente – antropocentrico, clamorosamente antropocentrico.

Infatti, «gli scienziati sono riusciti a stabilire che l'età dell'universo è pari ad almeno 13,7 miliardi di anni, che la Terra si è formata 4,45 miliardi di anni fa e che l'apparizione dell'uomo risale a 2 o 3 miseri milioni di anni fa. [...] Il genere umano, specie recentissimo, è ben lontano dall'aver vissuto tutto quello che l'universo ha conosciuto o ha attraversato: 2 o 3 milioni di anni su 13,7 miliardi sono pari a un rapporto di 1:6.850 nel primo caso e di 1:4.560 nel secondo...[...] Questo 'paradosso dell'ancestralità' è stato messo in evidenza da molti autori, e a ragion veduta: relegare il tempo *nel soggetto*, infatti, o pretendere che la realtà del tempo sia puramente soggettiva, non equivale forse a precludersi la spiegazione della comparsa del soggetto *nel tempo*?» (pp. 46-47). La domanda da porre è ancor più decisa: non equivale tutto questo a precludersi la spiegazione del mondo? Esso è infatti costituito da una miriade incalcolabile di enti le cui componenti atomiche e molecolari sono in uno stato di perenne vibrazione, movimento, trasformazione. Sono eventi.

È a partire dalla struttura temporale dell'essere che diventa possibile e intellegibile anche il nulla. Un'approssimazione del nulla (anch'essa naturalmente complessa ed enigmatica) è il vuoto. Una definizione offertane da Gaston Bachelard può indicare la giusta

direzione nella quale guardare: «Il vuoto è come un fattore di annientamento che porta in ogni sostanza il contagio del suo niente» [G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques. Essai de classification* (1933), Vrin, Paris 2016, p. 36]. Un fattore quindi sostanziale e dinamico, dove i due elementi sono inseparabili poiché la sostanzialità-dinamismo dell'essere è costituita dalla sua continua potenzialità di mutamento, cioè di *diventare* ciò che ancora *non* è. Questo non essere è la pienezza del vuoto che rende possibile l'essere. Un'intuizione del matematico e metafisico Pascal è in questo senso molto chiara: «C'è tanta differenza tra il nulla e lo spazio vuoto quanta ve n'è tra lo spazio vuoto e il corpo materiale; [...] dunque lo spazio vuoto occupa il posto medio tra la materia e il nulla» [B. Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, tr. it. a cura di A. Bausola, CDE, Milano 1998, p. 394].

È un'intuizione analoga – pur nelle ovvie differenze – a quella di molti fisici contemporanei, per i quali «il vuoto quantistico costituisce lo stato fondamentale della materia, che ne emerge senza mai recidere il proprio cordone ombelicale» (p. 83). Anche sul tema interamente metafisico dell'essere e del nulla, risulta dunque fecondo il concetto fisico di *campo*, che si rivela del tutto contiguo a quelli di *materia* e, appunto, di *nulla*: «La fisica dei quanti non introduce differenze fondamentali tra uno stato fisico che contiene della materia e uno che ne è privo. Gli oggetti fondamentali della teoria sono dei 'campi quantistici' che si estendono in tutto lo spazio e che possono rappresentare la materia o la radiazione. Invece di parlare dell'elettrone propriamente detto, quindi, la teoria dei quanti invoca un 'campo elettronico' che possiede la proprietà di essere 'sempre presente', nel senso che le equazioni della fisica quantistica non consentono di immaginare una situazione in cui il campo è nullo, totalmente assente. Come immaginare il vuoto, dunque? Non lo possiamo più considerare come ciò che resterebbe se togliessimo il campo poiché il campo non può essere eliminato. Diventa così uno stato

particolare del campo, lo stato 'fondamentale', quello con la minima energia possibile» (pp. 82-83).

La curvatura gnoseologica ed epistemologica della struttura metafisica dell'essere/nulla si esprime anche nelle diverse opzioni che da tale struttura derivano: il realismo e l'idealismo. Al realismo della scienza/filosofia greca e di Einstein si oppone l'idealismo della scienza/filosofia moderna e di Bohr. Per Einstein, infatti, il compito di una teoria fisica consiste nel descrivere la realtà come essa è indipendentemente da qualunque percezione, umana o di altra natura, e di qualsiasi misurazione che ne venga fatta. L'impianto della fisica quantistica è invece basato interamente sulla impossibilità di qualunque sostanzialità del mondo che sia autonoma dai metodi e dagli strumenti che lo indagano.

Bohr «non poteva accettare l'idea che esistesse una realtà oggettiva, indipendente dallo strumento di misura. Secondo lui, una teoria può aspirare a descrivere unicamente i fenomeni che includono nella loro definizione il contesto sperimentale capace di renderli manifesti» (p. 140). Il compito della fisica consisterebbe dunque non nell'indagare la 'natura' ma i modi e le forme dell'indagine umana su di essa.

La prospettiva di Einstein si fondava invece «sulla fede incrollabile nell'esistenza di una realtà indipendente dall'osservatore, il che gli impediva di condividere l'idea di Bohr ripresa dalla cosiddetta 'scuola di Copenaghen': 'Ciò che chiamiamo scienza', scriveva, 'ha come unico scopo quello di determinare ciò che è'» [A. Einstein, *Lettera a Maurice Solovine* del 1.1.1951, qui a p. 146].

La fisica contemporanea si mostra in questo modo una profonda e compiuta metafisica di natura matematizzante, al cui interno vige un grumo di contraddizioni che incessantemente la interrogano e la spingono verso nuove domande e rinnovate risposte. Questo nucleo è la temporalità, negata per lo più nelle dichiarazioni esplicite ma ben presente nei nuclei concettuali e logici della fisica. La teoria

della relatività generale, ad esempio, «afferma che la gravità [...] non è una vera e propria forza ma una manifestazione locale della curvatura dello spaziotempo!» (p. 134). Uno dei risultati della fisica dei quanti è che «la massa di un corpo deriva più dalla danza frenetica delle particelle da cui è composto che dalla loro massa propria» (p. 121), deriva quindi dal moto, deriva dal divenire che sta al cuore della materia, che è la materia.

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

Alberto Giovanni Biuso
Animalia

Villaggio Maori Edizioni, Catania 2020, pp. 182, € 16,00

Alberto Giovanni Biuso

Animalia



L'articolazione del rapporto umano-animale, all'interno della tradizione filosofica occidentale, ha coordinate ben precise: il semplice atto di enucleare l'identità dell'umano, "umanizzare" l'umano, se si vuole, esclude da tale sfera tutto ciò che umano non è, creando un solco irrimediabile tra umano e non umano e costruendo anche ad arte la categoria di animale, come opposta, separata e (generalmente) negativamente connotata. L'umano, in altre parole, può costruire la sua identità solo distinguendosi nettamente dall'animalità, e conseguentemente rifiutandola; può cioè dirsi umano in quanto *diverso* dagli animali. L'animale diventa così orizzonte del "negativo", specchio oscuro che riflette l'identità umana stessa nella sua versione più distorta, mostruosa o bestiale: l'animale è ciò che l'umano non dovrebbe mai essere o diventare, è la proiezione di paure, bisogni o desideri non ammessi nella sfera umana. L'animalità, così definita, diventa una categoria diametralmente opposta a quella di umano: l'umano e l'animale sono i due poli del vivente, l'uno libero, dotato di linguaggio e statuto morale, l'altro incatenato alle ferree leggi meccaniche della necessità, muto e deterministicamente imbrigliato in un'esistenza guidata unicamente da istinti e pulsioni. La coppia concettuale *humanitas/animalitas*, coppia costruita come una vera e propria antinomia, rappresenta uno degli elementi fondanti della narrazione

umanistica occidentale: tra i due poli esiste anche una specifica tensione separativa di tipo valoriale, che rende l'umano superiore proprio perché si è affrancato dallo stato di natura (proprio degli animali, che ne sono ancora immersi perché impossibilitati a disancorarsene) grazie allo scarto culturale. L'umano corre sempre il rischio di ripiombare nell'animalità, di tornare a comportarsi cioè come una bestia: l'apparato morale, e, più generalmente, la cornice culturale di cui esso si dota, servirebbero proprio a scongiurare tale possibilità, sempre concreta. Lo scarto ontologico con gli animali è dunque davvero insanabile: differenti per essenza, e qualitativamente inferiori, gli animali possono essere semplicemente utilizzabili dall'umano per i suoi scopi, assoggettati, sfruttati e macellati senza pietà, dunque, dal momento che non esiste spazio per principi etici che possano riguardarli. Lo "scandalo" del darwinismo è tale proprio perché mette brutalmente a nudo che tale diversità sia una costruzione senza alcun fondamento scientifico: non solo la separazione tra umani e animali è artificiosa e arbitraria, quasi immaginaria, ma, addirittura, con Darwin l'umano stesso è un animale tra gli animali, uno specifico sottogruppo di primati tra gli altri, messo in forma dalle medesime leggi evolutive di selezione naturale e lotta per l'esistenza che hanno generato tutte le altre forme di vita, dai batteri agli insetti, dai rettili agli uccelli, dai pesci ai mammiferi. L'animale umano, dunque, non si differenzia dagli altri animali non umani per alcuna essenza particolare, e la sua unicità è costruita, semplicemente, a partire da una tendenza narcisistica; un'illusione prospettica che permetterebbe di auto-posizionarsi su un piano di superiorità assoluta sulla totalità degli esseri viventi che abitano il pianeta. Questo dispositivo prende il nome di antropocentrismo: la convinzione che all'umano e solo all'umano spetti una posizione di rilievo all'interno del vivente tutto. L'errore, secondo le recenti analisi filosofiche, starebbe innanzitutto nel non riconoscere tale dispositivo in atto come ciò che effettivamente è,

e cioè una costruzione arbitraria, e tutto sommato eccessivamente consolatoria, in grado di curvare ogni asserzione, anche scientifica; in secondo luogo, tale paradigma impedisce, di fatto, qualunque accesso a interpretazioni coniugative con l'alterità animale, nascondendo anche, colpevolmente, la relazione ininterrotta che l'animale umano intrattiene e ha sempre intrattenuto con gli altri animali. Tale costruzione, autoreferenziale e autocelebrativa, rappresenta la ragione della propria singolare superiorità, e ha comportato l'auto-definizione dell'umano come il padrone indiscusso dell'esistente, della natura, del vivente tutto, il frutto più maturo e la vetta più alta dell'evoluzione. I risultati o, se si vuole, i risvolti pratici di tale visione sono ormai sotto gli occhi di tutti: per citarne solo alcuni, la perdita di biodiversità dovuta allo sfruttamento e all'inquinamento di acque e terreno, le oscillazioni climatiche provocate dall'abuso dei combustibili fossili, i danni permanenti provocati a flora e fauna da parte dell'industria agroalimentare, la deforestazione sistematica, l'allevamento intensivo di animali non umani per il consumo umano, l'estinzione, su scala globale, di centinaia di specie causata direttamente da attività umane, devono, almeno in parte, la loro messa in essere alla convinzione, in qualche modo "intuitiva" e senza appello, che l'umano, in quanto creatura *speciale* nell'ambito del vivente, sia *in diritto* di disporre come crede di ogni risorsa naturale, e di ogni forma di vita non umana, per prolungare, facilitare o semplicemente *rallegrare* la propria esistenza. «*Animale* è dunque una parola pensata per il dominio, è un concetto/suono includente ed escludente. Includente tutto ciò che vivendo soffre ma non è umano e che, se ne deduce, può pertanto diventare strumento, sacrificio, cibo, vittima del signore umano. Escludente dal proprio perimetro semantico una sola specie, la nostra. *Animale* è un significante al quale non corrisponde un'accezione biologica ma un significato politico» (p. 125).

Recuperando una visione dell'essere umano nella sua dimensione biologica, al contrario, considerando cioè l'animale umano per quello che è, e cioè un animale tra gli animali, è possibile aprirsi alla costruzione di nuovi orizzonti interpretativi dell'umano sull'umano stesso, di coniare cioè un'antropologia che sia anche un'etologia. È esattamente attorno a questo snodo, tra scienze biologiche e filosofia, che si muove il saggio di Alberto Giovanni Biuso - *Animalia*. Un saggio agevole e di facile consultazione, ricco di spunti e di suggestioni multidisciplinari interne al "problema" dell'animalità in tutte le sue declinazioni particolari. Il progressivo distacco dell'umano dalla sua matrice biologica, tradizionalmente vituperata come scomodo retaggio nella *scala naturae* che culmina con la trasfigurazione degli umani in "angeli" o "dei", viene operato attraverso la sfera culturale: la morale, la tecnica, l'arte o la filosofia, promuovono, in accordo, la negazione delle origini di *Homo sapiens* come primate, come nient'altro che un animale, favorendo di contro una visione in cui l'umano percepisce se stesso come qualcosa di, ormai, completamente separato dalle sue alterità, dal mondo esterno e dalla natura. Questo scenario produrrebbe perciò una divaricazione definitiva tra natura e cultura, polarizzando anche questi due concetti in una relazione antinomica; d'altro canto, l'apposizione di dualismi, e l'articolazione di coppie oppostive è, grossomodo, una delle modalità proprie del procedere delle analisi tipiche della narrazione occidentale. Si tratta però, come Biuso ben argomenta in queste pagine, di una falsa dicotomia, e, nuovamente, di un'illusione: la separazione e la differenza tra "innato" e "appreso", tra geni e ambiente è anch'essa arbitraria. L'umano è invece immerso in una complessa matrice *naturalculturale*, è cioè dipendente da entrambe le dimensioni, che sono un tutt'uno e che forniscono la base della sua esperienza sempre in divenire, e sempre in relazione con l'altro da sé. L'umano è cioè sempre e innanzitutto un animale, per quanto possa sforzarsi di negarlo, attraverso la

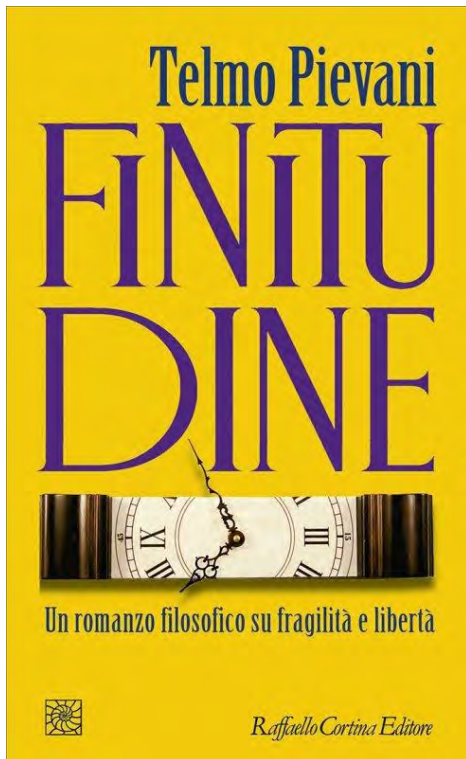
sicumerà delle sue elaborate costruzioni linguistico-concettuali; la sua specifica filogenesi, il suo “allevamento” come essere *materiale* messo in forma dall’evoluzione e sempre imbrigliato nel qui e ora della temporalità e delle relazioni, specie-specifiche ed eterospecifiche, conterrebbe già al suo interno l’urgenza della fondazione di una nuova eto-antropologia. L’abbandono definitivo di una visione eccezionalista dell’umano all’interno del vivente rappresenterebbe una novità, sia per le scienze biologiche sia per le *humanities*, entrambe viziate alla base dal paradigma antropocentrico: strappare all’umano il piedistallo ontologico costruito da sé stesso, e a beneficio solo di se stesso, significa posizionare *Homo sapiens*, finalmente, su un piano di orizzontalità con gli altri animali. Solo in tal modo è possibile prendere atto che, come Biuso rileva, «il pianeta può vivere senza l’umano, l’umano non può vivere senza il pianeta», e che «forse è arrivato il momento per tutte le scienze di andare oltre il paradigma antropocentrico che accomuna creazionismi e tecnofilie, che coniuga religioni e scientismi, per volgersi verso un più ampio paradigma etoantropologico consapevole del limite delle risorse della Terra e della profonda relazione che tutti i suoi abitatori intrattengono tra di loro, come singoli, come società e come specie» (pp. 161-162).

STEFANO PALUMBO

Telmo Pievani

Finitudine. Un romanzo filosofico su fragilità e libertà

Raffaello Cortina, Milano 2020, pp. 280, € 16



Una delle maggiori eredità scientifiche di Stephen Jay Gould è l'importanza che il celebre paleontologo statunitense assegna alla nozione storica di contingenza per la comprensione dell'evoluzione biologica. Tema ricorrente nei suoi saggi per il grande pubblico (pienamente sviluppato, com'è noto, ne *La vita meravigliosa*), la contingenza che intride il processo macroevolutivo comporta che la discendenza con modificazioni delle stirpi dei viventi, proprio come l'intreccio narrativo di un romanzo, si

configuri come «una sequenza imprevedibile di stati antecedenti, in cui ogni mutamento importante in qualsiasi passo della sequenza avrebbe modificato il risultato finale» [Stephen J. Gould, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia* (1989), tr. it. Feltrinelli, Milano 2018⁴, p. 290]. Gould non manca di ravvisare, in tal senso, che «il tema della contingenza, così poco compreso e esplorato dalla scienza, è stato per molto tempo un cardine della letteratura. Notiamo qui una situazione che potrebbe aiutarci a infrangere i falsi confini fra arte e natura, e potrebbe permettere addirittura alla natura di illuminare la scienza» (T. Pievani, *Finitudine*, cit., p. 292).

Dopo aver esaminato, in *Imperfezione. Una storia naturale* [cfr. a tal proposito G. Altadonna, *Naturalmente imperfetti*, in «Vita Pensata», X, 22, 2020, pp. 90-93] le implicazioni filosofiche e scientifiche dell'imperfezione quale cifra migliore per cogliere la vera natura dell'evoluzione darwiniana, nel suo ultimo libro Telmo

Pievani riesce a trarre le più feconde conseguenze, insieme teoretiche ed estetiche, da quest'altro lascito teorico di Gould: la contingenza storica. L'intera cornice narrativa del romanzo filosofico *Finitudine* si fonda, infatti, su una storia controfattuale: cosa sarebbe successo se Albert Camus non fosse morto nell'incidente stradale del 4 gennaio 1960?

Pievani immagina una storia pienamente plausibile: Camus, in convalescenza presso il Centre Hospitalier di Fontainebleau, e Jacques Monod, biologo dell'Istituto Pasteur e suo caro amico che periodicamente gli rende visita, scrivono a quattro mani un libro per interrogarsi sulla possibilità di un'etica laica della conoscenza e dell'esistenza, informata dal materialismo metafisico di Lucrezio quale emerge dai versi del *De rerum natura*, i quali, posti in epigrafe a ogni capitolo, costituiscono il *fil rouge* di questa indagine: «Andiamo a scoprire quanto è lucreziana la scienza di oggi» (T. Pievani, *Finitudine*, cit., p. 31) è una delle chiavi di lettura del testo.

In tal modo, il libro di Pievani si configura come un romanzo dentro un romanzo: in ogni capitolo, alla lettura di Monod delle bozze del loro libro sulla finitudine, segue il dialogo fra i due premi Nobel, in cui essi si confrontano sui temi del testo che stanno scrivendo, sul dramma della Seconda guerra mondiale e della Resistenza da loro vissuta in prima persona, sulle illusioni e la dittatura politica e scientifica imposte dall'Unione sovietica nei Paesi del Patto di Varsavia negli anni più critici della Guerra fredda. Il risultato è un ritratto non convenzionale di due fra i maggiori intellettuali del XX secolo, che ne enfatizza l'umanità, la fragilità, ma anche il coraggio assunto nell'affrontare le pagine più buie della storia del Novecento. I due pensatori collaborano all'insegna della condivisione intellettuale e umana delle loro esperienze di vita, guidati da una curiosità neotetica e da una forte passione civile: «La gratuità unisce la mia filosofia alla tua scienza. Forse per questo stiamo scrivendo insieme», dice Camus a Monod (*ibid.*, 80).

La prospettiva congiunta del filosofo e dello scienziato riesce a sollevare il velo dell'illusoria certezza nella stabilità perenne dell'universo, del sistema solare, della Terra e, in definitiva, della nostra stessa esistenza come specie e come individui. Neanche gli astri, che pure ci appaiono l'ultima «regione di perenne certezza» [G. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo* (1958), a cura di G. Barbieri, Loescher, Torino 1979, p. 197] resistono all'implacabile entropia del tempo e dell'essere. Ammessa questa verità, che il poema di Lucrezio professa da oltre duemila anni e che la scienza contemporanea ha confermato con dati sperimentali, e che purtuttavia facciamo un'enorme fatica ad ammettere, dovremmo dunque soccombere al fatalismo e al nichilismo? Il libro è un tentativo (ottimamente riuscito, a parere di chi scrive) di rispondere a questa domanda.

La finitudine ci sgomenta; è disarmante. «C'è dell'incanto, in questa finitudine di tutte le cose» (T. Pievani, *Finitudine*, cit., p. 20). Un incanto che è «meraviglia», ma nel senso greco di *thauma*, di quello stupore inquietante che Socrate, rivolto a Teeteto, afferma essere il contrassegno della pratica filosofica: «Pare davvero, amico mio, che Teodoro non abbia espresso un giudizio sbagliato sulla tua indole: ciò che provi - la meraviglia - è un sentimento assolutamente tipico del filosofo (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν)» [Platone, *Teeteto o Sulla scienza*, 155d, tr. it. Feltrinelli, Milano 2009⁴, pp. 68-69]. Un sentore, quello che ci coglie di fronte alla finitudine, che fa il paio (e non a caso) con «quel qualcosa di grandioso in questa visione della vita» [C.R. Darwin, *L'origine delle specie* (1872⁶), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 552] che proviamo riflettendo sulla sublime grandezza di un'evoluzione biologica indifferente alle nostre sorti, e dalla quale pure siamo derivati come ramoscello improbabile.

La non necessità della nostra esistenza, che si comprende allorquando si considera adeguatamente «la sequenza di fortunate

contingenze che ci hanno condotto fin qui» (T. Pievani, *Finitudine*, cit., p. 33), una continuità filetica che avrebbe potuto arrestarsi in ogni momento e irreversibilmente, costituisce la *versione aprioristica della finitudine*: «il probabile non realizzarsi di una delle condizioni essenziali per la nostra nascita» (*ibid.*, p. 34). Ma noi umani, irresponsabili nel nostro rapporto con l'ambiente sociale e naturale di cui siamo parte, rappresentiamo un elemento *a posteriori* della finitudine: «una specie che, sconsideratamente, aumenta le già non trascurabili probabilità di scomparire dalla faccia della Terra» (*ibid.*, p. 35). La contingenza, «cioè la dipendenza dalla storia pregressa» (*ibid.*, p. 39) comporta che, a un certo livello di complessità e di specificità, gli eventi e gli enti sono imprevedibili: contro l'antropocentrismo, occorre riconoscere che fra tali accidenti rientra anche *Homo sapiens*, «un evento particolare e imprevedibile dentro una biosfera particolare e imprevedibile» (*ibid.*). Riconoscere che l'universo non è stato apparecchiato per noi costituisce «il messaggio più radicale e sovversivo della scienza: la rottura dell'antica alleanza animistica» (*ibid.*, p. 45). Ammesso di essere ricettivi a tale messaggio, ci sentiamo stranati e stranieri in un universo che non è più *cosmos*, nel quale (come già aveva capito Anassimandro) «si profila una sorta di giustizia distributiva di tutte le cose» (*ibid.*, p. 47).

Noi non siamo in alcun modo necessari all'universo: da questa fiele per la nostra presunzione antropocentrica potremmo trarre un atteggiamento disfattista e arroccarci in escatologie consolatorie. «Oppure possiamo faticosamente imparare che questo colpo al nostro orgoglio non è una vittoria del nichilismo e del pessimismo, ma, al contrario, è un'occasione per apprezzare la nostra libertà, e la nostra conseguente responsabilità morale, in un mondo che non aveva alcun bisogno di noi, e dunque non ci impone come pensare e come agire. La grande catena dell'essere era pur sempre una catena, un ceppo dal quale ora, finalmente, ci emancipiamo» (*ibid.*, p. 48).

Eppure, fin troppo spesso riaffiora la tendenza inveterata ad attribuire alla Natura gran parte delle nostre sorti, mascherando dietro di essa le nostre responsabilità morali. La Natura non è buona o cattiva, semplicemente ci è indifferente. «La natura è una scusa troppo facile per noi umani. Se qualche evento naturale ci colpisce – un uragano, un terremoto o una nuova pandemia come la spagnola del 1918 – possiamo solo prendercela con la sfortuna, il che sarebbe abbastanza improduttivo, oppure chiederci se abbiamo fatto abbastanza per prepararci alla circostanza, in modo da farci trovare pronti la prossima volta» (*ibid.*, p. 55). Lo scarto fra la nostra condizione di enti finiti e l'universo infinito si traduce comunque in un senso di smarrimento profondo, perché siamo consapevoli della nostra finitudine, dell'orrore della morte, del terrore del dolore: «la nostra è l'esperienza finita di esseri senzienti che dentro un universo immenso che non si prende cura di noi. È *finitudine conscia*» (*ibid.*, p. 48). Ne deriva una condizione paradossale: quella di essere «effimeri cercatori di senso» (*ibid.*, p. 52).

La finitudine, dunque, ci spaventa, ci terrorizza, facciamo di tutto per dissimularla: in tal senso, l'illusione di poter sfidare la finitudine con la tecnica (colonizzando altri pianeti, o ibernando i corpi individuali, o trasferendo la coscienza del singolo su un computer, oppure tramite la clonazione) è una riproposizione contemporanea del tradizionale tentativo di rispondere alla paura della morte da parte di quasi tutte le religioni (*ibid.*, pp. 81-104).

Sfidare la finitudine con il progresso è un ideale che si è imposto nella cultura occidentale a partire dal XVIII secolo, che ha raggiunto l'apice nell'Ottocento, ma la cui vanità è stata dimostrata ampiamente dalla storia del Novecento. Il progresso è una dinamica da costruire giorno per giorno e, anche quando si realizza, richiede costi umani, sociali e ambientali non indifferenti. Senza negare i progressi effettivi nelle condizioni

di vita del genere umano rispetto ai nostri antenati, non bisogna dimenticare che il progresso non è mai una tendenza necessaria, né della natura né della storia, ma una sfida aperta e non priva di ambiguità (*ibid.*, pp. 121-148). «L'evoluzione, infatti, non è una legge necessaria. Semmai lo è la conservazione. La prerogativa prima degli esseri viventi non è evolvere, ma cercare di conservarsi» (*ibid.*, p. 139). Una smentita eclatante del mito del progresso e di quello che Monod chiama il «paradigma animistico» («ipotesi secondo cui i fenomeni naturali possono e devono essere interpretati in definitiva nello stesso modo, con le stesse leggi, dell'attività umana soggettiva, cosciente e proiettiva», [J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* (1970), tr. it. Mondadori, Milano 1974, p. 40] proviene dalle catastrofi naturali, le quali «sui tempi lunghi dell'evoluzione sono eventi certi e banali; sui tempi brevi delle nostre generazioni di mortali sono accadimenti spaventosi e memorabili» (T. Pievani, *Finitudine*, cit., p. 160).

Fra tali cataclismi rientrano le pandemie, in occasione delle quali la finitudine umana e l'indifferenza della «Natura» alle sorti di noi bipedi implumi non può essere negata se non a costo di forzare l'intelletto. Eppure, qualora «un flagello sterminasse gli uomini, ma ne salvasse anche solo un piccolo manipolo, un villaggio isolato, da quei pochi la fiaccola si riaccenderebbe e tornerebbe a trasmettersi e a diffondersi. [...] Forse che in quella staffetta si nasconda il segreto per sconfiggere la finitudine?» (*ibid.*, p. 164). Questa sembra una possibilità più plausibile delle altre due per aggirare la finitudine: il contenuto di invarianza, l'informazione codificata nel DNA proprio di ogni specie, e la sua trasmissione fedele di generazione in generazione può forse costituire davvero la cifra dell'immortalità: com'è noto, proprio con l'espressione «replicatore immortale» si conclude *Il gene egoista* di Richard Dawkins [R. Dawkins, *Il gene egoista* (1976), tr. it. Mondadori, Milano 2017, p. 284]. Senonché l'invarianza dell'informazione

genetica non è monolitica, bensì «è perennemente perturbata. Ecco la magnifica ambivalenza del DNA: essere invariante e mutevole allo stesso tempo. Il DNA tiene insieme Platone ed Eraclito» (T. Pievani, *Finitudine*, cit., p. 174). L'invarianza del DNA è infatti soggetta a mutazioni casuali le quali, vagliate dalla selezione naturale, possono rivelarsi dannose all'organismo portatore oppure vantaggiose per la sua *fitness*. Le perturbazioni genetiche sono casuali in senso essenziale: l'effetto funzionale della mutazione è del tutto indifferente alla sua causa (*ibid.*, pp. 176-177). La combinazione esponenziale della *relativa* imperfezione del meccanismo di replicazione da cui derivano le mutazioni, da un lato, e della *relativa* fedeltà dello stesso meccanismo che consente a tali mutazioni, se vantaggiose, di conservarsi e diffondersi nella popolazione, dall'altro, è il paradosso dell'evoluzione per selezione naturale. «Il caso e la necessità, unendosi, danno origine alla possibilità, che è la vera categoria della vita» (*ibid.*, p. 171). Possibilità della comparsa di nuove specie e, in primo luogo, di nuovi individui della medesima specie, fra loro simili ma non identici. Il DNA, dunque, non ci fornisce un argine contro la marea montante dell'angoscia per la finitudine perché ciascuna combinazione genetica, sebbene sia composta delle stesse quattro lettere, dalla mosca al bacillo, alla balena, all'uomo, è unica per ogni individuo, e si dissolve con la morte di questo. La morte individuale è forse la manifestazione più immediata e più dolorosa dell'entropia universale: «è, a tutti gli effetti, una verifica, e una vittoria, del secondo principio della termodinamica. [...] La natura tende allo stato più disordinato possibile. L'invecchiamento è un processo di lenta sconfitta dei sistemi biologici» (*ibid.*, pp. 181-182).

Esiste, allora, un messaggio positivo che si può ricavare dalla finitudine? Nella finzione letteraria di Pievani, Monod e Camus propongono una risposta affermativa a tale quesito: occorre instaurare, sulla consapevolezza dei limiti temporali, biologici e

ontologici dell'umano, una libertà autentica che metta l'uomo in condizione di affrontare con coscienza e senza fatalismo il futuro di cui egli è, almeno in parte, responsabile (*ibid.*, pp. 239-263). «L'amara verità della finitudine di tutte le cose ci restituisce allora libertà, la tragica libertà di chi non crede più nei migliori mondi possibili, ma nemmeno si lascia intrappolare nel nichilismo più angoscioso. Una libertà in bilico tra la certezza di morire e la passione di vivere» (*ibid.*, p. 58). Bisogna dunque «assumere la finitudine, accettarla, smettere di tradirla invano, e tuttavia affrontarla a viso aperto in piena libertà. La consapevolezza della finitudine ci rende umani» (*ibid.*, p. 241). Il punto d'arrivo di questo itinerario teoretico, al contempo punto di partenza di un cammino etico, è perciò *l'etica della conoscenza*. Infatti, «etica e conoscenza sono legate, benché radicalmente distinte. Sono associate nel discorso e nell'azione, che si basano tanto sulla conoscenza quanto sui valori. Non solo: la definizione stessa della conoscenza vera si fonda, in ultima analisi, su un postulato di ordine etico, su una rivolta contro i sistemi tradizionali, su una scelta che stabilisce la norma oggettiva della conoscenza» (*ibid.*, p. 243). Se il paradigma animistico garantisce sicurezza e consolazione (a costo però di limitare la libertà in nome di una Natura o di un Cosmo che decide per noi il nostro destino), d'altra parte l'etica della conoscenza, se ci rende consapevoli della nostra fragilità ontologica, ci avverte tuttavia del ventaglio quasi infinito delle possibilità entro cui possiamo e dobbiamo scegliere, in quell'intervallo fra la nascita e la morte che chiamiamo vita. «Ci siamo, potevamo non esserci, siamo capitati: questo è tutto, questo è meraviglioso» (*ibid.*, p. 252). La nostra vita è meravigliosa perché si colloca, niente affatto scontata, stretta fra l'abisso del passato e l'incognita del futuro. Un futuro che almeno in parte dipende da noi, e un passato che avrebbe potuto prendere direzioni molto diverse da quella effettivamente realizzatisi, inclusa l'interruzione irreversibile della

continuità: «Noi siamo stati migliaia e migliaia di volte così vicini (metti il pollice a un millimetro circa di distanza dall'indice) a essere cancellati in conseguenza dell'avviarsi della storia lungo una direzione diversa non meno ragionevole di quella che ha scelto. [...] È davvero una vita meravigliosa» [S.J. Gould, *La vita meravigliosa*, cit., p. 297].

«La finitudine è il fondamento della nostra comunità di destino» [T. Pievani, *Finitudine*, cit., p. 252; su tale nozione cfr. anche E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* (1999), Raffaello Cortina editore, Milano 2001], dal momento che tutti i viventi e tutti gli enti particolari condividono la sorte della trasformazione entropica, opporsi alla quale è fatica di Sisifo. Un'impresa eroica, appunto, come quella, su più piccola scala, di chi fa ricerca: «Il lavoro dello scienziato è fatica di Sisifo. Aggiunto un macigno alla montagna della conoscenza, trovata la risposta alle domande che tormentavano i predecessori, ecco affacciarsi nuove domande, ancor più difficili: altri macigni da portare. Con il passare del tempo, gli interrogativi aumentano anziché diminuire. Più si sa e più si possiedono strumenti per capire che non si sa» (T. Pievani, *Finitudine*, cit., p. 275).

E tuttavia, come la finitudine della conoscenza non deve impedirci di continuare a studiare, così la finitudine dell'esistenza non deve impedirci di continuare a vivere.

GIOVANNI ALTADONNA

Byung-chul Han

La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite

a cura di S. Aglan-Buttazzi

Einaudi, Torino 2021, pp. 80, € 13



Primum supervivere. Attraverso una lettura sociologica del fenomeno dell'algofobia Byung-chul Han coniuga l'interesse per l'indagine della società neoliberale con l'urgenza della critica di un sintomo: la paura di soffrire. L'algofobia appare sin dalle prime pagine del libro occasione per incentivare un movimento riflessivo, i cui risultati sono affidati alla forma saggistica, prediligendo una prosa lineare e scattante. La dissertazione gravita intorno al problema del dolore e prevede un'organizzazione tematica

tramite la declinazione dell'argomento in vari ambiti, realizzando una grammatica del dolore atta a strapparla al silenzio patologico cui è costretto nella società odierna.

Il filosofo sudcoreano difende le prerogative misconosciute dell'*ἄλγος*, richiamandosi alla *gravitas* di pensatori che hanno calcato il panorama della modernità. Il testo-guida di Han è lo scritto di Ernst Jünger, *Sul dolore* (in *Foglie e pietre*, tr. it. a cura di F. Cuniberto, Adelphi, Milano 2012, pp. 137-185), che affronta il rapporto uomo-dolore, inquadrandolo sociologicamente e politicamente per cogliere il ruolo dell'*ἄλγος* in «quella nuova razza umana» (*ibid.*, p. 140) che è il «Lavoratore» (*ibid.*). Per Jünger è la maniera di trattare il dolore a costituire una tra le misure che concorrono a rivelare il valore di un uomo, nella consapevolezza che esso è incurante delle sue qualità: colpisce

tutti. L'autore abbraccia completamente l'idea jüngeriana secondo cui «il nostro rapporto col dolore (*Schmerz*) rivela in quale società viviamo» (Han, *La società senza dolore*, p. 5), tanto da pensare a un'ermeneutica del dolore come strumento capace di interrogare la natura di una *societas*. L'algofobia imperversa nel clima neoliberale e intraprende la via di un'anestetizzazione che contagia anche la politica, così producendo una democrazia palliativa che indietreggia davanti alla necessità di riforme dolorose ma urgenti. Alla politica palliativa manca «il coraggio del dolore» (p. 6), così essa è condannata a soggiornare nelle spire dell'Uguale. Dunque, nella società che forgia soggetti di prestazione, la sofferenza è d'intralcio: essa arriva a costituire motivo di scandalo, fino a essere costretta al silenzio. L'imperativo della felicità a tutti i costi, una felicità idiota perché non raggiunta tramite la convivenza con il dolore, è per Han, il segno di una violenza coercitiva, che intralcia qualunque moto rivoluzionario, lasciando precipitare l'uomo nella depressione.

L'andamento della trattazione esige un passaggio obbligato sulla realtà della situazione pandemica in pagine che si intitolano *Sopravvivere*. Il virus ha mostrato il vero volto dell'algofobia, la *tanatofobia*, che spinge la società neoliberale a scarnificare la vita sempre più, assegnandola alla desolazione della mera sopravvivenza. Nelle considerazioni dell'autore, il virus ci assomiglia, siamo il virus nella riduzione dell'esistenza a nuda vita, impegnati a parassitarla attraverso la moltiplicazione, nella preoccupazione costante non solo di *supervivere*, ma quasi di sopravvivere, inseguendo l'aspirazione post-umana a vivere facendo a meno della vita stessa e dei suoi ingombri. La pandemia, gettando «una morte nuda addosso alla nuda vita» (p. 27), ha allentato i legami, accelerato l'invasività di un potere che diviene biopolitico e ha acuito la sensibilità verso il timore della sofferenza.

In un'esistenza così svilita si chiarisce quella che Byung-chul Han definisce insensatezza del dolore, il cui eroe borghese, Monsieur

Teste di Paul Valéry è contrapposto a Teresa d'Avila, la quale, nel mostrare la sensatezza del dolore, svela il volto di delizia della sofferenza. Per il filosofo sudcoreano il dolore diviene un «mero strazio corporeo» (p. 31), poiché la vita non è più intrecciata e veicolata attraverso una narrazione che le ascriva un senso ma, svuotata di ogni peso, si lascia scivolare verso il fiume pericoloso del *no-sense*. Il potere terapeutico delle parole non può più esercitare il suo effetto guaritore in assenza dell'urgenza e del bisogno naturale di raccontarsi. All'insopportabile insensatezza del dolore nel saggio viene contrapposta una tendenza apparentemente paradossale: l'iperalgesia, che si lascia ben spiegare dalla vicenda fiabesca della principessa sul pisello di Hans Christian Andersen. Più il soggetto si disabitua a provare dolore, e più diventa sensibile a insignificanti fastidi, fino a lamentare la morbidezza dei materassi, quando, in realtà, «è proprio la persistente insensatezza della vita a far male» (p. 34).

Il testo si mostra particolarmente ricettivo nei confronti del pensiero jüngeriano sull'impossibilità della soppressione del dolore; esso, in base a un'astuzia, «si somma di nascosto creando un "capitale invisibile" che "matura gli interessi e gli interessi sugli interessi"» (p. 37). All'astuzia della ragione di Hegel, Byung-chul Han accosta l'«astuzia del dolore» (E. Jünger, *Sul dolore*, cit., p. 149), espressione jüngeriana nata dalla constatazione che il dolore è una dimensione ineliminabile dell'essere umano e nessuno può trovarvi riparo.

Perché abolire il dolore se esso è la prova della «"verità che è divenuta carne"»? (p. 42) Il dispiegarsi della trattazione conduce al rapporto tra *ἄλγος* e verità, indulgiando sull'aspetto doloroso che comporta il coraggio di farsi carico dell'*ἀλήθεια*. Il dolore è «un affidabile criterio di verità» (*ibid.*), in sua assenza risulta difficile poter operare una differenza tra ciò che è reale e ciò si finge tale, tra una «coesistenza viva» (p. 43) e una «prossimità morta» (*ibid.*). Nel momento in cui il dolore è costretto a vibrare

in modo sotterraneo e a tacere anestetizzato dagli analgesici, esso viene cercato dall'individuo mediante degli eccessi rovinosi, messi in atto alla ricerca della certezza di essere ancora vivi. L'algofofia si converte in un'algofilia sfrenata e innaturale.

L'autore de *La società senza dolore* finisce per accusare l'algofofia di intorpidire persino il movimento «della formazione dialettica dello spirito» (p. 52), che necessita di un passaggio obbligato per il negativo, superando nel dolore la contraddizione fino a conquistare, hegelianamente, la «verità assoluta». L'ἄλγος è il segreto delle avventure dello spirito, che, invece di dileguarsi o perdersi nella sofferenza, risorge e si afferma: «senza dolore non c'è neanche rivoluzione né rinnovamento radicale, non c'è Storia» (p. 56).

In un passaggio nevralgico, la riflessione si innalza fino all'analisi del nesso essere-dolore. Il riferimento a una frase di Heidegger contenuta nel suo scritto *Ernst Jünger* diviene occasione per alludere a un'«*ontologia del dolore*» (p. 58), nell'abbandono di un approccio puramente esistentivo. L'analitica esistenziale heideggeriana, nella considerazione dell'esistenza come *ex-sistenza*, oltrepassamento continuo della realtà verso la possibilità, appare incontrare il favore dello scrittore de *La società senza dolore*, impegnato a criticare la tirannia dell'Uguale e la quotidianità «deiettiva» (per esprimersi come l'Heidegger di *Essere e tempo*) neoliberale.

Il penultimo paragrafo mette in evidenza un veloce declino della sensibilità, che non dipende più soltanto dalla strumentalizzazione disciplinare dei mezzi di produzione cinematografica e fotografica, ma è dovuto soprattutto alla completa trasformazione del cittadino in consumatore. Se la manipolazione dell'intrattenimento del XX secolo, esercitata attraverso mezzi multimediali, produceva uno stordimento e la nascita di un'indifferenza generalizzata negli individui, la conclusione di Han è che la mancata empatia neoliberale nasce dal fatto che l'altro uomo è oggettualizzato e

guardato di conseguenza come una tra le tante cose da consumare. Lo sguardo si posa sugli esseri umani come se si posasse su degli oggetti. Il consumatore appare, nelle pagine dell'autore, come guidato da un'arroganza bestiale che si converte in frustrazione nell'impattare con il temuto *non potere*.

Per quanto la tecnologia si impegni a sfondare le porte dell'inaccessibile, si scontra con l'evidenza che l'altro non è afferrabile come vorremmo. A schiudere la dimensione dell'alterità ci pensa l'amore, ma ciò prevede un costo: il rischio del vincolo e l'esposizione alla sofferenza, un prezzo troppo alto e rischioso da affrontare per la codardia dell'individuo assuefatto alla vita confortevole. Tuttavia, la società neoliberale ha trascinato anche l'amore nei circuiti spietati dei meccanismi economici, fabbricando la forma di un amore surrogato, con la promessa allettante di amori frivoli senza contrappesi emotivi.

L'ultimo paragrafo costituisce quasi un'appendice ragionata che accoglie la portata di una riflessione maturata nel succedersi delle pagine. Byung-chul Han spinge il lettore a interrogarsi sulla natura in cui ha preso forma la vita, chiedendosi se in essa l'uomo si sia affermato come *der Letzte Mensch* nietzschiano. Il filosofo sudcoreano motiva la propria distanza sul tema dell'*Ultimo uomo* dal pronostico presente nel saggio jüngeriano (*Über den Schmerz*), considerando non superata, ma ancora attuale, l'identificazione tra l'ultimo uomo e l'individuo del XXI secolo, giunto a sacrificare anche «l'idea liberale di libertà» (p. 76). Ciò favorisce lo sviluppo di un potere psicopolitico che, sfruttando il timore della fragilità umana, si insidia nelle dinamiche vitali fino a sollecitare l'autodenudamento digitale dei soggetti per affermarsi in modo invasivo. Anche le considerazioni di Francis Fukuyama (soprattutto in *La fine della storia e l'ultimo uomo*) sull'ultimo uomo, dal punto di vista di Han, non sono condivisibili, poiché il politologo non riesce a scorgere che la natura del soggetto in quanto *Letzte Mensch* non è strettamente legata alla democrazia

liberale, ma va interpretata come «una manifestazione genuina della modernità» (p. 74). Inoltre, sulle sorti del futuro il filosofo sudcoreano conferma la propria distanza dalla profezia di un'inversione di tendenza ipotizzata da Fukuyama, che sarebbe innescata dall'insofferenza per il grado di noia raggiunto in una società dove è scomparsa la «*megalogotimia*» (p. 73).

Il pregio de *La società senza dolore* consiste nell'aver saputo racchiudere in una manciata di pagine la complessità di un argomento che ci interessa intimamente, realizzando l'obiettivo che si pone: illuminarci sulla connessione tra algofobia e società neoliberale. La cura nella scelta dei temi rivela un'approfondita e scaltra conoscenza testuale che si conferma nell'appropriatezza delle fonti cui riferirsi. La trattazione risulta, tuttavia, grandemente debitrice alle linee portanti che sorreggono il saggio di Jünger, *Sul dolore*, il cui rimaneggiamento da parte del pensatore tedesco dopo quasi cinquant'anni rende le argomentazioni valide per un'appropriazione ancora attuale. Il limite de *La società senza dolore* riguarda la concezione di Han sull'ultimo uomo, poiché non sviluppa appieno la complessità del problema, limitandosi, nel contrastare le posizioni di Fukuyama e di Jünger, a accennare alla prospettiva transumanista, che prevede il superamento dell'era dell'ultimo uomo, verso un'esistenza non sovraumana, bensì inumana. È proprio Jünger, nel suo saggio, *Sul dolore*, a parlare dell'impossibilità di trapiantare artificialmente in una società la concezione eroica del mondo, insita nell'essere umano destinato a appartenervi «per diritto di nascita», visione che non può essere estesa al pubblico senza scadere nella forma di un vuoto concetto universale. Appare evidente che a muovere il saggio di Byung-chul Han sia la constatazione di una desolazione esistenziale che trova causa nell'innaturale rigetto della fragilità, interpretato attraverso l'emergere di un sintomo che pretende ascolto: l'algofobia. Lo scopo dell'autore è farla parlare per rivelarci, a partire dalla sua natura di significante, il rimosso. Sebbene la

paura della morte nasca insieme alla vita e muoia con essa, l'umanità ha provato nel corso dell'evoluzione innumerevoli rimedi per mitigarla, tra di essi la ricerca di un piacere catastematico, raggiunto mediante esercizi di aponia e atarassia. In un clima politicamente incerto la paura del dolore e della morte si acuisce drasticamente. La differenza che corre tra l'algofobia epicurea, nata sul terreno di una delusione politica, la caduta della democrazia di Atene, e l'algofobia neoliberale, sorta in un clima di disinteressamento politico, consiste nell'accettazione della realtà della morte, e, soprattutto, nella concezione riservata al corpo, che non coincide *tout court* con la vita, ma ne rappresenta piuttosto un avamposto. Nella società neoliberale la vita si trascina come nudo corpo, essa «non è umana, bensì non morta» (p. 79). La risposta al perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite passa per la presa coscienziale dello *status* in cui versa l'esistenza.

IVANA PORPORA

NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a
redazione@scienzaefilosofia.it
in formato Word con le seguenti modalità:

Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 12 Interlinea: 1,5

Le note vanno inserite a fine testo con:
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Note

Norme generali

a) *Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"

b) *Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.

c) *Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.

d) *Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframmezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.

e) *L'anno di edizione*. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.

Esempio:

¹ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

² A. Caronia, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.

³ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.

⁴ G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

⁵ P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

⁶ G. Macchia, *Il paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961², p. 12. ["²" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "op. cit." (in corsivo), "ibid." o "Ibid." (in corsivo).

Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).

Esempio:

¹² A. Caronia, *Il Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":

Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).

Esempio:

¹ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "op. cit." (in corsivo):

Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà “cit.”.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

² G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

³ B. Croce, *op. cit.*, p. 230.

⁴ Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.

⁵ P. Piovan, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.

[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da “cit.”; la Nota “6” sarà dunque]:

⁶ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.

In sostanza, “*op. cit.*” sostituisce il titolo dell’opera (è questo il motivo per cui va in corsivo) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in corsivo).

- Casi in cui si usa “*ibid.*” o “*Ibid.*” (in corsivo):

a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.

Esempio:

¹ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.

² *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].

[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:

³ *Ibid.*, p. 240.

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 12.

b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi). Esempio:

¹ F. Galiani, *Della moneta* (1750), in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerri, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.

² Id., *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sostituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerri, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].

c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l’esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:

Esempio:

¹ G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.

² P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un’opera.

Esempio:

¹ Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell’edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l’anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.

Esempio:

¹ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell’edizione originale tra parentesi, e l’editore della traduzione preceduto dall’abbreviazione “tr. it.”, “tr. fr.” ecc.

Esempio:

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.

² Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:

Autore, Titolo del saggio, indicazione “in” seguita dal titolo della rivista tra virgolette basse, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all’indicazione del mese), numeri delle pagine.

Esempio:

¹ D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d’arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

Citazioni

Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:

- 1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
 - 2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «XXXXXX»
- Nel caso 2) un'eventuale citazione nella citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx "XXXXXX"»

Segno di nota al termine di una citazione

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»².

Congiunzioni ("d" eufonica)

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".

È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

Bibliografie

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

Avvertenza sulle note

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

Titoli e Paragrafi

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

S&F_scienzaefilosofia.it

ISSN 2036 _ 2927

www.scienzaefilosofia.it