

S&F_

Collana di scienzae-filosofia.it

PAOLO AMODIO

CRISTIAN FUSCHETTO

FABIANA GAMBARDELLA

Underscores.

Darwin_Nietzsche_von Uexküll_Heidegger_Portmann_Arendt



GIANNINI
EDITORE

S&F_1

Collana di scienzaefilosofia.it

diretta da Paolo Amodio

PAOLO AMODIO, CRISTIAN FUSCHETTO, FABIANA GAMBARDELLA

Underscores.

Darwin_Nietzsche_von Uexküll_Heidegger_Portmann_Arendt

Isbn e-book: 978-88-6906-053-3

copyright ©2012 by Giannini Editore

Giannini Editore
Via Cisterna dell'Olio 6/b, Napoli
www.gianninispaspa.it

Volume pubblicato con un contributo del fondo per il finanziamento della ricerca “Ricerca Dipartimentale 2010” - Università degli Studi di Napoli Federico II - Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”.

INDICE

Premessa pag. 7

DARWIN_NIETZSCHE_

Cristian Fuschetto

*Breve storia di un appassionante equivoco. Nietzsche,
Darwin e la scoperta della vita* » 11

1 Ladies and gentlemen, the life » 11

2 Evoluzione o progresso? » 22

3 La lotta è una cosa seria » 38

_VON UEXKÜLL_HEIDEGGER_

Fabiana Gambardella

*Il pensiero di un tempo fuori della nostra esperienza
è insostenibile: ovvero dell'eterna pazienza della zecca*

1 Questione di punti di vista: sul concetto di *Umwelt* » 47

2 Coccodrilli, pipistrelli, zecche: sulla noia e sul trasporre » 64

3 L'*Umwelt* tra natura e artificio » 72

_PORTMANN_ARENDT_

Paolo Amodio

*Di profondità filosofiche e superficialità viventi tra Hannah
Arendt e Adolf Portmann*

1 A mo' di premessa: imperialismo e zen » 81

2 Condizione *vs.* natura: una vita attiva? » 84

3 Natura *vs.* condizione: una vita della mente? » 86

4 Kant_Heidegger_Merleau-Ponty » 92

5 Una vita attiva della mente? » 104

6 Portmann_ » 109

7 _Arendt » 119

Premessa

Un cameriere è un uomo che porta un frac senza che nessuno se ne accorga. Per contro ci sono uomini che hanno l'aspetto di cameriere appena si mettono un frac. Così in ambedue i casi il frac non ha nessun valore.

Io mangio le mele con la buccia. Probabilmente perché ci vuole più fantasia a farlo ed è più bello pensare che una mela è rimasta intatta, non toccata da mani estranee, piuttosto che sia stata toccata. Ma con ciò non si cerchino né paragoni né metafore.

Karl Kraus

Underscore “_” è il simbolo grafico che la tastiera dei computer ha ereditato dalla macchina per scrivere, e se ne starebbe lì tranquillo in attesa come gli altri se non fosse per il fatto che invece non serve più: una volta provvedeva a sottolineare (si tornava indietro con il carrello e via, cinque dieci quindici battute, e non so perché ma io ne godevo), adesso anche a volerci provare non potrebbe che sottolineare il bianco. A ben guardare è l'unico simbolo senza effettiva funzione e non so né voglio chiedermi perché sia sopravvissuto. Fatto sta che ha cominciato a essere usato per funzioni alternative e creative, ed è in fondo, anche se per motivi assai diversi, insieme alla “chiocciola” “@” (o “at” se si preferisce), l'unico segno che sembra vivere di un nome particolarmente proprio e quasi in auto-sufficienza. D'altra parte, se a un nativo digitale gli si dice “underscore”, difficilmente penserà al significato letterale di “sottolineare”.

Per qualche tempo e ancora oggi “_” è utilizzato come alternativa al trattino “-” negli indirizzi web e di posta elettronica, quando i nick e i nomi dei siti non vengono accettati dal sistema perché già esistenti (per intenderci da www.tizio-caio.it a www.tizio_caio.it, da tizio-caio@sempronio.it a tizio_caio@sempronio.it). Ha assunto poi una funzione estetica in giornali, riviste e rotocalchi, spesso come segno di numerazione della pagina (è facile imbattersi nelle riviste patinate in “p_1” o solo “_1”).

Pian piano però “_” ha cominciato a essere utilizzato come congiunzione grafica tra parole: a differenza del cugino trattino “-” che, qualora posto tra due termini, va a indicare un'unità vincolante ex-post o un netto richiamo a una contrapposizione (ad esempio “etico-politico”, “input-output”); “_” tra due o più termini imprime alla congiunzione un sapore particolare, non già segno di fusione né di contrapposizione, piuttosto una connessione quasi segreta tra due o più sintagmi, come se i diversi termini perdessero la propria identità autoreferenziale e si relazionassero per contagio. A voler

continuare a giocare con grafica, metafore e parole, più che un treno, un girotondo.

Poi magari non è vero, è pura invenzione e sto esagerando: ma tant'è, anche se fosse, così io ho personalizzato quel segno e l'ho quindi codificato.

Quando, con Cristian e Fabiana, abbiamo pensato di scrivere questo libro, la nostra intenzione era quella di produrre un testo che andasse a rivedere taluni incroci tra il sapere biologico e certi classici filosofici. Si tratta, peraltro, di percorsi noti e che tuttavia a noi sembrava di poter rivisitare non in una mera ricognizione storico-storiografica, ma rimisurando il tutto con i modi della biologia e della filosofia contemporanee. E allora Darwin, Nietzsche, von Uexküll, Heidegger, Portmann, Arendt, “come se”, al di là delle specificità dei discorsi, potessero ibridarsi su di uno sfondo comune che, va da sé, è impuro perché è il nostro e non necessariamente il loro. Non tre testi separati, e nemmeno riuniti artificialmente col senno di poi: volevamo che i differenti dettati – per quanto diversi nei tempi, nei modi, nei temi, negli autori e negli attori – alla fine si incontrassero e si contaminassero. Ecco perché questo libro vuole chiamarsi *Underscores*: e se senz'altro c'è civetteria, la sintesi che al nostro progetto offriva il termine “underscores” per esteso nel titolo e l'uso del simbolo “_” subito dopo nel sottotitolo tra nomi altisonanti, era troppo provocante per resistervi.

Insomma, così è se vi piace:

Underscores.

Darwin_Nietzsche_von Uexküll_Heidegger_Portmann_Arendt

P_A

DARWIN_NIETZSCHE_

*Breve storia di un appassionante equivoco.
Nietzsche, Darwin e la scoperta della vita*

1. Ladies and gentlemen, the life

Accanto a quelle di Che Guevara, Jimi Hendrix, John Lennon e Homer Simpson, tra le facce più stampate su t-shirt, tazze da latte, portapenne e tutto quel che l'allenata fantasia dei creativi suggerisce ai maghi del merchandising, primeggiano le facce di Charles Darwin e Friedrich Nietzsche. I due più importanti pensatori del XIX secolo sono oggi diventati due icone pop, probabilmente loro malgrado (vista la riservatezza del naturalista inglese e l'idiosincrasia del tedesco per tutto ciò che abbia a che fare con le masse). La cosa non stupisce. Nessuno più di loro ha colto la cifra di un'epoca che ancora non ci siamo lasciati alle spalle.

Se è vero, infatti, che la vita è un'invenzione recente¹, e se è vero che ci è capitato di nascere in un tempo concettualmente dominato dalle grammatiche del *bíos*, è altrettanto vero che è soprattutto grazie alle loro idee che la vita ha avuto accesso al pensiero o, per volare un po' più in basso, al nostro modo di pensarla. Contro ogni apparente senso comune, la vita non è sempre stata un'entità a se stante, non è sempre stata considerata come una forza scissa dalle sue forme, come una realtà individuabile e circoscrivibile. La vita, insomma, non è sempre esistita. A essere sempre esistiti sono stati semmai i viventi. Ma è un'altra cosa.

Per Linneo, tanto per dire, da molti pure giustamente considerato come il padre indiscusso delle moderne scienze naturali, la vita non esiste. Ai suoi occhi esistono solo ed esclusivamente le forme viventi, e la vita, se proprio di vita si deve parlare, coincide e si esaurisce in esse. Per l'autore del *Systema Naturae* (1735) i viventi sono altrettanti scopi della volontà divina, i gradini di una piramide al cui vertice siede colui che l'ha disegnata. In questo quadro ogni gradino della piramide è solo una mera forma, una sorta di calco sostanzializzato dal volere di un sommo architetto, e non un organismo abitato da una forza, la vita, in grado di trovare in sé e sé soltanto la sua ragion d'essere. Per quanto moderno, e moderni i suoi rivoluzionari standard di ordinamento dei viventi lo sono stati senz'altro, Linneo non dispone ancora degli strumenti adatti per vedere emergere quello strano fenomeno di cui si occuperà di lì a qualche decennio la biologia.

¹ Cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

All'inventore delle classi, degli ordini, dei generi, delle specie e delle varietà che popolano il mondo animato, la vita rimane invisibile perché in fin dei conti a *essere* sono soltanto le specie create una volta per tutte dall'intelligenza divina. Sono le specie l'unica realtà ontologicamente rilevante, voler andare più a fondo, provare a individuare una forza a esse eccedente e oltretutto in grado di darne ragione, non solo non avrebbe alcun senso ma sarebbe in qualche modo oltraggioso. Dio che esiste a fare?

Insomma, per Linneo, così come per tutti i più grandi naturalisti *moderni*, la vita non esiste, essa è nient'altro che i viventi. Fortuna che a spiegare questo salto di episteme è intervenuta a suo tempo l'efficace prosa di Michel Foucault.

«Si vogliono scrivere storie della biologia nel XVIII secolo; ma non si avverte che la biologia non esisteva e che la sezione del sapere a noi familiare da più di centocinquant'anni non può valere per un periodo anteriore. E che se la biologia era sconosciuta, era per una ragione assai semplice: *la vita stessa non esisteva*. Esistevano soltanto esseri viventi: apparivano attraverso una griglia del sapere costituito dalla storia naturale»². Il naturalista classico a differenza del biologo moderno, suggerisce l'epistemologo francese, non cerca né studia la vita, ma cerca e studia le strutture di cui la vita sarebbe nient'altro che una funzione. Fino agli inizi del XIX secolo la vita, dunque, non esiste ma esistono solo gli esseri viventi, i quali «formano una, o piuttosto numerose classi entro la serie di tutte le cose del mondo: e se si può parlare della vita lo si fa unicamente come di un carattere – nel senso tassonomico della parola – entro l'universale distribuzione degli esseri». Forte della magnifica corrispondenza tra cose e parole, essere e *ratio*, linguaggio mondo e pensiero, «Il naturalista è [dunque] l'uomo del visibile strutturato e della denominazione caratteristica. Non della vita»³. Il biologo, invece, sarà l'uomo dell'invisibile forza che costantemente struttura e destruttura le forme viventi. Se Darwin e Nietzsche non avranno occhi che per questa devastante forza di strutturazione e destrutturazione, non sarà così per molti loro "colleghi" altrettanto impegnati a definire le trame dell'essere.

Voler individuare *in nuce*, nella storia naturale del XVIII secolo, nei suoi problemi, nei suoi metodi, nei suoi concetti, i presupposti della biologia del XIX, è pertanto fuorviante. La storia naturale, spiega ancora Foucault, è collegata al linguaggio, aderisce a una teoria delle parole, la sua preoccupazione fondamentale non è, né mai potrebbe essere, quella di interrogare la vita ma è piuttosto quella di nominare nel modo corretto e adeguato i viventi. «Nell'età classica – Locke e Linneo, Buffon e Hume ne portano testi-

² M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. Bur, Milano 1998, pp. 143-144 (corsivo mio).

³ *Ibid.*, pp. 178-179.

monianza –, il problema critico è quello del fondamento della somiglianza e dell'esistenza del genere»⁴. Solo più tardi, in seguito all'introiezione della lezione kantiana sulla necessità di fondare gli stessi processi conoscitivi senza poter far affidamento ad alcuna struttura interna delle cose, la vita può conquistare la sua autonomia dalle esigenze di classificazione, diventando un oggetto di conoscenza fra tanti. Pur con tutte le sfumature che inevitabilmente tratteggiano la storia ottocentesca del pensiero biologico, si può dire che fino a Darwin ciò che ontologicamente conta sono soltanto le specie, espressione autentica e pertanto immutabile della volontà del creatore. Linneo laicizza sì in modo significativo lo studio della natura⁵ (non dimentichiamo che è suo il primo gesto di mondanizzazione integrale dell'uomo), ma ciononostante continua a vedere in essa una totalità perfettamente strutturata e compiuta, dove a contare è la struttura e non i modi della sua strutturazione, l'organizzazione delle specie e non gli strumenti organizzativi, e ciò per il semplice fatto che tutto ciò che vive è così e non altrimenti per decreto divino. Tutto ciò che vive è sostanzializzato da una volontà eteronoma ai viventi (da qualcosa che non è la vita), e tutto quel che c'è da capire della natura, semmai, è il riflesso in essa del «Sommo Autore dello Stato». «Come i popoli non sono nati per i governanti, ma i governanti sono stati istruiti, invece, per mantenere l'ordine fra i sudditi, così gli animali erbivori, e tra i carnivori i grandi per i piccoli, e l'uomo (nella misura in cui egli è un animale) per i più grandi e per i più piccoli, ma principalmente per se stesso, affinché si conservino la proporzione e lo splendore della *Respublica naturae*. A loro volta, i singoli cittadini danno il loro contributo alla maestà dell'uomo, l'essere razionale e signore, cui spetta il compito di riconoscere il Sommo Autore dello Stato».

Dal *Systema Naturae* e per tutto il XVIII secolo, la natura appare come un sistema statico voluto da una mente che lo trascende. In questo quadro, trovando gli elementi del sistema la propria ragion d'essere nella volontà ordinatrice di questa trascendenza, non c'è, né mai potrebbe esserci, lo spazio per problematizzare l'esistenza di una forza immanente in grado di generarli e dargli forma. Non c'è, né mai potrebbe esserci, lo spazio per quello che oggi noi chiamiamo vita. Nella seconda metà del XIX secolo, Darwin e Nietzsche, seguendo percorsi che qualche tempo fa qualcuno avrebbe definito convergentemente paralleli, arriveranno a smantellare in modo definitivo questo formidabile gioco di specchi tra Dio e l'ultima delle creature viventi e a destituire di ogni significato la potentissima metafora della *scala naturae*. Forza selettiva in Darwin e volontà di potenza in

⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁵ Cfr. G. Barsanti, *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino 2005, p. 74.

Nietzsche, la vita farà il suo prepotente ingresso sul proscenio della contemporaneità nei modi e nelle forme che noi oggi riteniamo ovvi soprattutto grazie ai percorsi avviati dalle loro teorie.

A proposito delle moderne scienze della natura estranee alla nozione di vita, abbiamo parlato di Linneo. Ma non si può certo puntare all'evoluzionista Darwin partendo dal fissista Linneo, senza prima passare per il trasformista Lamarck.

Ebbene, neanche Jean Baptiste Lamarck, co-inventore all'inizio dell'800 del termine "biologia"⁶, riesce ad allontanarsi da uno schema che prevede l'esistenza di forme in ultima istanza vuote, sostanzializzate da una volontà eteronoma, trascendente, altra rispetto a quella che oggi diremmo la vita. Pur con tutti i distinguo del caso, del resto è Darwin stesso a riconoscere a Lamarck il merito di essere stato il primo scienziato a «rendere anche il grande servizio di richiamare l'attenzione sulla possibilità che qualunque cambiamento nel mondo organico, come pure quello inorganico, fosse il risultato di una legge e non di un intervento miracoloso»⁷, il teorico del trasformismo non riuscirà mai a sganciarsi da una teleologia così pervasiva da finire col relegare in secondo piano ogni possibilità di rintracciare, tra i viventi, l'eventuale esistenza di una forza sì eccedente alle loro forme ma non trascendente il loro piano. «Tutto si conserva nell'ordine prestabilito; i continui cambiamenti e rinnovamenti che si osservano in quest'ordine sono mantenuti entro limiti che non possono varcare; i progressi acquisiti nel perfezionamento dell'organizzazione non vanno mai perduti; tutto ciò che dà l'impressione di disordine, sovversione e anomalia, riconfluisce senza posa nell'ordine generale, e anzi vi concorre; e dappertutto, e sempre, la volontà del sublime Autore della natura e di tutto ciò che esiste viene ese-

⁶ Il termine «biologia» appare per la prima volta nel 1800 in una nota di una pressoché oscura rivista medica tedesca. Solo due anni più tardi, contemporaneamente e in modo del tutto indipendente, il termine viene reso in qualche modo famoso dal naturalista tedesco Gotfried Treviranus e, appunto, da Lamarck. Ecco le loro rispettive definizioni. «Gli oggetti della nostra ricerca – scrive Treviranus nel suo *Biologie: oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte* (p. 4) – saranno le forme e i fenomeni differenti della vita, le condizioni e le leggi sotto le quali essi avvengono e le cause per le quali sono generati. La scienza che si occupa di questi argomenti sarà da noi designata Biologia o Scienza della Vita». Nel volume intitolato *Hydrogéologie. Ou Recherches sur l'influence qu'ont les eaux sur la surface du globe terrestre*, Lamarck definisce così la nuova scienza: «Biologia: questa è una delle tre divisioni della fisica terrestre; essa comprende tutto ciò che insieme ai corpi viventi e particolarmente alla loro organizzazione, ai loro processi di sviluppo, alla complessità strutturale risultante dall'azione prolungata dei movimenti vitali, alla tendenza a creare organi speciali e ad isolarli concentrando l'attività in un centro, e così via» (p. 188). Tuttavia è solo a partire dagli anni Venti che il termine "biologia" diventa di uso corrente. Cfr. W. Coleman, *La biologia nell'Ottocento* (1971), tr. it. Il Mulino, Bologna 1984, pp. 7-25.

⁷ C. Darwin, *L'Origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza* (1859), tr. it. della 6ª edizione del 1872 Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 68.

guita, immancabilmente»⁸. Anche in questo scenario la vita appare come un personaggio in cerca d'autore. Benché genialmente rivista dall'autore della *Filosofia zoologica*⁹, la “grande catena dell'essere” continua a congelare la vita in ogni sua singola forma. E così sarà ancora per mezzo secolo. Non è esagerato affermare che il finalismo aristotelico, l'idea per cui in ogni organismo agisce una causa finale in grado di promuovere e sostenere l'accordo fra le sue parti (la cosiddetta “potenza del tutto”) in modo da farlo diventare ciò che potenzialmente già era, domina il dibattito, peraltro assai articolato, delle scienze della natura fino agli anni '50 e '60 del XIX secolo. Tant'è che nel 1882 un osservatore molto sensibile ai dibattiti scientifici del tempo, il neokantiano Oscar Liebmann, può tranquillamente scrivere che «la concezione moderna della natura sembra lasciarsi agevolmente racchiudere senza interpretazione arbitraria o esegesi artificiosa, nell'intelaiatura concettuale della metafisica aristotelica»¹⁰. Onestamente, ve la sentireste di dedurre dall'«intelaiatura concettuale della metafisica aristotelica» l'oggetto di studio della genetica, della microbiologia, biologia cellulare, della paleontologia evolutiva e via enumerando tutte le discipline che si occupano oggi di studiare il vivente? Ve la sentireste di dire che la vita di cui parlano gli scienziati che animano oggi tali discipline possa nominare una forza ascrivibile ai finalismi di un'architettura della natura di matrice aristotelica? Bisogna dunque aspettare Darwin affinché la parola vita cominci a indicare una realtà ontologicamente originaria, a sé stante, autonoma. Detto in altri termini, bisogna aspettare Darwin affinché la vita cominci a esistere. Bisogna aspettare Nietzsche, poi, affinché la vita diventi il polo d'intensità attorno a cui verranno decise le sorti di un'intera epoca¹¹. Si tratta di eventi di prim'ordine: per la prima volta nella storia del pensiero occidentale viene meno l'idea di una natura statica, chiusa, preordinata, potenzialmente prevedibile; per la prima volta il vivente diventa teoricamente pensabile a prescindere dai viventi nominati, classificati e ordinati dalla storia naturale. Capire come Darwin sia riuscito nell'impresa di far venire la vita al concetto è, per l'appunto, un'impresa, ma un importante aiuto in tal senso ce lo danno i suoi taccuini che, come è noto, spesso te-

⁸ J. Lamarck, 1809, p. 101. Si veda J.B. Lamarck, *Filosofia zoologica*, tr. it. a cura di G. Barsanti, La Nuova Italia, Firenze 1976.

⁹ Cfr. Barsanti, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰ O. Liebmann, cit. in A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 31.

¹¹ Alain Badiou fa notare che «All'inizio del ventesimo secolo la questione ontologica dominante è: cos'è la vita? La conoscenza deve diventare l'intuizione del valore organico delle cose. [...] Quanto alla questione normativa, essa si formula nel modo seguente: Cos'è la vera vita? Cosa significa vivere veramente, vivere una vita adeguata all'intensità organica del vivere? Tale questione attraversa il secolo e va messa in rapporto alla questione dell'uomo nuovo, di cui il Superuomo di Nietzsche è un'anticipazione. Il pensiero della vita interroga la forza del voler vivere», A. Badiou, *Il secolo* (2005), tr. it. Feltrinelli, Milano 2006, p. 25.

stimoniano un panorama di letture sorprendentemente “metafisiche”. In un appunto della prima metà del 1838, egli fa alcune osservazioni su un articolo pubblicato l’anno prima da un naturalista tedesco ai più oscuro, Carl Gustav Carus, intitolato *On the Kingdoms of Nature*. «Dopo aver letto Carus sui *Regni della Natura, la loro vita e affinità*, sui Scientific Memoirs, riesco a capire che si può parlare di perfezione rispetto alla vita in generale, dove “unità sviluppa costantemente molteplicità”, questa unità, questa distinzione di leggi dal resto dell’universo, (che Carus considera un “grande animale”), diventa più sviluppata negli animali superiori che nei vegetali»¹². Ancora più sorprendente di questa nota all’apparenza criptica e misticeggiante, è l’appunto successivo: «*This paper might be worth consulting if any metaphysical speculations are entered on upon life, namely Carus*» (Vale la pena di consultare questo articolo se bisogna introdurre speculazioni metafisiche sulla vita, cioè Carus)¹³. Perché Darwin rimane così profondamente colpito dall’articolo di Carus? Come suggerisce Tarizzo in quello che rappresenta senz’altro uno tra i più esaustivi lavori partoriti dalla letteratura filosofica italiana su tali questioni – l’articolo di Carus colpisce Darwin perché gli permette di scorgere un modo totalmente inedito di considerare la realtà vivente, ovvero come un’«unità ideale che si sviluppa costantemente attraverso la molteplicità reale»¹⁴, il che significa che comincia a farsi strada l’idea di poter parlare della vita, di speculare addirittura intorno alla «perfezione rispetto alla vita in generale», anche prescindendo dalla molteplicità delle sue forme.

Appena tornato dal suo viaggio intorno al mondo, non ancora trentenne, il naturalista inglese comincia a dare ordine alla messe di reperti, annotazioni, idee e suggestioni raccolti e maturati sul *Beagle*, e documenta il dramma intellettuale di un uomo partito con la sincera convinzione di toccare con mano la perfetta organizzazione di un sistema mosso da una ragione divina¹⁵, e tornato con il forte sospetto che dietro le «infinite

¹² C. Darwin, *Darwin’s notebooks on transmutation of species*, Part II, Second notebook (February To July 1838), edited with an Introduction and notes By Sir Gavin De Beer, pp. 75-118, in «Bulletin of The British Museum» (Natural History) Historical Series, 2, 3, London, 1960, p. 93. L’articolo di Carus cui fa riferimento Darwin è il seguente: Carl Gustav Carus, *On the Kingdoms of Nature, their Life and Affinities*, in «Scientific Memoirs» (selected from the Transactions of foreign Academies of Science and Learned Societies and from foreign Journals), edited by Richard Taylor, 1, 1837, p. 223.

¹³ C. Darwin, *Darwin’s notebooks on transmutation of species*, cit., p. 223.

¹⁴ Cfr. D. Tarizzo, *op. cit.*, p. 104. Su questi passaggi si veda anche l’articolo dello stesso Tarizzo pubblicato sulla rivista telematica «S&F_»: Id., *Come Darwin ha cambiato la filosofia?*, in «S&F_», 2, 2009, pp. 152-162. (www.scienzaefilosofia.it/archivio).

¹⁵ Nell’autobiografia osserva che «sul *Beagle* ero assolutamente ortodosso, ma già a quell’epoca ero giunto a capire che l’Antico Testamento, con la sua storia della creazione così palesemente falsa, con la torre di Babele, con l’arcobaleno segnale di Dio, con l’attribuire a Dio i sentimenti di un vendicativo e via dicendo, non meritava più fiducia dei libri sacri degli Indù,

forme e meravigliose della natura» muovesse un cieco principio in grado di eccederle, formarle e deformatle. Dato particolarmente interessante è che Darwin si rende conto pressoché da subito, perlomeno a partire dal suo passaggio alle Galapagos, «dove sembra di essere vicini a quel grande fenomeno, mistero dei misteri, che è la prima comparsa di nuovi esseri su questa terra»¹⁶, che anche la teoria di Lamarck si dimostra debole alla prova dei fatti, e ciò perché la somiglianza e la differenza riscontrata tra i viventi distribuiti nelle varie aree geografiche non è tale da poter essere spiegata soltanto sulla base di fattori esterni, come il clima o le altre condizioni fisiche che esercitano pressione sugli organismi¹⁷. Ci deve essere, secondo il giovane naturalista, una potenza che agisce anche e soprattutto dall'interno dei viventi, una forza che non si limiti cioè a foggjarli come calchi in vista di scopi prefissati sin dall'origine. In quest'ultimo caso, infatti, gli organismi non sono altro che unità potenzialmente formate sin dall'inizio in un «ordine prestabilito», inchiodando così la loro forza di sviluppo (Lamarck esplicitamente parla di «legge di sviluppo»¹⁸) in una dimensione a essi inevitabilmente disomogenea. Come abbiamo visto con Linneo, una forza di questo tipo, eteronoma ai viventi, fa sì che possano esservi solo delle forme di vita già compiute: c'è un sistema statico di forme viventi, ma non c'è la vita. Nel caso di Lamarck, invece, pur ammettendo che le forme di vita siano da compiersi, rimane sempre la condizione per cui alla fine esse debbano «riconfluire senza posa nell'ordine generale»: la rete dei viventi si dinamicizza, ma continua comunque a permanere un ordine finale che necessariamente le inglobi; ciò che conta, anche in questo caso, sono le forme di vita e non la vita che le forma. Quest'ultima rimane ancora una volta invisibile.

La vita, quell'unità ideale che eccede la molteplicità dei viventi che intriga così tanto Darwin già a partire dal 1838, è qualcosa di fondamentalmente diverso da tutto questo. Venute definitivamente meno l'idea di una «*Respublica naturae*», di un «ordine prestabilito» e dunque di una molteplicità di esseri già pianificata, essa trova finalmente la chance di rivelarsi come una forza autonoma, come una potenza scissa dalle sue forme. Questo è quel che accade nell'orizzonte tracciato dalla teoria dell'evoluzione per selezione naturale, dove la vita si configura come pura volontà di sé, come volontà di vita (tanto per adoperare in modo affatto casuale una terminologia nicciana). È in questo senso che si può dire che è a partire da Darwin che la vita comincia a esistere. Per farsene un'idea, si pensi solo per

o delle credenze dei barbari», C. Darwin, *The autobiography, 1809-1882*, Collins, New York 1958, p. 43.

¹⁶ C. Darwin, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo* (1839), tr. it. Feltrinelli, Milano 1989, p. 435.

¹⁷ Cfr. Darwin, *L'Origine delle specie*, cit., p. 324.

¹⁸ Cfr. G. Barsanti, *op. cit.*, pp. 145-147.

un attimo al principio della selezione naturale.

La selezione darwiniana, a differenza di tutte le “selezioni” di cui pure si era fin lì parlato nella storia del pensiero biologico¹⁹, non è una forza meramente eliminativa ma esprime piuttosto una potenzialità creatrice. Nella nuova prospettiva evuzionistica, dove non c'è più alcuna forma (compiuta o da compiere) già prefissata, ma tutto è costantemente in fissazione grazie a un continuo e biunivoco gioco di variazioni e adattamenti, la selezione non può certo consistere nella sola eliminazione di forme «degenerate»²⁰, ovvero nella neutralizzazione di quegli organismi che per carattere e struttura si rivelano oltremodo lontani dai tipi perfetti, e ciò per il semplice fatto che i tipi perfetti, col venir meno dell'idea stessa di forme prefissate, non esistono più. Nel momento in cui Darwin si lascia alle spalle ogni residuale corollario delle teorie tipologiche che tanto avevano informato la storia naturale del XVIII secolo (e che in parte continueranno a informare, almeno fino agli inizi del XX secolo, le nuove scienze della vita²¹), si apre lo spazio per poter pensare un'attività selettiva che non si limiti a eliminare ciò che più si allontana dal tipo, ma che anzi nel momento stesso dell'eliminazione crei per ciò stesso tipi nuovi, o per meglio dire, forme nuove²². «Se la selezione consistesse solo nel separare qualche varietà

¹⁹ Cfr. C. Zirkle, *Natural Selection before the “Origin of Species”*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 84, 1, 1941, pp. 71-123.

²⁰ Questa, per esempio, è l'opinione di Edward Blyth. «La forma originaria di una specie – osserva per esempio in un articolo del 1837 dedicato alle *Psychological Distinctions Between Man and Other Animals* – è senza dubbio meglio adattata alle sue condizioni naturali di qualsiasi altra sua modificazione», ovvero «ogni individuo che devia dalla condizione normale è un individuo incapace di qualche prestazione essenziale». È questa incapacità a renderlo «degenerato» e pertanto oggetto dell'attività selettiva, cioè eliminativa della natura, cfr. E. Blyth, *Psychological Distinctions Between Man and Other Animals*, in «Magazine of Natural History», 10, 1837, I, p. 147.

²¹ Sulla rilevanza delle categorie “essenzialistiche” della tipologia pre-darwiniana si è cominciato a riflettere con un certo ritardo. I primi fondamentali studi al riguardo sono quelli di Ernst Mayr e di David Hull, che tra la fine degli anni '50 e gli inizi degli anni '60 del secolo scorso hanno messo in evidenza il carattere «filosoficamente» innovativo dell'evoluzione darwiniana, definita “evoluzione variazionale” per differenziarla dagli altri modelli evolutivi, “trasformazionali” o “saltazionali”, con cui spesso veniva ancora confusa. Cfr. E. Mayr, *Typological versus Population Thinking*, in B. J. Meggers (ed. by), *Evolution and Anthropology. A Centennial Appraisal*, Anthropological Society of America, Washington DC 1959, pp. 409-412; D. Hull, *The Effect of Essentialism on Taxonomy: Two Thousand Years of Stasis*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», 15, 60, Feb. 1965, pp. 314-326. Si veda anche E. Sober, *From a biological point of view. Essays in evolutionary philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, in particolare l'undicesimo capitolo «Evolution, population thinking, and essentialism», pp. 201-232. Quest'ultimo, in particolare, segnala il protrarsi delle categorie tipologiche anche in seguito all'affermarsi della teoria darwiniana.

²² È questo il motivo per cui secondo Ernst Mayr si dovrebbe parlare di teoria della selezione solo in contesti evuzionistici e popolazionali, mentre in quelli essenzialistici, piuttosto che di una «teoria della selezione», sarebbe preferibile parlare di «teoria dell'eliminazione», cfr. E. Mayr,

nettamente differenziata e farla riprodurre, il principio sarebbe di tale evidenza che non metterebbe conto discuterlo»²³, scrive Darwin ne l'*Origine*. Ma per l'appunto non si tratta solo di questo: «La sua importanza consiste nel grande effetto prodotto dall'accumularsi in una sola direzione, nel corso delle generazioni, di differenze assolutamente inapprezzabili per occhi inesperti, differenze che io stesso ho tentato invano di scoprire»²⁴. A quale effetto si riferisce? Ma è ovvio, alla nascita di forme nuove, un effetto prodotto dall'«unità ideale» della vita. Se questo è vero, se è vero che la selezione è una potenza creatrice, se infine è vero che non c'è più alcun ordine di viventi, creato in origine (Linneo) oppure da inverare in futuro (Lamarck), ma che ogni vivente altro non è se non un esperimento sottoposto a continua verifica dalla selezione, allora è chiaro che il baricentro di ogni discorso intorno al *bíos* non può che spostarsi dalla collezione di forme squadernate dalla natura alla forza formatrice e de-formatrice che tutte le presuppone. Questa forza è la vita, e la selezione naturale ne costituisce la trama. Ma non è tutto: per afferrare la specificità della selezione, ovvero del cuore della nuova visione del *bíos* inaugurata da Darwin, è bene non dimenticare che essa intanto può essere una potenza capace di render conto della nascita di nuovi organismi, in quanto è un meccanismo capace di render anche conto della loro indefinita e costante variabilità. Anzi, la presuppone.

La scoperta della selezione cade insieme a quella della variazione. È innanzitutto una questione di logica. Come chiarisce lo stesso Darwin la variazione è la condizione della selezione, il «materiale su cui la selezione opera»²⁵. Affinché possa effettivamente essere una forza creatrice, affinché possa davvero nominare la vita, la selezione naturale non ha che da agire su corpi assoggettabili a «indefinite trasformazioni»²⁶. Tra selezione e va-

Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità (1982), tr. it. a cura di P. Corsi, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 435.

²³ C. Darwin, *L'Origine delle specie*, cit., p. 102.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ C. Darwin, *L'Origine delle specie*, cit., p. 109. Cfr. anche *ibid.*, p. 114.

²⁶ Per quanto durevole, osserva, ogni carattere può «ritornare a variare in nuove condizioni di vita». C. Darwin, *L'Origine delle specie*, cit., p. 111. Per capire la portata di queste «indefinite trasformazioni», si presti attenzione anche al resto del discorso. «Da alcuni autori è stato affermato che i nostri prodotti domestici raggiungono ben presto il limite delle loro possibilità di variazione, limite che non può mai essere superato in seguito. A me sembra piuttosto azzardato asserire che questo limite è stato sempre raggiunto, in ogni caso, giacché quasi tutti i nostri animali e piante sono migliorati molto e in molti modi, nei periodi più recenti, e ciò implica variazione». Ma questa variazione è o non è indefinita? Darwin risponde presto al quesito: «Mi sembra ugualmente azzardato asserire che quei caratteri che hanno oggi raggiunto il loro limite massimo di variabilità, non possano, dopo essere rimasti fissi per molti secoli, ritornare a variare in nuove condizioni di vita». La variabilità è dunque indefinita, *ibid.* Sul tema cfr. anche S. Smith, *The Origin of "The Origin" as Discerned from Charles Darwin's Notebooks and His Annotations in the Books He Read between 1837 and 1842*, in «Advancement of Science», 64,

riazione c'è dunque complementarità concettuale e funzionale. E questo vuol dire che insieme alla selezionabilità dei suoi prodotti, la vita è prima di tutto indefinita variabilità. E lo è in una maniera del tutto inedita. Con Darwin, è stato giustamente osservato, «La vita è una variazione imprevedibile delle forme di vita, i processi vitali sono processi di variazione casuale e spontanea delle forme viventi, che stanno a monte delle forme odierne e ne spiegano l'origine»²⁷. L'impianto costruito dall'autore dell'*Origine delle specie* per spiegare l'evoluzione dei viventi, attraverso la variazione, l'adattamento e la selezione, finisce dunque col fare appello a una (fin lì inedita) forza sempre costantemente alternativa alle variabili forme da essa continuamente prodotte pur non essendo mai nulla di ontologicamente diverso rispetto a esse.

Nel far questo, Darwin realizza sul piano delle scienze naturali quello che all'inizio del secolo si era sforzato di fare la filosofia in ambito metafisico. Ponendo il naturalista inglese in un illuminante parallelo filosofico con Friedrich Schelling, Tarizzo fa infatti notare come Darwin ripeta e reinterpreti, ovviamente con linguaggio e metodi suoi propri (guai a cadere in facili precorriti), lo stesso gesto compiuto da Schelling, il primo filosofo moderno a parlare apertamente della vita come di un fenomeno autonomo²⁸. Se Schelling sottolinea che la «La vita non è un prodotto, né una proprietà della materia animale, ma al contrario: la materia animale è un prodotto della vita»²⁹, Darwin sottolinea che la vita è una variabile che precede le sue varianti inducendole a variare senza fine. Con Darwin «La vita è ciò che sta sotto, il *subiectum*, l'*hypokeimenon*, la variazione fluttuante che sta alla base delle mutevoli fogge dei viventi. È così che Darwin astrae la forza della vita dalle sue tante forme, facendone coincidere innanzitutto la vitalità con la variabilità»³⁰. Spingendo il parallelo ancora oltre, fino a Kant, si può dire che Darwin proietta nella vita una volontà istitutrice di sé, il cui imperativo categorico diventa quello di obbedire solo ed esclusivamente a se stessa. La selezione naturale, del resto, selezionando le variazioni

1960, pp. 391-401.

²⁷ D. Tarizzo, *op. cit.*, p. 111.

²⁸ «La vita – scrive Schelling ne *La nuova deduzione del diritto naturale* (1796) – è l'autonomia del fenomeno, è lo schema della libertà, in quanto si rivela nella natura». Secondo Tarizzo, alla base di questo inedito concetto di vita starebbe l'altrettanto inedita nozione di volontà sviluppata da Kant, ovvero di un concetto puro, originario, incondizionato. «Se sul piano noumenico il volere si proclama puro e autonomo, sul piano fenomenico la vita tende a farsi anch'essa pura e autonoma, slacciandosi dalle forme viventi, per convertirsi in una forza a sé stante che produce organismi, anziché derivarne». A partire da qui, da Schelling e prima ancora da Kant, la vita si fa coestensiva alla volontà, ossia a una forza *immanente* che trova nell'autonomia la propria *condicio qua non*, cfr. D. Tarizzo, *op. cit.*, pp. 61-68.

²⁹ F. Schelling, cit. in *ibid.*, p. 111.

³⁰ D. Tarizzo, *op. cit.*, p. 111.

più vitali (non semplicemente quelle più utili ai singoli organismi³¹), cosa seleziona se non la vita stessa?

Il fatto che la nozione di vita faccia il suo ingresso nel pensiero contemporaneo per mezzo del concetto di selezione non rimane certo un fatto privo di conseguenze. Chi della selezione fa il cristallo del proprio pensiero è, come è fin troppo noto, proprio Nietzsche. Tralasciando ora tutti i risvolti biopolitici dal sapore eminentemente eugenetico del selezionismo nicciano, intrecciato a doppio filo con l'appello a quella che egli definisce esplicitamente una «grande politica»³² diretta alla «sperimentazione» di nuove forme dell'umano³³, anche in Nietzsche il pensiero della selezione trae origine e significato da un nuovo pensiero della vita. L'intera costellazione di concetti e progetti creati dal filosofo tedesco, non ultimi quelli di selezione e sperimentazione, acquistano il senso radicale che sappiamo proprio perché installati in una «nuova biologia»³⁴. Certo, spesso per strade antitetiche rispetto a quelle battute da Darwin, quando si tratta di volgere lo sguardo al mondo della vita, alle sue forme e al suo divenire, Nietzsche compie da par suo lo stesso gesto del naturalista rintanatosi nel Kent: astrae dalle forme-di-vita elencate fin lì dai sistematici un'unica forza in grado spiegarne genesi, trasformazione, degenerazione e rigenerazione. Vale a dire, da moderno biologo quale si ripromette di essere e quale effettivamente diventa, egli riesce ad astrarre la vita dalle vecchie forme-di-vita. Per Nietzsche la vita diventa anzi l'unica rappresentazione possibile dell'essere: «La vita, in quanto è la forma dell'essere a noi più nota, è specificamente una volontà di accumulare energia – tutti i processi vitali hanno qui la loro leva: nulla vuole conservarsi, tutto deve essere sommato e accumulato. La vita come caso particolare, come ipotesi da cui muovere per giungere al carattere generale dell'esistenza mira a una sensazione di massima potenza; è essenzialmente uno sforzo verso un aumento di potenza; aspirare non è altro che aspirare alla potenza; ciò che c'è di più basilare e di più intimo è sempre questa volontà; la meccanica è una semplice semiotica degli effetti»³⁵. An-

³¹ *Ibid.*, p. 121.

³² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* (1886), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, § 208, p. 115.

³³ *Id.*, *Frammenti Postumi*, in *Opere*, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, a cura di M. Carpitella e M. Montinari, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1986, VII/3, 34 [74], primavera 1885, p. 121.

³⁴ Cfr. G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 3. Moore sostiene addirittura che il tentativo nicciano di una «trasvalutazione di tutti i valori» si fonda esattamente sulla speranza riposta nel potere esplicativo di una nuova biologia di dimostrare l'inferiorità dei valori prevalenti e, dunque, di far emergere la necessità di superarli, *ibid.*

³⁵ F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche* (1906), tr. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992, § 689, p. 378, [primavera 1888].

che in questo caso la vita appare kantianamente come una basilare volontà istitutrice di sé. La vita vuole solo se stessa e i viventi non sono altro che tanti esperimenti di un'immanente unità ideale. Nietzsche, ma questo lo sappiamo, chiamerà questa unità ideale con un nome ben preciso: «volontà di potenza». Che poi non è altro che volontà di vita, come non manca di sottolineare persino Heidegger³⁶, o in altri termini «fisiologia della potenza». In un appunto del 1885 lo scrive con ancora maggiore chiarezza: «Il vittorioso concetto di "forza", con cui i nostri fisici hanno creato Dio e il mondo, ha ancora bisogno di integrazione: gli si deve attribuire un mondo interiore che io definisco volontà di potenza. [...] Non c'è niente da fare: bisogna intendere tutti i movimenti, tutti i "fenomeni", tutte le "leggi" solo come sintomi di qualcosa che avviene internamente e servirsi sino in fondo dell'analogia con l'uomo. Nell'animale è possibile derivare tutti i suoi istinti dalla volontà di potenza: e così pure, da quest'unica fonte, tutte le funzioni della vita organica»³⁷.

Se i corollari tematici, metodologici e in genere concettuali che ruotano intorno alla "selezione naturale" darwiniana e alla "volontà di potenza" nicciana sono, come già accennato e come ora vedremo più nello specifico, profondamente antitetici, rimane vero il fatto che è attraverso questi due dispositivi che alla fine del XIX secolo, finalmente, nasce la vita. Un dettaglio non trascurabile.

2. *Evoluzione o progresso?*

Quando si dice la fortuna. Per godere un meritato successo, anche in ambiente scientifico, le cose bisogna dirle al momento giusto. Se le glorie postume si sprecano e quelle in vita si contano sulle dita di una mano, molto lo si deve alla difficoltà che ogni contesto intellettuale manifesta nell'accogliere sin da subito quanto di nuovo, di veramente nuovo, si profila sotto il sole della conoscenza. In questo senso Darwin è uno scienziato

³⁶ Aldilà di questi passaggi, si deve all'interpretazione heideggeriana del pensiero di Nietzsche il fatto che per buona parte del '900 il filosofo delle volontà di potenza sia stato riletto in chiave "metafisica", senza considerare affatto il suo palese e immediato interesse a confrontarsi col pensiero scientifico e, in particolare, con le scienze della vita. «Nietzsche – osserva Heidegger – pensa il "biologico", l'essenza del vivente, nella direzione di ciò che ha il carattere di comando e invenzione, di prospettiva e orizzonte, cioè: in direzione della libertà. Egli non pensa affatto il biologico, vale a dire l'essenza del vivente, in termini biologici». E ancora: «Bisogna evitare il fraintendimento naturalistico del pensiero di Nietzsche», M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), tr. it. Adelphi, Milano 1994, pp. 505; 314. Sulla cantonata heideggeriana, perlomeno da un punto di vista storiografico, oltre al già citato testo di Gregory Moore, si veda anche Jacques Taminiaux, *On Heidegger's Interpretation of the Will to Power*, in «New Nietzsche Studies», 3, 1-2, 1999, pp. 1-22.

³⁷ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 619, p. 340 [giugno-luglio 1885].

fortunato. Osannato fin da subito, già dalla pubblicazione della prima edizione dell'*Origine delle specie* (1859), come il padre di una nuova e finalmente "autentica" visione della natura, e poi, a partire dall'*Origine dell'uomo* (1872), come il fondatore di una nuova antropologia coerentemente e radicalmente purificata da ogni residuo teologizzante, Darwin ha la fortuna di essere Darwin quando ancora è nel pieno della facoltà di intendere e di volere. Biologi, antropologi, filosofi, storici, psicologi, economisti, giuristi e, loro malgrado, anche e soprattutto i teologi, tutti ma proprio tutti gli interpreti del sapere accademico (e non solo), gli conferiscono l'aura del genio in grado di rivoluzionare il proprio tempo. Basti dire che lo stesso Alfred Wallace, a detta di molti titolare di una importante quota del premiato brand dell'"evoluzione per selezione naturale"³⁸, gli riconosce esplicitamente la paternità di tutto il pacchetto azionario definendolo in un'opera significativamente intitolata *Darwinism* come «l'uomo della nostra epoca più adatto alla grande impresa che ha iniziato»³⁹.

Detto questo, va subito segnalato che confondere il Darwin acclamato dai suoi contemporanei con quello altrettanto acclamato dai nostri, di contemporanei, sarebbe per molti versi fuorviante. È noto che l'incredibile e pressoché immediato successo di Darwin lo si deve innanzitutto all'idea di "evoluzione per selezione naturale". Ebbene, se oggi quest'idea non cessa di impressionare per la profondità e l'ampiezza delle sue implicazioni profondamente antifinalistiche, nell'immediato essa viene salutata con il tributo che sappiamo per il motivo opposto. L'importanza della teoria darwiniana, tra le altre cose, è infatti oggi unanimemente connessa al fatto di aver introdotto per la prima volta nella storia del pensiero occidentale il caso nella spiegazione biologica⁴⁰, vale a dire un principio materialistico di spiegazione del divenire delle forme viventi scevro da qualsiasi scopo ultimo, di qualsivoglia «tendenza al perfezionamento», e quindi incredibilmente animato da principi che oggi diremmo puramente stocastici. «La sostituzione del progetto con un processo meccanicistico rappresenta l'essenza del darwinismo *sensu stricto*»⁴¹, sintetizza giustamente Ernst Mayr.

³⁸ Cfr. F. Focher, *L'uomo che gettò Darwin nel panico. La vita e le scoperte di Alfred Russel Wallace*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

³⁹ A. R. Wallace, *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection, with Some of Its Application*, Macmillan, London 1889, p. VII.

⁴⁰ G. Barsanti, op. cit., p. 257. «Aver aperto al caso – continua Barsanti – senza il conforto della genetica e contro la filosofia dell'epoca è l'operazione certamente più azzardata e forse più felice delle operazioni dirimpenti compiute da Darwin», *ibid.*, p. 258. Ma su questo si veda anche E. Mayr, *Storia del pensiero biologico*, cit., pp. 461-464.

⁴¹ E. Mayr, *The nature of the Darwinian Revolution*, in «Science», 176, 1971, p. 981. Mayr, uno dei principali esponenti della biologia evoluzionistica moderna e tra i padri fondatori della Teoria sintetica dell'evoluzione, si sofferma sull'essenza del darwinismo e sull'impatto che questa teoria ha avuto nella storia del pensiero scientifico e filosofico in quasi tutti i suoi scritti, evidenziandone, tra l'altro, la natura straordinariamente composita. Egli individua ben cinque

Eppure, proprio questo aspetto, probabilmente quello non solo scientificamente ma anche filosoficamente più rappresentativo dell'intera teoria darwiniana, è quello meno considerato dai suoi primi lettori. Anzi, quello più malinteso. Come è stato efficacemente osservato, «Darwin viene addomesticato» dai suoi primi interpreti⁴², nel senso che la sua nuova visione della vita e del mondo vengono spesso riadattati a concezioni tradizionali e resi così più digeribili alla cultura del tempo. Si tratta di un fenomeno da non sottovalutare se davvero si vuol capire qualcosa del dibattito evoluzionistico che infiamma la cultura scientifica e umanistica della seconda metà del XIX secolo. Contro tutti quelli che hanno parlato e continuano a parlare di una repentina «Rivoluzione darwiniana»⁴³, lasciando con questa espressione intendere che la teoria evoluzionistica elaborata dallo scienziato inglese abbia prodotto sin da subito i suoi dirompenti effetti sul piano della moderna epistemologia dei viventi, Peter Bowler ha coniato l'utile immagine di una «Rivoluzione non-Darwiniana». «La teoria darwiniana – argomenta Bowler – dovrebbe essere considerata non come il tema centrale dell'evoluzionismo del XIX secolo, ma come un potente catalizzatore che favorì la transizione verso un punto di vista evoluzionistico entro una cornice concettuale non-Darwiniana; fu una rivoluzione perché implicò il rifiuto di alcuni aspetti chiave del creazionismo, ma fu non-Darwiniana perché preservò e modernizzò la vecchia visione teleologica della realtà naturale»⁴⁴. Lo storico americano mette in luce il fatto che quel che i biologi e filosofi riconducono oggi all'essenza del darwinismo, prima fra tutti una concezione non finalistica del mondo organico, paradossalmente non costituisce nei primi decenni della sua diffusione il *proprium* del verbo darwiniano⁴⁵. Il nuovo principio esplicativo teorizzato da Darwin, e cioè

diverse teorie all'interno della nuova struttura teorica del darwinismo: l'evoluzione come tale; la discendenza comune; la moltiplicazione delle specie; la gradualità dell'evoluzione; la selezione naturale. Proprio questa complessità sarebbe causa delle molteplici letture, sia da parte dei suoi contemporanei sia da parte degli studiosi successivi, della teoria di Darwin. Cfr. Id., *Storia del pensiero biologico*, cit., pp. 450 e ss. Se nel 1859 non si verifica un'autentica rivoluzione, si verifica pur sempre, dice Mayr, un «climax rivoluzionario», nel senso che non c'è un progressivo avvicinarsi di un paradigma con un altro.

⁴² D. J. Depew - B. H. Weber, *Darwinism evolving: systems dynamics and the genealogy of natural selection*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1995, p. 145.

⁴³ È di questa opinione, per esempio, Bernard Cohen, secondo cui la vicenda darwiniana presenta tutti gli aspetti di una rivoluzione: è annunciata come tale dallo stesso Darwin nell'*Origin* («le idee esposte produrranno una considerevole rivoluzione nelle scienze naturali») ed è immediatamente avvertita in questa veste dai suoi contemporanei, così da poter far risalire al 1859 la data di nascita di una profonda «ristrutturazione della scienza naturale», cfr. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza* (1985), tr. it. Longanesi, Milano 1988.

⁴⁴ P. J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth*, John Hopkins University Press, Baltimore 1992, p. 5.

⁴⁵ Oltre al lavoro di Bowler, si vedano su questo tema, in particolare sui molti tentativi fatti dagli evoluzionisti di fine Ottocento di coniugare il darwinismo con una visione teleologica e

quello della selezione naturale, descritto dal naturalista inglese come quel «principio, per il quale ogni lieve variazione, se utile, si conserva»⁴⁶, viene infatti immediatamente affiancato ad altri agenti evolutivi, tra i quali, quanto a forza persuasiva, emerge sin da subito il «potere della vita» di matrice lamarckiana⁴⁷. Questo «potere» viene recepito dai pensatori e dagli scienziati del XIX secolo come una forza intrinseca agli organismi, che, sotto la spinta decisiva delle circostanze ambientali, induce le specie a trasformarsi in direzione di un prestabilito miglioramento⁴⁸. È quindi in virtù di questo intrinseco potere di adattamento degli organismi, e non in virtù di un «potere selettivo» della natura, che le forme organiche possono evolversi e perfezionarsi. È facile immaginare come in un contesto culturale incantato dalla legge del progresso, il «potere della vita» dei lamarckiani possa diventare un facile strumento, anche nelle mani di biologi sinceramente e devotamente darwiniani, per reinscrivere nella natura un'intima tendenza progressiva alla complessificazione e al perfezionamento⁴⁹. Nell'immaginario dell'epoca Darwin passa quindi come colui che completa e mette a finalmente a regime il lavoro di Lamarck e di tutti gli altri suoi riconosciuti predecessori trasformazionisti, evolucionisti e, in ogni modo, progressisti. Il modello non teleologico di evoluzione da lui inventato⁵⁰, oggi considera-

persino provvidenzialistica della realtà naturale, anche quelli di J. R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of The Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1979; e R. J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

⁴⁶ C. Darwin, *L'Origine delle specie*, cit., p. 131.

⁴⁷ Sulle critiche mosse, anche da un punto di vista di metodologico, al principio della selezione naturale nel dibattito scientifico di fine Ottocento, si veda un altro importante volume di Bowler: P. Bowler, *Evolution, The History of an Idea*, 3rd ed., University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2003, pp. 196-199.

⁴⁸ Nella biologia ottocentesca, ma per moltissimi versi anche in quella novecentesca, (da Charles Darwin a Francois Jacob, tanto per intendersi) Lamarck viene pacificamente riconosciuto come il teorizzatore di una legge di sviluppo e di perfezionamento universale degli organismi viventi, sistematicamente spinti verso una continua progressione di forme e facoltà. La posizione del naturalista francese è tuttavia più complessa, ammettendo, accanto alla possibilità di un perfezionamento delle forme organiche, anche la possibilità di un loro impoverimento. Cfr. G. Barsanti, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁹ Esempiare a tal riguardo fu la discussione che si sviluppò nel pensiero biologico tedesco negli ultimi decenni dell'Ottocento. Molti studiosi, soprattutto tra gli embriologi, pur reponendo molti aspetti della teoria darwiniana, ne criticarono o, a volte, ne reinterpretarono alcuni punti. Uno di questi fu quello relativo alla forza responsabile dell'evoluzione, da molti individuata non nelle «forze esterne» delle circostanze ambientali, ma piuttosto in quelle «interne» degli organismi, naturalmente e incessantemente condotti a processi di complessificazione evolutiva. Cfr. A. Orsucci, *op. cit.*, pp. 177-202.

⁵⁰ Cfr. D. Smille, *The implications of Darwin's Variational Paradigm*, in J.M.G. van Der Dennen, D. Smille and D.R. Wilson, *The Darwinian Heritage and Sociobiology*, Praeger, London 1999, pp. 17-24.

to dalla biologia teorica come il cristallo più luminoso della sua teoria, per almeno qualche decennio passa totalmente sotto silenzio.

C'è da dire che Darwin dimostra di rendersi perfettamente conto della molteplicità di interpretazioni indebite raccolte sotto il suo nome e, in qualche modo, prova anche a correre ai ripari. Nel capitolo aggiunto all'ultima edizione dell'*Origine delle specie*, nel 1872, egli ritiene necessario dedicare alcune righe a tutti coloro che si dicono darwinisti pur senza averne alcun titolo. «Attualmente – scrive – quasi tutti i naturalisti ammettono l'evoluzione sotto qualche forma», aggiungendo subito dopo: «Che le specie abbiano la capacità di modificarsi è ammesso da tutti gli evoluzionisti, ma mi sembra che non sia necessario invocare una *forza interna*, oltre la naturale tendenza a variare, la quale con l'aiuto della selezione operata dall'uomo, ha dato origine a un gran numero di razze domestiche ben adattate, e che, con l'aiuto della selezione naturale, può, nello stesso modo, avere dato origine, per passi graduali, alle specie o razze naturali»⁵¹. Dalle parole di Darwin emerge chiara la consapevolezza per cui negli stessi anni in cui egli cerca di tracciare un'inedita storicizzazione della vita, si vanno affermando in suo nome discorsi evoluzionistici ancora ampiamente dominati dalle idee di progettualità e direzionalità, vale a dire pregni di concetti che il teorico della «discendenza con modificazione» ha il proposito di tagliare fuori non solo dall'ambito della biologia ma dall'intero perimetro degli enunciati scientifici. Eppure, se il darwinismo raccoglie da subito anche l'entusiasmo di lamarckiani, buffoniani, spenceriani e redivivi aristotelici, insomma di progressisti intimamente fiduciosi nello svolgimento unilineare dei processi naturali dall'organismo più semplice a quello più complesso, dal meno perfetto al più perfetto, moltissimo lo si deve proprio a Darwin.

Diciamocelo, in molti malintesi egli ci mette ampiamente del suo. Basta leggere i passaggi finali della prima edizione dell'opera del '59 per tastare quali margini di ambiguità possano veicolare le sue parole. «Poiché le attuali forme viventi sono le discendenti lineari di quelle che vissero molto tempo prima dell'epoca siluriana, possiamo essere certi che la successione ordinaria tramite generazione non è mai stata interrotta e nessun cataclisma ha devastato il mondo intero. Quindi possiamo guardare con una certa fiducia a un avvenire sicuro, anch'esso di durata inconcepibile. E siccome la selezione naturale opera esclusivamente tramite e per il bene di ciascun essere, tutti gli arricchimenti corporei e psichici tenderanno a progredire verso la perfezione». E come se non bastasse, ecco come conclude: «Vi è qualcosa di grandioso in questa concezione della vita, con le sue molte capacità, che inizialmente fu data a poche forme o ad una sola e che, mentre il pianeta seguita a girare secondo la legge immutabile della gravità,

⁵¹ C. Darwin, *Origine delle specie*, cit., p. 300 (corsivo mio).

si è evoluta e si evolve, partendo da inizi così semplici, fino a creare infinite forme belle e meravigliose»⁵². Non è necessario essere dei fini epistemologi per intendere che un linguaggio del genere disegna un quadro semantico perfettamente in linea con la vulgata progressista dominante nella cultura scientifica, filosofica e politica del tempo; e non stupisce, tanto per fare qualche esempio, che Darwin possa essere considerato da quasi tutti i suoi contemporanei come l'anello più importante di una catena che tiene coerentemente insieme l'evoluzionismo teologico di David Chambers e l'evoluzionismo cosmico di Herbert Spencer. E in effetti da un rapidissima comparazione testuale, l'accostamento non appare per nulla indebito. Nei *Vestiges of the Natural History of Creation*, pubblicato nel 1844 e divenuto subito un autentico best seller, Chambers sostiene che «ci sono state precise testimonianze di un progredire delle forme, dalle più semplici alle più complesse, dalle più generali alle più particolari, con l'acquisizione finale delle forme più alte e specifiche raggiunta sempre per ultimo. [...] Il concetto generale di un progresso presente in tutti gli ordini è ad là di ogni dubbio»⁵³. Sette anni dopo, nella enciclopedica *Social Statics*, Spencer, senza dubbio l'intellettuale più influente tra XIX e XX secolo, ribadisce a suo modo il concetto: «Il progresso non è un accidente ma è una necessità; [...] le facoltà umane vengono necessariamente modellate sino al completo adattamento alla condizione sociale; è certo che ciò che chiamiamo male e immoralità spariranno, che l'uomo diventerà perfetto»⁵⁴. La fede del secolo è dunque il progresso⁵⁵ e, dopo tanti profeti, Darwin arriva a essere celebrato dai più come il suo più rappresentativo «Messia». Questo è vero un po' dappertutto, dal Regno Unito agli Stati Uniti, dalla Francia all'Italia, ma è particolarmente vero per la Germania.

In area tedesca tra la metà degli anni '60 e per tutti gli anni '70 si assiste a un'autentica esplosione del «vangelo» evoluzionista, tanto che il darwinismo assume qui «le dimensioni di una Weltanschauung, si fa visione del

⁵² C. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., pp. 554

⁵³ Cfr. D. Chambers, *Vestiges of the Natural History of Creation*, London 1844, p. 180. Sull'importanza di questo volume per l'affermazione dell'idea di evoluzione delle specie, si veda quanto sostenuto da Loren Eiseley, secondo cui è proprio il grande dibattito suscitato dai *Vestiges* a «preparare ed appassionare il pubblico nell'accogliere qualche anno più tardi l'Origine delle specie», L. Eiseley, *Il secolo di Darwin* (1958), tr. it. Milano 1975, p. 128.

⁵⁴ H. Spencer, *Social Statics*, John Chapman, London 1851, p. 65. Nelle opere successive egli articola la sua filosofia sintetica anche nel campo specifico della biologia, sostenendo che negli organismi «I cambiamenti numerici, sociali, organici devono, mediante il loro reciproco influenzarsi, cooperare incessantemente al raggiungimento di uno stato di armonia, uno stato in cui ogni fattore è esattamente pari all'opera che deve svolgere». H. Spencer, *Principles of biology*, II, Williams & Norgate, London 1864-67, p. 508. Quale teoria più rassicurante circa le «magnifiche sorti e progressive» della natura e della storia?

⁵⁵ Cfr. P. Larousse, *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, Paris 1866-1868, XIII, p. 224.

mondo onnicomprensiva»⁵⁶. Sono diverse le ragioni di questo repentino successo, l'esistenza di una tradizione geologica già da tempo uniformistica, la presenza di un radicato dibattito sulla storia del mondo naturale e in genere la forte influenza di una filosofia della natura ben disposta a discutere e speculare intorno alla trasformazione delle specie e dello stesso genere umano. Gli anni di pubblicazione delle traduzioni tedesche dei testi darwiniani sono del resto assai esplicativi di un non comune livello di interesse: il *Viaggio di un naturalista intorno al mondo* viene tradotto già nel 1844, a differenza di molti altri paesi europei in cui venne tradotto solo trent'anni dopo; anche l'*Origin* viene tradotta a tempo di record, già nel 1860, mentre le altre opere principali vengono tradotte e pubblicate negli stessi anni di uscita dei volumi in lingua originale: *Orchids* nel 1862, *Variation* nel 1868, *Descent* nel 1871, *Expression* nel 1872. Del fervore materialistico alimentato dalle ipotesi darwiniane, che in un primo momento rapiscono anche il duo Marx-Engels⁵⁷, numerosi intellettuali si fanno esplicitamente «apostoli». È questo il caso dell'anatomista August Muller, del naturalista Ludwig Rutimeyer, di Gustav Jäger e Carl Gegenabur, entrambi zoologi, del botanico Matthias Schleiden, dei filosofi Oscar Caspari, Wilhem Wundt e David Strauss⁵⁸ (riguardo a quest'ultimo Nietzsche non manca di ricordare già nella prima delle sue *Considerazioni inattuali* come lo scienziato inglese venga da questi acclamato come «uno dei più grandi benefattori dell'umanità»⁵⁹). Dei nuovi evangelisti, il più attivo ed efficace è tuttavia Ernst Haeckel.

Come tutti gli uomini di cultura mitteleuropei, Haeckel legge la prima traduzione in tedesco dell'*Origine delle specie* e subito ne rimane entusiasta: «Di tutti i libri che io abbia mai letto, non uno è arrivato a produrre su di me un'impressione talmente sopraffacente e duratura come la tua teoria dell'evoluzione delle specie. Da quel momento la tua teoria – posso

⁵⁶ G. Barsanti, *op. cit.*, p. 314.

⁵⁷ Cfr. Paul Heyer, *Nature, Human Nature, and Society: Marx, Darwin, Biology, and the Human Sciences*, Greenwood Press, London 1982. In una lettera indirizzata a Engels nel 19 dicembre del 1860, nel riferirsi all'opera pubblicata da Darwin l'anno precedente, Marx scrive: «È in questo libro che si trova il fondamento storico-naturale della nostra concezione». Come è noto, l'atteggiamento nei confronti di Darwin e della sua dottrina, cambieranno notevolmente nel corso di qualche anno, fino a fargli ritenere che «Darwin riconosce presso gli animali e le piante la propria società inglese, con la sua divisione del lavoro, la sua concorrenza, le sue aperture di nuovi mercati, le sue invenzioni e la sua maltusiana lotta per la vita». Come nota giustamente Heyer, sia Marx sia Engels evitano di cogliere l'essenza del darwinismo sia quando ne sono entusiasti sia quando esprimono scetticismo.

⁵⁸ Per un'ampia disamina della diffusione della dottrina evolutzionistica in Germania cfr. A. Kelly, *The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, I, n. 7, p. 205.

dirlo senza esagerare – ha occupato la mia mente ogni giorno»⁶⁰. Che non dica tanto per dire stanno a testimoniare le migliaia di pagine di radicale darwinizzazione del sapere (biologico e non) che Haeckel cesserà di scrivere solo a morte sopravvenuta. Dapprima docente a Berlino e poi a Jena, egli pone il sigillo darwiniano sull'accademia tedesca. Nel 1863 tiene una conferenza intitolata *Über die Entwicklungstheorie Darwins* (*Sulla teoria dell'evoluzione di Darwin*), durante la quale prende posizione ufficiale nei confronti della teoria dell'evoluzione per selezione naturale, di lì in poi la sua propaganda sarà così fervente da far soprannominare Jena la “cittadella del darwinismo”. Nel frattempo, grazie al successo di *Monographie über Radiolarien* (*Monografia sui Radiolari*) e più tardi della monumentale *Generelle Morphologie der Organismen* (*Morfologia generale degli organismi*), pubblicata in due volumi nel 1866, Haeckel viene consacrato come lo zoologo più importante di Germania e tra i più influenti d'Europa. Sempre più impegnato nella sua battaglia personale in favore della nuova Weltanschauung, pubblica nel 1869 una versione “popolare” della *Generelle Morphologie*, la *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (*Storia della creazione naturale*), in cui riprende i concetti fondamentali dell'evoluzionismo e li rende comprensibili al grande pubblico⁶¹.

Ok, assunto che Haeckel è il re dei darwinisti tedeschi, qual è il darwinismo che passa attraverso il suo potentissimo megafono? Per capirlo basta fare un cenno alla “legge biogenetica fondamentale”. Inventore di migliaia di neologismi e concetti, egli diventa celebre quasi immediatamente grazie alla formulazione della cosiddetta legge della «ricapitolazione», secondo cui lo sviluppo embriologico di ogni organismo riassume l'evoluzione filogenetica della sua specie di appartenenza. «L'ontogenesi è una ripetizione, una ricapitolazione breve e veloce della filogenesi, conformemente alle leggi dell'ereditarietà e dell'adattamento»⁶², scrive nella *Morfologia generale*. La storia dell'individuo, a suo dire, è un riassunto della storia della stirpe. Questa sua celebre tesi ci permette di accedere con una certa facilità al modo in cui viene veicolato e compreso l'intero darwinismo di area tedesca. L'evoluzione è equiparata da Haeckel allo sviluppo di un singolo organismo, cioè è di fatto assimilata allo svolgimento di un potenziale già insito nella forma primigenia della specie. Verso tale forma tenderebbe, a

⁶⁰ Citato in B. Dayrat, *The Roots of Phylogeny: How Did Haeckel Build His Trees?*, in «Systematic Biology», 52, 4, 2003, pp. 515-527.

⁶¹ Sul ruolo giocato da Haeckel nel dibattito scientifico-culturale tedesco ed europeo di fine secolo si veda Sander Gliboff, *H.G. Bronn, Ernst Haeckel and the Origins of German Darwinism. A Study in Translation and Transformation*, The MIT Press, Cambridge-London 2008, pp. 155-189.

⁶² E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen, Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, Band I, Georg Reimer, Berlin 1866, p. 300.

suo giudizio, l'infinita serie di trasformazioni che investono generazione dopo generazione tutti gli individui di ogni singola specie, dalle spugne all'uomo. Dalle sostanze inorganiche alle proteine, dai plastiduli alle cellule, dalle monere agli organismi più complessi, il monismo haeckeliano traccia una linea di accrescimento illimitato degli organismi, secondo cui da un'unica e indefinita base materiale si strutturano a poco a poco forme sempre più complesse e superiori⁶³. Tutto questo, *ça va sans dire*, in perfetta sintonia con i dettami della nuova biologia evoluzionistica. «Darwin – scrive Haeckel – rende concreta la prospettiva infinita del perfezionamento che avanza». Per avere un quadro ancora più chiaro del *misunderstanding* cui va effettivamente incontro il carattere profondamente disteleologico della dottrina darwiniana, refrattaria a ogni tipologia di filosofia della storia, sia essa trascendente o secolare⁶⁴, basta ricordare uno dei motti della rivista «Kosmos», organo ufficiale di quello che si autodefinisce un vero e proprio «partito darwiniano», pubblicato mensilmente a partire dal 1877 con lo scopo di diffondere una «visione unitaria del mondo sulla base della teoria dell'evoluzione»: «Sulla bandiera dei darwinisti stanno le parole "Evoluzione e progresso"»⁶⁵.

Date queste premesse, non stupirà poi così tanto se in Germania il darwinismo diventa ben presto la bandiera di liberali e socialisti, prima ancora che di nazionalisti e, qualche decennio più tardi di razzisti e nazisti. David Hull fa giustamente notare che sono innanzitutto i liberali e i riformisti a considerare il darwinismo come un alleato ideologico fondamentale: l'evoluzione, ai loro occhi, implica che i sistemi politici possano evolvere, vale a dire perfezionarsi, così come si sono evolute e perfezionate le singole specie viventi⁶⁶. Anche Alfred Kelly fa rilevare come il darwinismo sia stato fatto immediatamente proprio dalla sinistra tedesca, la quale individua nel «materialismo progressivo e meccanicistico» di Darwin una potente arma

⁶³ Cfr. Ruth G. Rinard, *The Problem of the Organic Individual: Ernst Haeckel and the Development of the Biogenetic Law*, in «Journal of the History of Biology», 14, 2, Autumn 1981, pp. 249-275.

⁶⁴ Sulla secolarizzazione dello schema escatologico si veda, in particolare, la tesi di Löwith, secondo cui le moderne filosofie della storia sono versioni secolarizzate della cristiana teologia della storia. Tali secolarizzazioni implicano una forte contraddizione poiché esse vivono parassitariamente di un fondamento che viene progressivamente rifiutato. Così, pur continuando a valere lo schema escatologico, esso si svuota del suo senso originario, ovvero della «contemporaneità» di Cristo. Ciò che qui conta mettere in rilievo è che l'aspettativa del senso finale è comunque mantenuta, anche se via via l'attesa di compimento soprannaturale è abbandonata: si crede tanto più fermamente al progresso storico, quanto meno ci si affida al rinnovamento storico operato dalla grazia divina, cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della fine della storia* (1949), tr. it. Ed. di Comunità, Milano, 1965.

⁶⁵ Cfr. A. Orsucci, *op. cit.*, pp. 203-204.

⁶⁶ David Hull, *Darwinism and historiography*, in Thomas F. Glick (ed.), *The comparative reception of Darwinism*, Austin (Texas) 1972, p. 394.

di sovversione politica. A parte il già citato, breve quanto problematico, flirt tra Darwin e Marx, basti qui ricordare che un personaggio come Karl Kautsky arriva al marxismo proprio tramite Darwin⁶⁷. Il fatto è che così come le leggi dell'evoluzione vengono assimilate a quelle del progresso, Darwin viene genericamente assimilato ai cantori del socialismo, del liberalismo, del democraticismo e di tutte quelle dottrine politiche rivolte ad affrancare l'umanità dai suoi barbari retaggi in vista di un radioso avvenire di libertà, uguaglianza e solidarietà. Avvinto a una stringente filosofia della storia, il dibattito politico europeo fa leva sulla teoria evoluzionistica per confermare le prospettive di emancipazione sociale ed economica della società e, non di rado, dell'intera umanità. L'uomo evolve e dunque devono evolvere anche i sistemi politici coi quali organizza il proprio lavoro e la propria esistenza. Tutto ciò in perfetta coerenza con la trionfale marcia dello Spirito verso la conquista di sé. Suo malgrado, Darwin passa come il corifeo di una siffatta idea di evoluzione e, stando così le cose, davvero non c'è di che stupirsi se Nietzsche arriva finanche ad accostarlo ad Hegel⁶⁸.

Annunciatore del nichilismo, Nietzsche è probabilmente il pensatore che più di tutti ha contribuito a decostruire la favola moderna di un mondo perfettibile, rivolto a uno scopo e pertanto dotato di qualche significato. È bene tener presente che come Max Stirner, per molti versi un suo precursore e comunque animo a lui profondamente affine, anche Nietzsche fa cominciare la modernità con il cristianesimo⁶⁹ e certo, ai suoi occhi, non si tratta di un grosso passo in avanti nella storia dell'uomo. Il cristianesimo, infatti, nel volgarizzare il platonismo non ha fatto altro che illudere gli uomini sull'esistenza di un «mondo vero», di una struttura morale, di un senso delle cose, di una marcia redentrice, di un progresso. Ma ora, dice Nietzsche, è arrivato il tempo di «pagare il fio per essere stati cristiani per due millenni». Il conto da saldare è piuttosto salato e qui val la pena evidenziare almeno tre delle numerose conseguenze dell'esser stati cristiani per così lungo tempo. «Perdiamo la forza di gravità che ci faceva vivere – per un certo tempo non sappiamo donde veniamo né dove andiamo. [...] Tutto è completamente falso e allora: a) si cerca una specie di soluzione terrena, ma nel medesimo senso in cui si cerca il trionfo definitivo della verità, dell'amore, della giustizia; il socialismo: “uguaglianza delle persone”; si cerca pure di conservare l'ideale della morale (con preminenza del non egoistico); c) si cerca perfino di conservare l'aldilà, magari soltanto come una x antilogica; si cerca di leggere negli eventi la guida divina vec-

⁶⁷ A. Kelly, *op. cit.*, p. 124.

⁶⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Gaia scienza* (1881), tr. it. di S. Giametta, BUR, Milano 2002, § 357, pp. 335-336. Ma si veda anche Id., *Frammenti postumi*, in *Opere*, cit., VIII/3, 34 [73], p. 121. Qui Darwin, come pensatore del divenire, viene associato, oltre che a Hegel, a Lamarck, Eraclito ed Empedocle.

⁶⁹ Cfr. M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1844), tr. it. Adelphi, Milano 1991, pp. 34-37.

chio stile, l'ordine delle cose che premia, punisce, educa, conduce verso il meglio; [...]»⁷⁰. Interpretare la natura e il mondo secondo uno schema teleologico e moraleggiante è per Nietzsche un modo per continuare a credere nel «mondo vero» in salsa positivista: anche se non si crede più in un aldilà, se ne trasferiscono tutti i corollari nell'aldiqua, lasciando così intatta la struttura metafisica fondamentale che costituisce il nucleo del pensiero «decadente». Credere, come credono i «liberi pensatori propugnatori di idee moderne»⁷¹, in un mondo vero, ordinato e rivolto a uno scopo è infatti per Nietzsche solo sintomo di una fisiologia compromessa, ovvero di uno stato patologico. Riconoscere nella natura lo svolgersi di eventi che grazie a meccaniche premiali e punitive conducono inevitabilmente verso il meglio (la «sopravvivenza del più adatto» formulata da Spencer e poi ripresa da Darwin consiste per Nietzsche esattamente in questo) significa nient'altro che riporre fuori di sé quella verità che non si è più grado di riconoscere come mera imposizione di prospettiva⁷². Roba da platonici, da cristiani, da kantiani, roba da chi non ha la forza di dire a se stesso che ragione e senso non sono né possono essere nelle cose ma solo in chi le interpreta o, e questa è l'idea di Nietzsche quando parla della vittoria della «morale degli schiavi» (ebrei, cristiani, socialisti, liberali, democratici, da questo punto di vista, sono solo diversi nomi per dire la stessa cosa), roba da chi fa della propria debolezza un principio di «organizzazione da armento» modellato sulla negazione del «mondo apparente» in nome di un «preteso mondo vero»⁷³.

Ma «La verità – spiega il filosofo tedesco – è quel genere di errore senza di cui un determinato genere di esseri viventi non potrebbe vivere. Alla fine, decide il valore per la vita»⁷⁴. Il criterio della verità è cioè il valore per la vita e non certo la sua aderenza alla realtà⁷⁵. La connotazione morale del vero e del falso è solo una costruzione derivata, dovuta all'utilità vitale, fi-

⁷⁰ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., §30, pp. 20-21 [Novembre 1887-Marzo 1888].

⁷¹ Cfr. Id., *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* (1886), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, § 44, pp. 48-50.

⁷² Si ricordi che per Nietzsche ogni valore è solo un sintomo della forza di colui che lo pone, cfr. Id. *Volontà di potenza*, cit., § 14, p. 14, [autunno 1887].

⁷³ «Non si trascuri questa circostanza: per necessità di natura i forti tendono a dissociarsi quanto i deboli ad associarsi; se i primi si collegano, questo accade unicamente in vista di una comune azione aggressiva e di un comune appagamento della loro volontà di potenza, non senza molta resistenza della coscienza individuale; i secondo invece si congregano tra loro, compiacendosi proprio di questa colleganza – il loro istinto è in questo altrettanto appagato quanto l'istinto dei signori per nascita (vale a dire della solitaria specie predatrice dell'uomo) è fondamentalmente irritato e inquietato dall'organizzazione», F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. Adelphi, Milano 2000, III, § 18, p. 131.

⁷⁴ Id., *La volontà di potenza*, cit., § 493, p. 276.

⁷⁵ Particolarmente interessante su queste questioni è il suo breve scritto, rimasto inedito, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), tr. it. Filema, Napoli 1998.

siologica, di cui è espressione. Noi ci sentiamo moralmente obbligati a dire la verità, ossia a «mentire secondo una convenzione stabilita»⁷⁶, al modo del «branco», perché ciò è funzionale alla esistenza della società e più in generale della specie. Questi errori, si badi, sono necessari ed inevitabili⁷⁷, sono ciò che danno senso all'esistenza, e tuttavia non esprimono sempre una stessa volontà di potenza. Anzi, a seconda degli errori, ovvero a seconda delle verità in cui le società e gli uomini mostrano di credere, è possibile dedurre una precisa gerarchia assiologica e fisiologica ed è proprio alla luce di questo trofismo verità–vita che si può comprendere la serrata critica di Nietzsche al platonismo, al cristianesimo e anche al darwinismo. Si fraintende Nietzsche se si considera il suo “immoralismo” come una critica della morale in sé: la morale, infatti, non è altro che «un sistema di valutazioni che aderisce alle condizioni di vita di una creatura»⁷⁸. Il suo disprezzo è rivolto a una morale ben precisa e per precise ragioni. La sua battaglia è rivolta contro la morale giudaico–cristiana, rea di aver operato un rovesciamento di valori in nome del quale la vita si pone contro se stessa. Fino a che i valori e le verità trascendenti santificate da questa morale hanno funzionato, *nulla quaestio*. Ma nel momento in cui, sia per le mutate condizioni di vita sia per la stessa logica interna alla morale⁷⁹, la sua fallacia si palesa, insistere su di essa non significa semplicemente rifiutare una verità di fatto – che non esiste – ma si rivela sintomo di una degenerazione delle forme di vita che continuano a celebrarne i dogmi. La verità dell'uomo è sempre e comunque verità della vita e ogni verità stabilita dall'uomo è verità stabilita dalla vita per suo tramite. Il problema è allora capire *che genere di vita*. Ma ecco Nietzsche: «[...] anche quella contronatura della morale la quale concepisce Dio come concetto antitetico e condanna della vita, è soltanto un giudizio di valore espresso dalla vita – da quale vita? da quale sorta di vita? Ma ho già risposto: dalla vita declinante, infiacchita, stanca, condannata. La morale come è stata intesa fino a oggi [...] è l'istinto della *décadence* stesso che si converte in un imperativo: essa dice: “Periscil”, essa è il giudizio di un condannato [...]»⁸⁰. Poiché non c'è molta differenza, anzi non ce n'è affatto, tra colui che crede in Dio e colui che «cerca una specie di soluzione terrena, ma nel medesimo senso in cui si cerca il trionfo definitivo della verità, dell'amore, della giustizia», tra il cristiano e colui che «cerca perfino di conservare l'aldilà», tra chi ha fede in un'intelligenza trascendente e «[colui che] cerca di leggere negli eventi la guida divina vecchio stile, l'ordine delle cose che premia, punisce, educa, conduce ver-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷⁷ *Id.*, *La volontà di potenza*, cit., § 262, p. 152, [primavera-estate 1888].

⁷⁸ *Ibid.*, § 256, p. 149.

⁷⁹ Cfr. *Id.*, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello* (1888), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983, pp. 6-7.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 53.

so il meglio», anche il darwinista è per Nietzsche imputabile di una fede nichilistica, sintomatica di una fisiologia decadente. In un frammento del 1885, Nietzsche annota: «*Tutto nichilistico. [...] Nella storia: il fatalismo, il darwinismo, gli ultimi tentativi di interpretare la storia in modo da trovarci ragione e divinità falliscono*»⁸¹.

Accanto alla critica del darwinismo dal lato, per così dire, della filosofia della storia, Nietzsche demolisce la teoria evoluzionistica anche dal lato propriamente scientifico. Negli ultimi anni sono stati numerosi gli studi che hanno messo in evidenza la sensibilità e l'attenzione di Nietzsche nei confronti delle scienze, tanto che non dovrebbe più stupire (se non per una affrettata sottostima) il giudizio dato a suo tempo da Heinrich Rickert secondo cui in fin dei conti Nietzsche è solo «un biologo tra tanti»⁸². Come attestano studi quasi maniacali effettuati nella sua biblioteca, sui suoi appunti e su ogni documento passato tra le mani del filosofo di Röcken, egli a partire dagli anni '80 legge e studia di biologia, embriologia, anatomia, fisiologia, fisica, e tutto quanto possa placare la sua «sete ardente di realtà» di contro alle idealità della sua precedente vita da filologo⁸³. Sono gli anni in cui in Germania, dopo la sbronza haeckeliana, il dibattito teorico sui vari aspetti del darwinismo si fa molto acceso, facendo emergere critiche sempre più puntuali e articolate all'evoluzionismo di matrice inglese. His, Goette, Wigand, Strasburger, Flemming, Roux, Rolph, Nägeli, solo per citarne alcuni, tessono in questo periodo le trame di una biologia per molti versi «anti-darwiniana» e Nietzsche ne assimila e rielabora da par suo tutti i principali motivi. Quanto alla sovrapposizione tra evoluzione e progresso, per esempio, è molto importante segnalare che essa perde gran parte del

⁸¹ Id., *La volontà di potenza*, cit., § 69, p. 46, [autunno 1885] (corsivo mio).

⁸² H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, in «Logos», 2, 1911-1912, pp. 131-136.

⁸³ Nietzsche nella sua autobiografia ricorda gli anni precedenti *Aurora* (1881) come anni di profonda trasformazione, anni in cui egli diventa finalmente consapevole di dover utilizzare, per raggiungere i suoi obiettivi, non più gli strumenti offerti dalla filologia, ma quelli della medicina, della fisiologia e delle scienze naturali. «Mi prese una impazienza per me stesso: vidi chiaramente che era tempo, che ero all'ultima occasione di ritornare a me stesso. D'un tratto mi apparve tremendamente quanto tempo fosse già stato sprecato – che aspetto inutile, arbitrario avesse tutta la mia esistenza di filologo di fronte al mio compito. [...] Avevo dietro di me dieci anni in cui [...] non avevo imparato nulla di utilizzabile [...]. Alla mia scienza mancavano completamente le realtà, e le "idealità" chissà a che diavolo servivano! – Mi prese una sete addirittura ardente: da quel momento in poi, di fatto, non ho praticato altro che fisiologia, medicina, scienze naturali [...]», F. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è* (1888), tr. it. Adelphi, Milano 2000, p. 83. Quanto agli studi quasi maniacali sulle letture scientifiche di Nietzsche si veda T.H. Brobjer, *Nietzsche's Reading and Private Library, 1885-1889*, in «Journal of History of Ideas», 58, 1997, pp. 663-693. In genere, sui rapporti tra Nietzsche la biologia si vedano il volume di Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, cit.; B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia* (2001), tr. it. Negretto Editore, Mantova 2010; J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford University Press, Oxford – New York 2004. Molto utile è anche la collettanea curata da G. Campioni e A. Venturelli, *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.

suo ascendente in seguito alla forte critica che il monismo materialistico di Haeckel comincia a subire già verso la fine degli anni '70⁸⁴. Secondo quelli che erano stati gli insegnamenti di Haeckel, l'intera evoluzione organica procede automaticamente dall'estremamente semplice all'estremamente complesso senza alcun principio di variabilità, per inerzia meccanica. Fondata sull'omologia tra generazione e accrescimento, la tesi di Haeckel (e pertanto in voga tra i darwinisti tedeschi) è quella per cui dalle semplici monere all'uomo la vita consta essenzialmente nello sviluppo di materia amorfa che automaticamente, grazie all'espletarsi di una intrinseca "memoria organica", si accresce. Ma se all'inizio del decennio ogni parola pronunciata da Haeckel è recepita come dogma dai nuovi biologi, qualche anno più tardi le cose mutano radicalmente. Nuovi studi apparentemente secondari sulla natura del protoplasma, sulle strutture del nucleo e sulla fisiologia riproduttiva, spazzano via ogni residua autorevolezza dell'evangelista darwiniano. Gli studi di Starsburger sul protoplasma mostrano, per esempio, che esso è tutt'altro che materia inerte, rendendo così del tutto insostenibile l'assunto secondo cui sarebbe morfologicamente omogeneo. Sullo stesso punto intervengono a stretto giro anche le ricerche di Flemming, di Hertwig e di Nägeli, che dimostrano come, stante la distinzione tra plasma nutritivo e idioplasma, quest'ultimo non possa essere considerato come un materiale indistinto ma piuttosto come un'orditura specifica e complessa di particelle. Insomma, si comprende che lo sviluppo degli organismi non può in alcun modo essere attribuito ai progressivi automatismi di un'informe materia pressata da circostanze esterne, ma debba essere ricondotto a un gioco complesso di strutture, forze, tensioni, organizzazioni e gerarchie interne agli organismi medesimi. Di contro alla teoria dell'accrescimento proposta da Haeckel («Crescita – scrive nell'*Anthropogenie* – è innanzitutto, nei termini generali, apposizione di una massa corporea omogenea»⁸⁵), Nägeli, forse lo scienziato che più influenza Nietzsche, afferma che «La fecondazione e la crescita presuppongono necessariamente una materia organizzata»⁸⁶. Entra in crisi la prospettiva evolucionistica di un progresso unilineare di crescita e di sviluppo delle forme viventi diretto da cause esterne, tale da determinare senza soluzione di continuità un loro sempre più armonico adattamento alle circostanze ambientali, profilandosi invece una nuova teoria volta a esaltare impensate facoltà degli organismi non solo nel resistere alle circostanze ambientali ma addirittura nell'imporre loro le proprie condizioni di esistenza. Il processo organico, spiega Nägeli, non

⁸⁴ Cfr. Niles R. Holt, *Ernst Haeckel's Monistic Religion*, in «Journal of the History of Ideas», 32, 2, Apr. - Jun. 1971, pp. 265-280.

⁸⁵ E. Haeckel, *Anthropogenie oder Entwicklungs-geschichte des Menschen*, Engelmann, Leipzig, 1874, p. 125.

⁸⁶ C. Nägeli, *Mechanisch-physiologische Teoerie der Abstammungslehre*, Oldenbourg, München und Leipzig, 1884, p. 217.

è un processo di progressivo quanto passivo adattamento all'ambiente, teso per questa via al raggiungimento di un fantomatico stato di armonia privo di imperfezione e sofferenza⁸⁷, ma è un processo attivo in grado di strutturare e organizzare quanto dall'esterno si trova ad assimilare⁸⁸. Nietzsche, che di Nägeli è un attentissimo lettore, ribadisce a suo modo la stessa cosa: «La volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di un'interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza [...]. *Il processo organico presuppone costantemente l'interpretare*»⁸⁹.

Contro la retorica della perfettibilità adattiva imposta agli organismi dall'ambiente, Nägeli e la sempre più folta schiera dei biologi antidarwiniani recuperano il concetto di «*nisus formativus*» formulato a suo tempo da Johann Friedrich Blumenbach⁹⁰ e lo rielaborano in modo da evidenziare il ruolo sostanzialmente attivo svolto dai singoli organismi in un campo di forze affatto diverso rispetto all'unilineare cammino verso la perfezione immaginato da Haeckel e la sua scuola (il che nell'immaginario tedesco equivale a dire da Darwin e la sua scuola). Il campo di forze in cui hanno luogo i processi organici ora appare piuttosto come un caotico ring in cui la molteplicità dei viventi sprigiona costantemente la propria potenza, senza alcun telos da realizzare o adattamento da verificare⁹¹. «La stessa forza ordinatrice che domina nell'idioplasma, domina anche nell'incorporazione del mondo esterno»⁹², scrive Nietzsche ispirandosi a Nägeli, volendo evidenziare come ciò che in realtà conta nella fenomenologia dei processi vitali non sia affatto un automatico quanto felice adattamento di ogni forma vivente alle esigenze poste dal contesto ma l'esplosione della volontà di potenza di ogni singolo organismo in un quadro caotico di forze confliggenti. Anche in questo caso il debito nei confronti dello scienziato è notevole. Nel suo trattato di fisiologia del '84 Nägeli scrive: «In base alla teoria della selezione, l'intera organizzazione organica è una conseguenza

⁸⁷ Spencer, le cui teorie vengono in gran parte considerate sovrapponibili a quelle di Darwin, elabora addirittura una dottrina della «progressiva evanescenza del male» secondo cui con l'evoluzione e il continuo adattamento degli organismi all'ambiente, «il male tende continuamente a scomparire. In virtù di un principio essenziale della vita, questo continuo adattamento di un organismo alle sue condizioni è in via di continua correzione e la modificazione di uno o di entrambi procede sino a che l'adattamento non sia completo. Tutto ciò che possiede vitalità, dalla cellula elementare all'uomo stesso compreso, obbedisce a questa legge». H. Spencer, *Social Statics: or, The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed*, John Chapman, London 1851, pp. 59 e ss.

⁸⁸ Cfr. C. Nägeli, *op. cit.*, p. 116 e sgg.

⁸⁹ F. Nietzsche, *Opere*, cit., VIII/I, p. 281.

⁹⁰ Cfr. Timothy Lenoir, *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, in «*Isis*», 71, 1, Mar. 1980, pp. 77-108.

⁹¹ Cfr. C. Rosciglione, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, Ets, Pisa 2005, pp. 28-66.

⁹² F. Nietzsche, *Opere*, cit., VIII/I, p. 94.

delle influenze esterne. Va invece riconosciuta una forza interna di organizzazione idioplasmatica, un impulso al perfezionamento»⁹³. Ebbene, in un appunto dell'86, uno dei cinque frammenti esplicitamente intitolati «Anti-Darwin», dopo aver sottolineato in lungo e in largo i passaggi del testo di Nägeli particolarmente critici nei confronti dell'adattazionismo finalistico d'impronta darwiniana, annota: «Darwin sopravvaluta fino all'inverosimile l'influsso delle “circostanze esterne”; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno che usa e sfrutta le “circostanze esterne”»⁹⁴.

Il rovesciamento di prospettiva rispetto al darwinismo alla Haeckel o alla Spencer è totale: nessun progresso unilineare delle forme viventi dal meno perfetto al più perfetto, nessun passaggio meccanico dal meno semplice al più semplice, nessuna arrendevolezza degli organismi alle pressioni esterne, nessuna presunta “ragionevolezza” insita in queste pressioni, insomma nessuna «guida divina vecchio stile» ma solo una caotica esplosione di forze sprigionata da ogni singola forza vitale al fine di imporre e non a subire le proprie condizioni di esistenza.

C'è un passaggio della *Genealogia della Morale*, giustamente celebre, che esprime in modo didascalico le ragioni della diffidenza nicciana nei confronti della biologia darwiniana (a questo punto sappiamo che dovremmo dire della vulgata darwiniana). Il brano merita di essere citato pressoché per intero: «Il principio, cioè, che la causa genetica di una cosa e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti *toto caelo* disgiunti l'uno dall'altro; che qualche cosa d'esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza a essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimaniolata e adattata a nuove utilità: che ogni accadimento del mondo organico è un sormontare e signoreggiare e che a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, un riassettrare, in cui necessariamente il senso e lo scopo esistiti sino a quel momento devono offuscarsi del tutto o estinguersi. Per bene che si sia compresa l'utilità di qualsiasi organo fisiologico [...] non si è compreso ancora nulla relativamente alla sua origine. [...] da tempo immemorabile si è creduto di comprendere nello scopo comprovabile, nell'utilità di una cosa, anche il suo fondamento d'origine, e così l'occhio sarebbe stato fatto per vedere, la mano per afferrare. Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente *indizi* del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione; e “l'intera storia di una “cosa”, di un organo, di un uso può essere in tal modo un'ininterrotta catena di segni che accenna

⁹³ C. Nägeli, *op. cit.*, p. 187.

⁹⁴ *Ibid.*, *Opere*, cit., VIII/I, p. 290. Su questo aspetto si veda anche *ibid.*, VIII/I, p. 140.

a sempre nuove interpretazioni e riassetamenti, le cui cause [...] si susseguono e si alternano in guisa meramente casuale». E significativamente conclude: «“Evoluzione” di una “cosa”, di un uso, di un organo, quindi, è tutt’altro che il suo *progressus* verso una meta, e ancora meno un *progressus* logico e di brevissima durata, raggiunto con il minimo dispendio di forza e di beni – bensì il susseguirsi di processi di adattamento ... Anche all’interno di ogni singolo organismo le cose non stanno diversamente: a ogni sostanziale sviluppo del tutto, si sposta anche il “senso” dei singoli organi»⁹⁵.

Il progresso logico, liscio, funzionale, pratico di una forma di vita verso un presunto stadio fisiologicamente superiore e moralmente migliore è una tesi buona per chi aspira alla «felicità inglese», al «*confort*», alla «*fashion*»⁹⁶, non certo per chi intende affrontare l’innocenza del divenire.

3. *La lotta è una cosa seria*

«Ogni variazione, se utile, si conserva», afferma Darwin. Ma questa cosa significa? Vuol forse dire che la variazione nasce dall’utilità che un organismo ne trae in relazione al contesto ambientale? Significa che nella natura agisce un principio formativo che induce gli organismi a variare a seconda delle esigenze? Vuol dire che l’utilità è la vera ratio della natura, manco si trattasse di traslare nei processi organici gli stessi principi che muovono le addestrate menti di ragionieri e contabili? Per Darwin le cose non stanno così, anche se Nietzsche è portato a credere il contrario. Nell’influente saggio sul darwinismo di Albert Wigand, tanto per citare un’opera senz’altro letta (anche) da Nietzsche, si legge addirittura che «il

⁹⁵ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 66-67.

⁹⁶ «(Non é forse il moralista il « pendant » del puritano, vale a dire, un pensatore, che ammette la morale come cosa degna d’esser discussa, interrogata, in breve, come un problema? Non sarebbe forse, il moralizzare - immorale?) - In fondo tutti i moralisti sono risolti a dar ragione alla moralità inglese, nella misura in cui questa morale sarà utile all’umanità o all’ « utilità pubblica », o alla « felicità del più gran numero », non alla felicità dell’Inghilterra. Essi tendono a dimostrare con tutte le loro forze, che l’aspirare alla felicità inglese, vale a dire al confort ed alla fashion (e più in alto ancora ad un seggio al Parlamento), rappresenti il vero sentiero della virtù, di più ancora, che tutta la virtù che ebbe esistenza nel mondo non abbia consistito in altra cosa. Non uno di codesti animali di branco, pesanti e della coscienza inquieta (che pretendono gabellare gli interessi dell’egoismo per quelli del benessere generale) vuole intendere o presentire, che il benessere generale non é un ideale, una meta, un concetto, che si possa formulare chiaramente, ma soltanto un mezzo d’aprirsi un varco che ciò che garba ad uno, non può, necessariamente garbare a un altro; che il pretendere un’unica morale per tutti tende precisamente a colpire gli uomini superiori, che una differenza di grado esiste tra uomo e uomo, e per conseguenza anche tra morale e morale. Sono una specie di individui molto modesti e in ogni senso mediocri codesti utilitari inglesi, e come già dicemmo in quanto che sono noiosi, non si può lodare abbastanza la loro utilità. Anzi si dovrebbe incoraggiarli», F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 228.

darwinismo, in linea di principio, non è nient'altro che l'atomistica di Democrito applicata alla natura organica, dato che attribuisce all'organismo la malleabilità dell'argilla»⁹⁷.

Già nel «Taccuino B», scritto tra il 1837 e il 1838, Darwin comincia a ripensare il concetto di adattamento lamarckiano, giudicato eccessivamente teleologico, a favore di un'ipotesi in cui agli adattamenti funzionali possano sommarsi agenti come le eredità strutturali. Per Darwin, cioè, la perfezione e l'utilità vedono affievolirsi la propria forza esplicativa in direzione di cause ancora non del tutto chiare ma che, in ogni modo, non possono affatto essere ricondotte a meccanici o divini automatismi. «La condizione di ogni animale è in parte dovuta all'adattamento diretto – scrive – e in parte al marchio ereditario, dove il secondo è di gran lunga l'elemento più importante per operare le classificazioni»⁹⁸. Qualche tempo dopo torna sull'argomento e significativamente annota: «Quando uno vede i capezzoli sul petto di un uomo, non dice che abbiano un qualche uso, ma che il sesso non sia stato determinante. Lo stesso per le ali inutilizzate sotto le elitre di coleotteri, nati da coleotteri con ali e modificati. Se si trattasse di semplice creazione, di certo sarebbero nati senza»⁹⁹. Insomma, «la natura è piena di strutture incomprensibili, che potrebbero essere state utili nel progenitore»¹⁰⁰, dice esplicitamente Darwin, laddove l'implicito è che questa mole di incomprensibilità non sia necessariamente il frutto di una difficoltà di comprendonio da parte dell'uomo ma in parte esito della casualità intrinseca ai processi organici. Non ogni variazione può essere spiegata perché non ogni variazione ha un senso, o comunque un ragion d'essere in vista della realizzazione di uno scopo. Queste prime intuizioni verranno successivamente rimediale e approfondite da Darwin nell'ultima edizione dell'*Origine delle specie* (1872), dove conia il concetto di «preadattamento» per indicare quei fenomeni che oggi definiremmo di «cooptazione funzionale», ovvero il fatto per cui non ogni variazione nasce per raggiungere il suo scopo attuale; anzi, secondo il naturalista, potrebbero persino darsi casi di variazioni evolucionisticamente neutre, né utili né nocive. In pratica Darwin introduce nella natura criteri di flessibilità e ridondanza del tutto estranei ai tradizionali modelli di spiegazione dei processi organici. C'è da dire che a non afferrare questo aspetto particolarmente innovativo del discorso darwiniano non è solo Nietzsche ma gran parte della letteratura scientifica per la bellezza di almeno un secolo. Solo nel 1982, con due articoli pubblicati da Stephen J. Gould ed Elisabeth Vr-

⁹⁷ A. Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage*, cit. in A. Orsucci, *op. cit.*, p. 121.

⁹⁸ C. Darwin, Taccuino B: 225, in *Taccuini 1836-1844 (Taccuino Rosso, Taccuino B, Taccuino E)*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2008, p. 215.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 157 [84].

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 162 [99].

ba sulla rivista «Paleobiology», viene fatta adeguatamente luce sullo strano concetto elaborato da Darwin. Gould e Vrba ne esprimono il senso con il termine *ex-aptation*, con il quale viene indicato ogni carattere «evolutosi per altri usi e in seguito “cooptato” per il suo ingaggio attuale»¹⁰¹. Contro il funzionalistico e ingegneristico adattazionismo adottato da molti darwinisti “più realisti del re”, si pensi ai lavori di Philip Sheppard, di John R. G. Turner o di Richard Dawkins, solo oggi è in pratica emersa con la necessaria evidenza l’originaria intuizione darwiniana per cui non si può introdurre nella natura l’assillo logico di associare una funzione a ogni variazione. Dobbiamo ipotizzare, suggeriscono i due paleontologi sulla scia di quest’inedito Darwin, che in natura più organi possano assolvere una funzione, di modo che uno possa essere deviato verso nuove utilizzazioni, e viceversa che un organo possa assolvere più funzioni, aggiungendone di nuove alle preesistenti. Questo meccanismo, di fatto ancora oggi piuttosto sconosciuto nella visione ipersemplificata della teoria darwiniana secondo cui ci sarebbe una piena identificazione tra adattamento ed evoluzione *tout court*, è a maggior ragione ignorato tra gli anni ’70 e ’80 del XIX secolo. Tant’è che a Darwin viene da più parti obiettato che la selezione naturale “adattazionista” da lui formulata non sarà mai in grado di render conto dei fenomeni organici più significativi, come per esempio l’esistenza di organi complessi come l’occhio.

Sempre per rimanere in area continentale, è il caso di citare su questo punto la critica mossa a Darwin e a «tutti i darwinisti tedeschi» da Karl Semper. Nel 1880, in un testo incentrato sui rapporti tra organi, funzioni e adattamento (testo letto e molto apprezzato da Nietzsche), egli mostra tutto il suo scetticismo nei confronti di una teoria che pretende di spiegare la nascita di nuovi organi, nuovi organismi e nuove specie, basandosi esclusivamente sull’adattamento passivo della vita al contesto ambientale. Per Semper tutto ciò che è vivo è caratterizzato da un continua sovrapposizione di molteplici volontà, tante quante sono le più piccole unità vitali, le quali impongono, dapprima all’interno dell’organismo medesimo e quindi tra diversi organismi, le proprie «condizioni di esistenza» (espressione mutuata e immediatamente fatta propria da Nietzsche). Semper parla di «mutamento di funzione», intendendo con questo concetto, il fenomeno per cui «le funzioni organiche non si incarnano di necessità in determinati organi, ma piuttosto se ne impossessano, e stravolgono, se necessario, strutture ed apparati nati per tutt’altri fini»¹⁰². Nonostante la dichiarata intenzione di criticare Darwin, Semper (e a seguire Nietzsche) coglie dunque inconsapevolmente uno degli aspetti più innovativi del darwinismo. Ciò è

¹⁰¹ S. J. Gould - E. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell’evoluzione*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 15.

¹⁰² K. Semper, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, 2 voll., Leipzig 1880, p. 232.

ancora più chiaro quando, quasi in tono di sfida, afferma: «Formulato in termini astratti e paradossali: un qualsiasi organo vivente è in grado, grazie alle proprietà che possiede in virtù delle sue cellule viventi, di trasformarsi in qualsiasi altro organo»¹⁰³. Tra gli organi favoriti dal biologo tedesco al fine di provare l'inattendibilità di una selezione meramente adattazionista, e quindi la genuinità di una evoluzione organica fondata sulla cooptazione funzionale di organi già esistenti, c'è l'occhio. Posto che l'evoluzione avviene gradualmente, posto che un organo così complesso non può nascere all'improvviso, e posto che all'inizio l'organo "destinato" a diventare un occhio non può avere alcuna utilità ai fini della vista, come se ne spiega l'origine? Secondo Semper si spiega in virtù del riadattamento a ulteriori scopi di tessuti inizialmente serviti ad altro. Egli, nel caso specifico dell'occhio, pensa di trovarne anche la prova nell'*Onchidium*, un genere di mollusco ritenuto capace di sfruttare cellule cutanee vagamente fotosensibili in modo che alla lunga diventino assimilabili alla vista¹⁰⁴. Come abbiamo visto, si tratta delle stesse obiezioni che Nietzsche muove a Darwin e alla sua scuola ne *La genealogia della morale*: «Per bene che si sia compresa l'utilità di qualsiasi organo fisiologico [...] non si è compreso ancora nulla relativamente alla sua origine. [...] da tempo immemorabile si è creduto di comprendere nello scopo comprovabile, nell'utilità di una cosa, anche il suo fondamento d'origine, e così l'occhio sarebbe stato fatto per vedere, la mano per afferrare. Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente *indizi* del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione». Lo scopo di una cosa non ci dice nulla sulla sua origine, ovvero: non c'è alcuna aderenza passiva di un organo, né di un organismo, a finalità in qualche modo preordinate o comunque univoche. Che dire, a questo punto dovrebbe essere chiaro che Nietzsche, sulla scia di Semper, formula inconsapevolmente una peculiare declinazione del concetto di ex-aptation o di «pre-adattamento». Nietzsche è d'accordo con Darwin senza saperlo.

Darwin, dal canto suo, aveva già affrontato alcuni anni prima tale questione nel capitolo de *L'origine delle specie* dedicato alle «Difficoltà della teoria», suggerendo la possibilità che alcune variazioni possano essere considerate come dei «pre-adattamenti», cioè come degli adattamenti fino a un certo punto utili all'organismo per uno scopo in parte o in tutto diverso da quello attuale. Darwin, facendo tra l'altro anch'egli l'esempio dell'occhio, avanza l'ipotesi fin lì inedita di distinguere l'utilità attuale di un organo dalla sua genesi storica. Vale a dire, fa la stessa operazione di Nietzsche (ma sarebbe più giusto dire il contrario). Darwin è dunque fortemente

¹⁰³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁴ Cfr. A. Orsucci, *op. cit.*, pp. 185-188.

critico nei confronti di quell'«ottimalità adattiva»¹⁰⁵ che fin da subito tanti antidarwinisti gli hanno (per lo più in buona fede) riconosciuto. Al posto dei presunti automatismi adattivi, a suo giudizio sono piuttosto in gioco dei riposizionamenti di forze. Contrariamente a quel che Nietzsche e i suoi “scienziati di fiducia” credono, la natura darwiniana è molto meno reattiva di quel che appare.

Un equivoco non trascurabile emerge in tal senso anche in ordine al concetto di lotta per l'esistenza. Come abbiamo appena notato, per Nietzsche il processo evolutivo consiste nella forza propria a ogni essere vivente di mutare le proprie strutture non in ciò che è utile a una mera sopravvivenza, ma alla realizzazione della potenza: «Tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente *indizi* del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione». Al cospetto della volontà di potenza, il concetto di lotta per l'esistenza non trova in alcun modo giustificazione perché traccia una natura dove i processi invece che essere signoreggiati debbono essere assecondati. Una natura in cui al posto degli operosi siano destinati a prevalere i crumiri. «Nietzsche – sottolinea giustamente Deleuze – critica Darwin perché interpreta l'evoluzione e il caso in essa presente in maniera del tutto reattiva»¹⁰⁶. Mentre la darwiniana *struggle for life* è sostanzialmente una lotta per la sopravvivenza, la nicciana *wille zur macht* è lotta per l'espansione. «Voler conservare se stessi – scrive Nietzsche ne *La gaia scienza* – è espressione di uno stato di difficoltà, di una restrizione del vero e proprio istinto fondamentale della vita, che tende a una *espansione di potenza* e molto spesso in questa volontà, mette in questione e sacrifica l'autoconservazione. [...] *La lotta per l'esistenza è soltanto un'eccezione, una restrizione temporanea della volontà di vivere* [...]»¹⁰⁷.

In questo caso Nietzsche è suffragato da altri due illustri nomi della biologia di area tedesca. Il primo è Wilhem Roux, noto per la sua teoria della «lotta interna», secondo cui ogni singolo organismo, anzi ogni parte di ogni singolo organismo (l'opera principale di Roux ha per titolo *Der Kampf der Theile im Organismus*, cioè *La lotta delle parti nell'organismo*¹⁰⁸)

¹⁰⁵ S. J. Gould - E. Vrba, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁶ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. 64.

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), cit., § 349, p. 322. Su questo punto Nietzsche specifica, inoltre, che «[] La vita non è adattamento delle condizioni interne alle esterne, ma è volontà di potenza che, partendo dall'interno, si assoggetta e incorpora una quantità sempre maggiore di ciò che è esterno. Questi biologi perpetuano le valutazioni morali (il “valore in sé più alto, l'altruismo”, l'ostilità contro la brama di dominio, contro la guerra, contro l'inutilità, contro l'ordinamento gerarchico e cetuale)», Id., *Frammenti Postumi*, in *Opere*, cit., VIII/1, 7[9], primavera 1887, p. 280.

¹⁰⁸ W. Roux, *Der Kampf um die Theile des Organismus*, Engleman, Leipzig 1881. Sul rapporto Roux Nietzsche si veda W. Müller-Lauter, *L'organismo come lotta interna. L'infusso di Wilhem*

tende a soggiogare le altre in una lotta così esplosiva da non poter più risultare come una conseguenza della vita, quanto piuttosto come un suo presupposto. Secondo Roux è attraverso il processo di autoregolazione che ogni forma di vita muta nel proprio durare, un processo che avviene grazie al fatto che ogni forma di vita, dalla più semplice alla più complessa, dalla cellula all'uomo, è essenzialmente una continua lotta tra le sue componenti. Si tratta di una teoria che in coerenza al principio darwiniano riconosce priorità alla lotta nei fenomeni organici ma che, in piena discordanza con esso (almeno in apparenza), riconosce una decisa priorità alla sua natura endogena, in virtù della quale ogni forma di vita non può mai essere considerata come il risultato passivo delle forze ambientali. «L'uomo libero – scrive in un frammento del 1886 – ha di sé il massimo sentimento di potenza, conosce massimamente se stesso, ordina massimamente le lotte necessarie delle sue energie; in lui le singole energie si trovano nell'indipendenza relativamente maggiore, in lui è la lotta relativamente più grande; egli è l'essere più discorde, più ricco di mutamenti e più a lungo vivente, l'essere che desidera e nutre se stesso in sovrabbondanza»¹⁰⁹. Non inganni l'antropomorfismo; anche se parla dell'uomo Nietzsche fa comunque riferimento ai processi vitali (e viceversa)¹¹⁰.

Sul modo in cui vada intesa la lotta in atto in tali processi, il punto di riferimento di Nietzsche è William Rolph, teorico del principio di insaziabilità, in virtù di cui l'autoconservazione e, dunque, la lotta per la sopravvivenza darwiniana, appaiono solo come delle forze difensive, mentre ogni organismo – dice Rolph – tende per il solo fatto di essere in vita al proprio auto accrescimento, ovvero a una lotta offensiva. «Vita-come-lotta e non lotta per l'esistenza: la lotta non può estinguersi – scrive nel volume del 1882, anch'esso approfonditamente letto da Nietzsche – perché non vi è alcun adattamento all'insaziabilità. La vita-come-lotta non è dunque una lotta difensiva ma una lotta di aggressione. Crescita, riproduzione e perfezione sono conseguenze di una siffatta e vittoriosa lotta di aggressione. Mentre i darwinisti ritengono che laddove non vi sia minaccia per la sopravvivenza non abbia luogo la lotta, io ritengo che vita-come-lotta sia ubiqua: vi è innanzitutto una vita-come-lotta, una lotta per l'incremento della vita, e non una lotta per l'esistenza»¹¹¹.

Nietzsche recepisce a dovere la lezione di Rolph e due anni dopo annota: «Deve esserci la lotta per la lotta, e *dominare* è: sopportare con il contrappeso della forza minore – dunque una specie di *prosecuzione* della lotta.

Roux su Friedrich Nietzsche, in G. Campioni e A. Venturelli, *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*, cit., pp. 153-200

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, in *Opere*, cit., VII/1, 7[9].

¹¹⁰ Cfr. G. Moore, *op. cit.*, pp. 12-22.

¹¹¹ W. Rolph, *Biologische probleme*, Engelmann, Leipzig 1882, p. 97.

Anche obbedire è una *lotta*: la forza che, appunto, *resta* per resistere»¹¹². Siamo qui di fronte a una biologia della potenza, una teoria della vita che se non rifiuta l'istinto di conservazione tanto in voga tra i darwinisti, come minimo lo reputa secondario rispetto all'«istinto cardinale dell'essere organico» rappresentato dalla volontà di «sfogare la propria forza»¹¹³. Il fatto che le forze reattive, guidate da un mero istinto di conservazione, risultino poi primeggiare nelle dinamiche sociali e politiche non smentisce, anzi conferma, l'assunto per cui la lotta è un principio innanzitutto offensivo e non difensivo. Sul piano sociale, la lotta è resa spuria dalla strategica alleanza in «orde» e «greggi» dei reattivi, che così riescono a sublimare *a contrario* l'esigenza di sfogare la propria forza attraverso l'inibizione morale della potenza altrui. A questo punto Nietzsche chiama in causa (come sempre a proprio uso e consumo) un altro concetto darwiniano, quello di selezione: «Per strano che suoni: si devono sempre armare i forti contro i deboli, i felici contro i falliti, i sani contro i degenerati e i tarati ereditari»¹¹⁴. Qui gli scopritori della vita si tramutano in suoi guaritori. Ce ne sarebbe da dire, ma questa è una storia breve e quindi finisce qui.

¹¹² F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, in *Opere*, cit., 26 [276].

¹¹³ *Ibid.*, VIII/1, pp. 77-78.

¹¹⁴ *Id.*, *Frammenti Postumi*, in *Opere*, cit., VIII/3, 14 [123], p. 94.

_VON UEXKÜLL_HEIDEGGER_

Il pensiero di un tempo fuori della nostra esperienza è insostenibile: ovvero dell'eterna pazienza della zecca

1. *Questione di punti di vista: sul concetto di Umwelt*

Ci sono due tartarughe nel patio: maschio e femmina [...] è la stagione degli amori [...] Il corteggiamento consiste nel fare tante volte il giro del praticello, con inseguimenti e fughe e schermaglie non delle zampe ma dei gusci, che cozzano con un ticchettio sordo [...] quali siano le sensazioni di due tartarughe che si accoppiano, il signor Palomar non riesce a immaginarselo. Le osserva con un'attenzione fredda, come se si trattasse di due macchine: due tartarughe elettroniche programmate per accoppiarsi. Cos'è l'eros se al posto della pelle ci sono piastre d'osso e scaglie di corno? Ma anche quello che noi chiamiamo eros non è forse un programma delle nostre macchine corporee [...] La differenza sta solo nel numero di circuiti coinvolti [...] E le tartarughe, chiuse nel loro astuccio insensibile? La penuria di stimoli sensoriali forse le obbliga a una vita mentale concentrata, intensa [...] Forse l'eros delle tartarughe segue leggi spirituali assolute, mentre noi siamo prigionieri di un macchinario che non sappiamo come funziona, soggetto a intasarsi, a incepparsi, a scatenarsi in automatismi senza controllo [...]¹.

Le tartarughe in amore, la zecca e la sua attesa paziente, gli alberi e la volta del cielo, fino allo sguardo ammirato dell'uomo, tutto è avvolto da un vasto e indifferente contenitore che presenta caratteristiche definite e costanti. L'ambiente come orizzonte vitale propone agli organismi una serie di stimoli, cui essi rispondono, più o meno appropriatamente, ma sempre tenacemente, nello sforzo di continuare a essere. Tutti gli enti vi accedono, il discrimine sta solo nella quantità, nel grado di appercezione: all'uomo e solo a esso è data la possibilità di pensare questo orizzonte, di entrarvi in relazione in maniera consapevole: il resto dei viventi vi è immerso senza sapere da dove, né come. L'ambiente è variegato, lussureggiante e tuttavia omogeneo, costante: un mondo di suoni, colori, odori, consistenze, che gli organismi esperiscono attraverso i loro organi di senso, specchi fedeli e veridici di questa realtà. Il nostro dentro dunque, riproduce il fuori. Già Cartesio, tuttavia aveva sollevato l'atroce dubbio: e se tutto quanto mi circonda, alberi, uomini, cose, altro non fosse che parvenza, trastullo menzognero di un genio maligno? In un mondo che ancora poteva contare su un centro, Cartesio trovò la risposta nell'alto delle sfere: esiste un Dio che

¹ I. Calvino, *Gli amori delle tartarughe*, in *Palomar*, Einaudi, Torino 1983, pp. 24-26.

non può ingannarmi, alberi, uomini e cose furono salvi, e salva fu anche la coscienza turbata e dubbiosa del filosofo. Per Kant invece, il dubbio non verteva tanto sull'esistenza delle cose, quanto sulla loro essenza: se esse non fossero così come l'occhio della mente le figura? Se suoni, colori e odori dipendessero dal mio particolare modo di vedere? La natura, in fondo per Kant, rappresentava l'insieme degli oggetti dell'esperienza, rimandava dunque a una dimensione soggettiva.

Tuttavia le scienze hanno continuato e continuano per molti versi a operare analizzando le caratteristiche oggettive dell'ambiente e le sue interazioni con gli organismi. Qualcuno tuttavia sostiene che quel "lì fuori" che noi chiamiamo mondo, sia in realtà molto più aleatorio di quanto non si creda. Probabilmente «lì fuori non ci sono né luce né colore, ma solo onde elettromagnetiche: lì fuori non ci sono né suono né musica, ma solo variazioni periodiche della pressione dell'aria; lì fuori non ci sono né caldo né freddo, ma solo molecole in movimento dotate di minore o maggiore energia cinetica [...] Infine, sicuramente, lì fuori non c'è dolore»².

Jacob von Uexküll può essere considerato un precursore nato troppo in anticipo: non conosceva la cibernetica, non aveva studiato i servosistemi, né i meccanismi di autoregolazione. Fu forse per non essere riuscito ad accumulare prove che avallassero la sua teoria dei viventi come macchine che si autoproducono – autopoietiche diremmo oggi – che a un certo punto abdicò al vitalismo. Eppure i suoi testi rimangono una grande fucina di intuizioni che verranno sviluppate in seguito dalle scienze e dalla biologia. Non è un caso che filosofi e antropologi di diverso indirizzo a lui coevi, malgrado le differenze di orientamento e di pensiero, abbiano utilizzato le suggestioni presenti nelle sue opere³. Cercò di osservare la vita dal punto di vista della vita stessa e a prescindere dai gradi dell'organico. Lo fece a partire dall'osservazione di alcune specie, molte delle quali estremamente semplici, effettuando una passeggiata tra una serie di mondi meravigliosi e sconosciuti.

² H. von Foerster, *Costruire una realtà*, in *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, a cura di P. Watzlawitck, tr. it. Feltrinelli, Milano 2006, p. 41.

³ Pensiamo all'Heidegger dei *Concetti fondamentali della metafisica*, o a Helmuth Plessner, che nella premessa alla seconda edizione della sua opera maggiore, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2006, ammette il suo debito con l'autore: «è stato merito di Uexküll e della moderna ricerca sul comportamento aver fatto piazza pulita delle analogie antropomorfe», cfr. p. 15; Anche Gehlen ne *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. Mimesis, Milano 2010, sostiene che «la celebre teoria della *Umwelt*, o mondo soggettivo dell'animale, di Uexküll, fu un tocco di genio, qualcosa di realmente nuovo, e ci insegnò e ci persuase che il mondo degli animali non è il nostro», cfr. p. 118.

Agli inizi del Novecento la biologia era ancora alla ricerca di un proprio statuto epistemologico, che la affrancasse definitivamente dai metodi di indagine delle scienze dure, e che affermasse l'autonomia del proprio oggetto, la vita, non riducibile alle cieche leggi di causa-effetto. Il problema è che le istanze teoretiche del meccanicismo e del vitalismo, pur nella loro assoluta contrapposizione, procedevano in fondo allo stesso modo: il meccanicismo considerava l'organismo come una macchina caratterizzata da una serie di componenti atti a svolgere determinate funzioni, secondo regole deterministiche di natura fisico-chimica; il vitalismo d'altro canto non faceva altro che aggiungere a questa stessa dinamica un invisibile demiurgo che gestiva il processo⁴. Se per un verso il meccanicismo era preminente come metodo di indagine, tuttavia non riusciva a fornire una teoria adeguata del vivente. A partire dalla fine del XIX Secolo Uexküll si occupò della fisiologia comparata del sistema nervoso, contrapponendosi a quell'indirizzo di psicologia animale che aveva visto in Darwin un precursore⁵, e da cui si affrancò perché troppo portata ad antropomorfizzare i processi vitali dell'animale; l'esistenza di una psiche animale era secondo Uexküll, qualcosa di indimostrabile⁶. Gli studi che risalgono al primo decennio del Novecento e in particolare il volume *Ambiente e mondo interno degli animali*⁷ propongono il tentativo di una biologia meccanica, lontana però dalle istanze meccaniciste allora prevalenti e che sembra invece precorrere l'indirizzo cibernetico: non si trattava infatti di analizzare il vivente limitandolo a leggi fisico-chimiche, bensì di effettuare un'analogia organismo-macchina. I viventi sono macchine che si costruiscono da sole,

⁴ Per una ricostruzione accurata della storia della biologia nel Novecento si confronti F. Mondella, *Biologia e filosofia*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970-73, p. 129.

⁵ Ne *L'immortale spirito della natura* (1938), tr. it. Laterza, Bari 1947, Uexküll scrive: «Influenzati dal lavoro classico del vecchio Brehm regnava la tendenza in generale di attribuire agli animali sensazioni e sentimenti umani. La generosità del leone, la sete di sangue della puzzola, la furberia della volpe [...] erano ammirati o biasimati. Ogni esperienza sugli animali era spiegata psicologicamente [...] Perfino Darwin si approfondì nell'anima di una formica, che, dopo la distruzione della sua casa, rappresentò l'immagine della disperazione», cfr. p. 79.

⁶ Helmuth Plessner nella sua opera maggiore sostiene che: «Uexküll invece della psicologia animale, ha proposto una biologia come scienza che stabilisca le correlazioni controllabili obiettivamente fra stimolo e reazione nel piano di costituzione dei vari animali. Non il mondo interiore degli animali eternamente nascosto con il loro sentire e sentirsi per noi inaccessibile [...] non una criptopsicologia, ma una fenomenologia del comportamento vivente: una spiegazione del comportamento per noi visibile degli animali a partire da fattori percepibili sensibilmente», cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 87-88.

⁷ J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, J. Springer, Berlin 1909.

che si autoproducono⁸. Già nel 1920, quando scrive *Theoretische Biologie*⁹ sviluppa una proto-idea di cibernetica, secondo la quale alcune funzioni biologiche, specialmente certe funzioni interne degli organismi pluricellulari superiori, possono essere spiegate come nuovi tipi di macchine.

I tempi tuttavia non erano maturi e risultava impossibile spiegare scientificamente certi processi sulla sola base dell'intuizione. Per spiegare che l'organismo è una macchina, che tuttavia trascende le rigide regole meccaniche, e la cui unità è più dell'insieme delle sue parti, Uexküll avrebbe dovuto conoscere non solo la cibernetica, ma anche le teorie della complessità e quelle dell'emergenza; fu per via di questa ignoranza che vinse il lui la tentazione del vitalismo.

Lo studioso rivendicava comunque l'autonomia della biologia «nel carattere di soggetto che ogni vivente presenta rispetto al suo ambiente»¹⁰: non un macro-orizzonte che tutto contiene, ma tante nicchie diverse a seconda della particolare struttura percettiva che conosce. Si tratta di infiniti micro-mondi silenziosi e in fondo impenetrabili nella loro totalità. Rimanda questa visione, alla frase di apertura di un testo di biologia contemporanea *Autopoiesi e cognizione*: «tutto ciò che è detto è detto da un osservatore»¹¹. L'oggetto allora, o per meglio dire l'ambiente onnicomprensivo, esiste solo entro il dominio descrittivo di che elabora teorie, non nella realtà¹².

«Ogni oggetto si trasforma in qualcosa di completamente diverso nel momento in cui entra in un *Umwelt* diverso. Lo stelo di un fiore che nel nostro *Umwelt* rappresenta il supporto del fiore, diventa un condotto pieno di liquido per la sputacchina (*Philaenus spumarius*) che lo sugge per costruire il suo nido schiumoso. Lo stesso stelo per la formica è un'autostrada

⁸ Nell'Introduzione alla prima traduzione italiana del testo del '34, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Ambiente e comportamento*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1967, Felice Mondella sostiene che il nesso con la cibernetica sia solo apparente, poiché al rigore matematico della ricerca sui servosistemi egli contrappone «una sua concezione della conoscenza scientifica [...] come intuizione e non tanto verifica o dimostrazione di ipotesi», cfr. p. 34. Eppure come non pensare all'epistemologia di Maturana e Varela che definisce i sistemi viventi come macchine autopoietiche?

⁹ J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Gebrüder Paetel, Berlin 1920.

¹⁰ F. Mondella, *Biologia e filosofia*, cit., p. 148.

¹¹ H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, tr. it. Marsilio, Venezia 1988, p. 53.

¹² Anche H. Plessner, nella sua opera maggiore riprende Uexküll: «Se l'osservatore esterno si accorge che l'ambiente di un animale è composto di sole "cose" appartenenti unicamente a questo specifico animale, e che il lombrico è circondato di sole cose per lombrichi e la libellula di sole cose per libellule, questo dato di fatto gli diviene comprensibile a partire dall'assenza di cosalità autentica. Queste cose fanno a meno dell'oggettività perché sono segnali sensoriali, soddisfazioni di bisogni di carattere motorio e si dissolvono interamente nel ciclo funzionale (Uexküll) che unisce il soggetto animale e il campo circostante», cfr. *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 271.

che connette la sua casa con il terreno di caccia all'interno del fiore. Per la mucca da pascolo esso è parte del pasto succulento che masticherà con la sua grande bocca»¹³. Siamo tutti, allora, immersi nella nostra peculiare bolla di sapone, un'isola dei sensi, la chiama Uexküll, che ci riveste come un abito. Solo entro quest'isola e a partire da essa, e dai suoi confini limitati e diversi per ciascun ente, è possibile qualcosa come un mondo: «Gli oggetti, equipaggiati di tutte le possibili caratteristiche sensoriali rimangono sempre prodotti del soggetto umano, non sono cose che hanno un'esistenza indipendente dal soggetto. Essi diventano cose dinnanzi a noi solo quando sono state rivestite dall'involucro che l'isola dei sensi gli ha conferito»¹⁴. Per lo studioso è sufficiente osservare il mondo animale per affrancarsi dall'idea che gli oggetti abbiano un'esistenza autonoma dal soggetto.

Ma come si origina allora per l'uomo l'illusione di un ambiente oggettivo che si staglia con le sue caratteristiche definite dinnanzi a un osservatore? Secondo Uexküll la teoria di matrice positivista sull'autonomia dell'ambiente, che considera la variabilità degli oggetti come mera illusione sensoriale del soggetto, è supportata da due fondamentali caratteristiche dell'*Umwelt* umano, e cioè l'espansione del suo spazio rispetto a quello animale e il conseguente posizionamento dell'uomo al centro dell'universo:

Nessun animale può mai lasciare il suo spazio ambientale, il centro del quale è l'animale stesso. Dovunque vada, l'animale è sempre circondato dal suo proprio spazio ambientale occupato dalle sue sfere sensoriali [...] L'uomo, al contrario, nel suo vagare, tende a svincolare lo spazio dalle sue sfere sensoriali e perciò a estendere i suoi percorsi in tutte le direzioni. La volta del cielo allora diventa sempre più alta e il centro del mondo sotto la cupola del cielo non è più egli stesso, bensì la sua dimora. L'uomo non si muove in uno spazio che lo segue fedelmente, ma al contrario, in uno spazio a riposo, uno spazio svincolato da lui e dotato di un suo proprio centro. Lo spazio diventa autonomo e contiene al suo interno gli oggetti¹⁵.

¹³ J. von Uexküll, *Niegeschaute Welten*, 11-17, Berlin, S. Fischer Verlag 1936, tr. eng, *Introduction to Umwelt*, in «Semiotica», 134, 2001, p. 108 (traduzione nostra).

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵ *Ibid.*, p. 109. Per dare un'idea di quanto le riflessioni di Uexküll abbiano influenzato l'antropologia filosofica e più in generale la speculazione del Novecento, basta leggere alcuni passaggi delle opere fondamentali di questo periodo. Sull'idea dell'animale immerso estaticamente nell'ambiente di cui è il centro cfr. in particolare M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), tr. it. Franco Angeli, Milano 2000. A p. 112 leggiamo: «L'animale invece non ha oggetti in quanto vive estaticamente immerso nel proprio mondo-ambiente»; cfr. anche H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., in cui a proposito dell'animale si parla di posizione *centrica*: «[...] L'animale, posto in se stesso e assorbito in se stesso [...] vive avendo di fronte una zona estranea che, come intero, gli rimane imperscrutabile», p. 265. Anche Heidegger, che aveva ben presente le riflessioni di Uexküll, a proposito dell'animale parla di cerchio ambientale, all'interno del quale questo vivente è immerso e che gli impedisce una reale apprensione dell'ente in quanto tale, cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* (1929-

Dunque l'uomo esiste come *vivente eccentrico*, spazialmente spaesato perché ovunque e in nessun luogo, imprigionato nel suo *Umwelt*, ma con un occhio al di là di esso, alla costante ricerca di un luogo utopico, malato di spazio¹⁶, *animale dei dintorni*, unico vivente capace di accedere, seppur in maniera limitata, agli ambienti delle altre forme di vita, animale dotato di una sorta di supernicchia in grado di contenere e assorbire tutte le altre¹⁷. Da qui l'illusione di libertà, l'eterno vagabondare costruendo di volta in volta il proprio centro e il proprio mondo come se fosse una datità statica e immutabile, realtà oggettiva esente da dubbi. E in effetti «l'idea di un universo oggettivo che ingloba tutte le cose viventi, risulta innegabilmente più utile alla nostra vita quotidiana. L'universo convenzionale [...] ha ricondotto tutti gli spazi ambientali soggettivi entro un comune denominatore [...] Senza di esso non si può neanche tracciare la mappa più semplice, poiché risulta impossibile combinare tutti i punti di vista soggettivi all'interno di un unico disegno»¹⁸.

Uexküll comprese dunque in anticipo la formula divenuta poi celebre secondo la quale la mappa non è il territorio¹⁹: l'insieme delle coerenze linguistiche che utilizziamo per operare all'interno di un ambiente non rappresenta la verità dello stesso, sebbene nella nostra vita quotidiana agiamo e pensiamo come se fosse così. A tal proposito Uexküll racconta la storia del pastore Busch, che, procuratosi una nuova mappa delle province baltiche, si recò subito a mostrarla ai contadini del luogo; dopo averla osservata a lungo, essi cominciarono ad annuire con aria solenne, dichiaran-

30), tr. it. Il melangolo, Genova 1999. Alle pp. 325-26 troviamo una definizione dell'animale come «[...] un essere aperto per ciò che disinibisce [...] Quell'aperto esser-assorbito è in sé la sottrazione della possibilità di apprendere l'ente».

¹⁶ In *Pathologie de la liberté* (1936-37), Günter Anders, a proposito della differenza tra *ambienti animali e ambienti umani* sostiene che: «l'animale non può uscire dal suo elemento: malgrado la *Kinesis*, esso dimora nel suo spazio vitale specifico, nel suo ambiente. Il potere di spostarsi è invece appannaggio dell'uomo: egli può abbandonare il suo posto e sperare, perdendolo, di dimenticare il *principium individuationis* e i suoi legami di appartenenza [...] il «malato di spazio» desidera neutralizzare la contingenza del luogo nel quale si trova», cit. in B. Accarino, *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, p. 21.

¹⁷ Nella prefazione a *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, tr. it. Quodlibet, Macerata 2010, M. Mazzeo sottolinea la differenza che Uexküll propone tra il concetto di *Umgebung* (dintorni) e quello di *Umwelt* (ambiente): «Uexküll afferma esplicitamente che i dintorni delle specie animali, cioè l'invariante costituito dalla struttura materiale del pianeta Terra, corrispondono all'ambiente umano: la loro *Umgebung* è la nostra *Umwelt*. Questo collasso garantisce una possibilità: la nostra specie è in grado di accedere agli ambienti delle altre forme di vita», cfr. p. 28.

¹⁸ J. von Uexküll, *An introduction to Umwelt*, cit., p. 109.

¹⁹ La distinzione mappa-territorio si deve ad Alfred Korzybski, *Science and Sanity. An introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics* (1933), Institute of General Semantics, 1994.

do un'incredibile somiglianza. A quel punto il pastore domandò stupito a cosa somigliasse la mappa, e i contadini risposero: «al signor pastore naturalmente!»²⁰. Uexküll lo spiega in maniera chiara: «per tracciare una mappa, dobbiamo escludere la nostra prospettiva sensoriale e sostituirla con simboli che possano essere inglobati in una struttura mentale. Una mappa non è un quadro da contemplare, è piuttosto una combinazione di segni simbolici che è necessario apprendere se si intende decodificare la mappa [...] Una mappa non è nient'altro che una descrizione abbreviata in un linguaggio convenzionale di segni. Essa può tuttalpiù risultare corretta, ma mai somigliante»²¹.

La biologia contemporanea si è affrancata dall'idea di ambiente inteso come orizzonte immobile a partire dal quale un organismo elabora le proprie reazioni in virtù dell'adattamento. L'ambiente non è un *quid* all'interno del quale si trovano a interagire i viventi, esso può essere definito molto meglio come un insieme di relazioni.

Quando negli anni '60, Humberto Maturana comincia i suoi studi sulla percezione della rana, esprime questa intenzione teoretica: «si doveva chiudere il sistema nervoso per dar ragione del suo funzionamento [...] La percezione non doveva essere vista come la comprensione di una realtà esterna, ma piuttosto come la specificazione di questa»; per lo studioso si trattava di una vera e propria rivoluzione epistemologica e linguistica, il cui punto nodale verteva sul fatto che «[...] la domanda: “come ottiene l'organismo l'informazione sul suo ambiente?” venisse cambiata in: “come succede che l'organismo abbia la struttura che gli permette di operare adeguatamente nel *medium* in cui esiste?”»²². Si tratta della stessa questione che pone Uexküll verso la fine degli anni '30: «Non bisogna più chiedere all'animale “In che modo l'ambiente esercita una pressione su di te?”, Bisogna piuttosto chiedere “Cosa percepisci del mondo esterno e qual è la tua risposta?”»²³.

Tuttavia il retaggio oggettivista ha continuato - e per molti versi continua ancora - a resistere nel mondo delle scienze. Il cognitivismo sviluppatosi a partire dagli anni '50, per studiare la mente e il fenomeno della cognizione parte dal presupposto che la mente elabori informazioni provenienti dall'ambiente, inteso come orizzonte statico, caratterizzato da una serie di peculiarità che il sistema nervoso deve solo decodificare. Francisco

²⁰ J. von Uexküll, *An introduction to Umwelt*, cit., p. 109.

²¹ *Ibid.*, pp. 109 e 110. A proposito della relazione mappa-territorio, Gregory Bateson, rifacendosi a Korzybski, sostiene che «un messaggio, di qualunque genere, non consiste degli oggetti che esso denota (la parola gatto non ci può graffiare)», cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. Adelphi, Milano 1999, p. 220.

²² H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 28.

²³ J. von Uexküll, *The new concept of Umwelt: A link between science and humanities* (1937), in «Semiotica», 134, 2001, p. 117, (traduzione nostra).

Varela nei suoi studi sulla cognizione intesa come *embodiment* ed *enaction*, contrapponendosi all'orientamento oggettivista e rappresentazionalista, sostiene che «perfino il biologo più ostinato, dovrebbe ammettere che il mondo è in molti modi diversi – in realtà ci sono anche molti diversi mondi esperienziali – a seconda della struttura dell'essere interessato e del genere di distinzioni che esso è in grado di compiere»²⁴.

Secondo Uexküll l'appropriazione del mondo da parte di un soggetto vivente si inserisce all'interno di un circuito funzionale (*Funktionskreis*), dove «il soggetto e l'oggetto si incastrano l'uno con l'altro, costituendo un insieme ordinato»²⁵. Non si tratta dunque soltanto di stabilire la soggettività di ciascun *Umwelt*, diverso per ogni vivente, ma addirittura di sostenere che non esiste un reale dualismo, una netta partizione tra dentro e fuori, esterno-interno. Di fondo l'organismo e la fetta di ambiente con la quale entra in contatto fanno sistema, sono indistricabilmente intrecciati. Esisterebbe dunque una fondamentale circolarità fra soggetto e oggetto che diviene evidente all'interno del circuito funzionale²⁶. Secondo Uexküll «tutti i soggetti animali, i più semplici come i più complessi, sono adattati al loro ambiente con la medesima perfezione. All'animale semplice fa da contraltare un ambiente semplice, all'animale complesso un ambiente riccamente articolato»²⁷.

Questa frase apparentemente banale possiede in effetti una grande profondità dal punto di vista epistemologico. A prescindere dalla complessità di un vivente, la vita in quanto tale, anche nelle sue forme più semplici è caratterizzata da un'organizzazione e cioè da un insieme di regole ricorsive che garantiscono il mantenimento del vivente: «Ogni cellula vivente è un macchinista che percepisce e opera e che di conseguenza possiede il proprio (cioè specifico) segno percettivo (*Merkzeichen*) e il proprio impulso, cioè il suo segno operativo (*Wirkzeichen*). Le varie modalità percettive e operative del soggetto animale nel suo insieme sono da ricondursi quindi alla cooperazione di questi minuscoli macchinisti cellulari, ciascuno dei quali dispone di un solo segno percettivo e un solo segno operativo»²⁸. Se dunque riusciamo a isolare le marche percettive di un animale, tra tutte

²⁴ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1992, p. 31.

²⁵ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p. 49.

²⁶ Ne *La via di mezzo della conoscenza*, cit., F. Varela, citando gli studi di Merleau-Ponty, vuole descrivere il suo modello di cognizione intesa come *enazione*, sostenendo in prima istanza questo intreccio fra soggetto-oggetto: «Per il filosofo Merleau-Ponty, il riconoscimento di questo circolo apriva uno spazio fra sé e il mondo, fra interno ed esterno. Questo spazio non esprimeva separazione, come un tratto di mare o una catena montuosa che separino due territori, bensì la distinzione tra sé e il mondo, e insieme la loro continuità. La sua apertura rivelava una via di mezzo, un *entre-deux*», cfr. p. 25.

²⁷ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p. 49.

²⁸ *Ibid.*, pp. 45-46.

quelle che coesistono nei suoi dintorni, saremmo riusciti a ricostruire il suo *Umwelt*. L'*Umwelt* allora altro non è che l'insieme dei processi biologici che si svolgono per il tramite della connessione tra organi recettori ed effettori. Ciascun centro soggettivo ritaglia dall'ambiente circostante la propria nicchia vitale, l'*Umwelt*, che è allo stesso tempo mondo percepito (*Merkwelt*), oggetto della cognizione, e mondo effettuale (*Wirkwelt*), cioè l'insieme delle reali operazioni che, in base ai segnali percepiti, l'animale compie. E qui risiede la grande modernità di Uexküll che, sulla scia di quel Kant che fu sempre suo punto di riferimento, effettua una vera e propria rivoluzione copernicana in biologia: l'attenzione difatti è spostata dall'oggetto al soggetto, la biologia non deve scandagliare l'influenza dell'ambiente sull'organismo e la sua eventuale risposta, bensì cercare di descrivere il mondo soggettivo che ciascun organismo si costruisce all'interno del più vasto ambiente circostante (*Umgebung*). Il materialista potrebbe sostenere che si tratti di cavilli: se bisogna comprendere le relazioni di natura fisico-chimica che avvengono tra un organismo e l'ambiente, l'accento posto su soggetto o oggetto è solo questione di sfumature da filosofi. E tuttavia non è così, perché le relazioni di tipo biologico trascendono quelle di natura meramente fisica, sono ascrivibili a un altro dominio. Riflettendo sugli studi di Uexküll, Georges Canguilhem sostiene che «dal punto di vista biologico è necessario comprendere che tra l'organismo e il suo ambiente circostante, esiste quel medesimo rapporto che esiste tra le parti e il tutto all'interno dell'organismo stesso. L'individualità del vivente non finisce con i suoi confini ectodermici, così come non comincia con la cellula. Il rapporto biologico tra l'essere vivente e il suo ambiente è un rapporto funzionale e, conseguentemente mobile»²⁹. Le partizioni dicotomiche tipiche di tutta una tradizione filosofia e scientifica, che prevedono un soggetto che si erge isolato rispetto a ciò che lo contiene, perdono di senso, i limiti si fanno sempre più labili perché mobili, l'individualità non risiede nei confini stabiliti dalla corporeità³⁰. La distinzione tra *Umwelt*, *Umgebung*, *Welt*, deve essere compresa nei dettagli: il primo termine designa l'ambiente percettivo e operativo dell'organismo, diverso per ciascun ente in relazione alle sue caratteristiche strutturali, si tratta dell'orizzonte di significazione di ciascun vivente; l'*Umgebung* è invece il più vasto territorio geografico che ingloba tutti i viventi, e che per una sorta di collasso³¹, rappresenta l'*Umwelt* dell'uomo; è a partire dalla visione più ampia posseduta

²⁹ G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1976, p. 204.

³⁰ «Per von Uexküll gli orizzonti dell'*Umwelt* non coincidono con lo spazio fisico che circonda l'organismo e la superficie del suo corpo, essendo piuttosto determinabili "semioticamente" in termini di *Merkwelt* (mondo di contrassegni), e "pragmaticamente" in termini di *Wirkwelt* (spazio d'azione)», cfr. G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 179.

³¹ Cfr. M. Mazzeo, *Introduzione a Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p. 28.

dall'uomo, che si sviluppa l'illusione di un ambiente comune per tutti gli organismi; il terzo termine indica invece l'universo descritto dalla scienza³².

«Per il vivente, l'ambiente di comportamento specifico (*Umwelt*), è un insieme di stimoli aventi valore e significato di segnali»³³. Non tutta la prolusione di stimoli presenti in un ambiente è tuttavia percepita dal vivente come segnale, bensì soltanto quelli di rilievo per il suo mantenimento. Ciò vuol dire che ogni soggetto vivente opera una selezione, che di tutta la varietà che lo circonda (*Umgebung*), esso percepisce soltanto ciò che possiede per lui una rilevanza vitale. L'organismo allora non nasce in un ambiente, bensì lo costruisce in base al proprio specifico progetto vitale. Quando Uexküll descrive il ciclo funzionale della zecca, sottolinea che essa risulta sensibile soltanto a tre segnali percettivi, l'odore dell'acido butirrico emanato dai mammiferi, l'urto contro i peli del mammifero, e infine il calore del suo corpo; il resto del mondo che la circonda, alberi, fiori, insetti, è privo di senso, dunque per la zecca non esiste³⁴. Questa soggettività è riconosciuta anche dallo Scheler de *La posizione dell'uomo nel cosmo*, in cui, a proposito dei sistemi viventi, l'autore sostiene che essi «possiedono come loro caratteristica essenziale [...] un esser-per-se-stessi e un esser-interno [*Innesein*], in cui essi stessi si riconoscono»³⁵.

L'osservazione di una rana, ha rappresentato in momenti diversi, per Uexküll come per Humberto Maturana, l'inizio di una rivoluzione cognitiva. A Heidelberg, agli esordi del Novecento Jacob von Uexküll condusse ricerche sul preparato muscolo-nervo della gamba della rana, per cercare di comprendere la funzione generale degli organi e dei tessuti; più tardi Humberto Maturana si occupò della visione della forma nella rana. L'intento di entrambi era analizzare la fenomenologia in atto del vivente evitando qualsiasi metafora antropomorfa che riconducesse l'animale a *Stimmungen* umane.

Nella biologia dei sistemi autopoietici Maturana e Varela, sostengono che: «Un sistema vivente definisce attraverso la sua organizzazione il dominio di tutte le interazioni nelle quali può entrare senza perdere la sua identità [...] Data la natura *circolare* della sua organizzazione un sistema vivente ha un dominio di interazioni auto-referente [...] I sistemi viventi come unità di interazioni specificate dalla loro condizione di essere sistemi viventi non possono entrare in interazioni che non sono specificate dalla

³² G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 204-205.

³³ *Ibid.*, p. 205.

³⁴ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., pp. 50-51.

³⁵ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 80. Secondo Guido Cusinato, «Da questa definizione dell'esser vitale si deduce che all'opposto l'inorganico è ciò che è privo di *Innesein*. La teoria scheleriana dell'*Innesein* è a sua volta una rilettura in chiave autoreferenziale della teoria del *Funktionskreis* di von Uexküll», cfr. G. Cusinato, *La totalità incompiuta*, cit., pp. 84-85.

loro organizzazione»³⁶. A più di mezzo secolo di distanza dalle riflessioni di Uexküll, i due biologi cileni conducono alle più radicali conseguenze la rivoluzione copernicana intrapresa dallo zoologo estone. Il soggetto vivente sembra occupare tutta la scena determinando anche l'oggetto: le parole cambiano e al linguaggio colorato e ricco di metafore e di esempi presi dall'osservazione di tante specie animali, si sostituisce la freddezza di una lingua presa a prestito dalla ricerca cibernetica e dallo studio sui servosistemi. Nessuna possibilità di compenetrazione dunque. Anche Uexküll tuttavia era alla ricerca di parole nuove, che evitassero ogni forma di antropomorfizzazione. Lo attesta un articolo del 1899, scritto insieme ad Alfred Bethe e Theodor Beer, *Proposta per una nomenclatura di tipo oggettivo nella fisiologia del sistema nervoso*, dove si cerca di sostituire alcune parole, di renderle neutre, evitando di proiettare nell'altro da sé le proprie istanze. Così la parola *ricettivo* prende il posto di *sensoriale*, le risposte modificabili a uno stimolo vengono definite *anticlisi*, la memoria di stimolazioni passate diventa *risonanza*³⁷.

Per Maturana e Varela un sistema vivente è anzitutto un'unità, definita dalla sua organizzazione: l'unità non è intesa però come l'insieme di proprietà afferenti a un organismo, come stabilito dal meccanicismo all'epoca di Uexküll, bensì costituisce una proprietà emergente dal suo modo di vita. Quando Uexküll cercava la formula per definire il vivente come macchina, senza tuttavia cadere nel riduzionismo meccanicista, probabilmente mirava proprio a questo. Ed è qui che risiede la rivoluzione epistemologica che egli compie e che verrà portata a termine dalla biologia più tarda: il passaggio da un'analisi della fenomenologia vivente relegata ai suoi specifici *contenuti*, a un'analisi che invece intende descrivere le *regole* che stanno alla base dell'estrinsecazione di quei contenuti specifici. Uexküll prova a descrivere il vivente partendo dall'integrità della sua struttura morfologica, piuttosto che dall'usurata partizione dicotomica che lo analizza secondo il nesso oppositivo organismo-ambiente, stimolo-risposta. L'organismo è dunque visto dal di dentro, dalla chiusura morfologica che lo caratterizza, che verrà definita dagli autori cileni come *organizzazione*. L'unità allora può essere perciò spiegata in termini di relazioni, di interazioni che avvengono all'interno di una nicchia, e non in termini di proprietà dei componenti.

È l'organizzazione del sistema, secondo gli studiosi, a determinare il tipo di interazioni ambientali con le quali entrerà in contatto. Tale organizzazione viene definita anche come l'identità del vivente, e cioè, utilizzando un termine caro a Uexküll, la sua soggettività, l'insieme di regole strutturali che lo definiscono e che comportano la sua appartenenza a una determi-

³⁶ H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 55 (corsivo nostro).

³⁷ Cfr. F. Mondella, *Introduzione a Ambiente e comportamento*, cit., pp. 25-26.

nata specie o classe di viventi. Ciò vuol dire che l'ambiente non determina alcun cambiamento, non è informativo, perché il sistema è autoriferito, sceglie con cosa interagire. L'ambiente è solo una fonte di perturbazioni che verranno utilizzate dal vivente per mantenere integra la propria identità, e cioè il proprio equilibrio omeostatico. Anche a Uexküll appariva chiara la distinzione fra mondo interno (*Innenwelt*), caratterizzato dai processi dinamici delle reti nervose e mondo esterno. Il primo «non conosce alcun cambiamento qualitativo. Perciò le eccitazioni dinamiche si possono considerare solo come segni del fatto che qualcosa accade esternamente, senza che esse possiedano la minima somiglianza con i processi dell'ambiente circostante»³⁸. È il motivo per il quale nella semantica di Maturana e Varela, la parola stimolo diventa *perturbazione*: questo per designare che qualcosa accade, ma che questo qualcosa, più che essere ben connotato dal punto di vista del fuori, rappresenta un mutamento nello stato interno dell'organismo che vi incappa. Abituati a rivestire di significati semantici il mondo, trasfiguriamo gli eventi: vediamo una rana saltare e raggiungere un insetto, sosteniamo allora che la rana salta *per* nutrirsi, ma quel *per*, quella teleologia, esiste solo nella mente dell'osservatore: qualcosa, che non ha nome, né colore, né dolore, ha perturbato l'equilibrio interno della rana provocando un mutamento di stato caratterizzato dall'evento motorio, nessuno scopo, nessuna intenzione, né teleonomia in tutto questo.

I sistemi autopoietici sono per così dire ciechi e funzionano solo «conformemente alle coerenze operative del proprio dominio d'esistenza»³⁹, in una processualità di tipo circolare che evoca subito la nozione di circuito funzionale di Uexküll: «L'oggetto fa parte dell'azione solo nella misura in cui questo deve possedere le proprietà necessarie per fare da supporto alle marche operative e percettive»⁴⁰. Il rapporto soggetto-oggetto viene dunque considerato nella sua unità, nella quale, a partire dal circuito funzionale «gli organi recettori e quelli effettori del soggetto si collegano ai caratteri percepiti e ai caratteri effettuali di un determinato oggetto»⁴¹. La zecca che conosce tre segnali e in base a essi compie il suo ciclo funzionale, sta effettuando la sua autopoiesi: mantiene intatta la propria organizzazione attraverso una serie ricorsiva di azioni. Gli organismi non modificano la propria struttura per adattarsi a un ambiente predefinito, ma organizzano una nicchia nell'ambiente, costruendo il proprio *Umwelt* in base alla loro morfologia.

³⁸ J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, cit., p. 59.

³⁹ H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 36.

⁴⁰ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p. 48.

⁴¹ F. Mondella, *Biologia e filosofia*, cit., p. 152.

La biologia di Maturana e Varela è una topologia, una biologia degli spazi, dove il vivente è determinato dallo spazio della sua organizzazione, un frattale che ricorsivamente accresce se stesso ripetendosi nell'autopoiesi, ovvero nell'attuazione ricorsiva del suo sistema di regole; e una biologia degli spazi si propone Uexküll nel primo decennio del Novecento: nel definire l'organismo come una macchina che si fabbrica da sé, lo zoologo, descriveva gli organismi come caratterizzati da un piano spaziale entro il quale si manifesta una collaborazione delle parti in un'unità che trascende la loro singolarità. Tuttavia questa visione viene abbandonata e Uexküll aderisce al vitalismo, «non riuscendo a trovare altra soluzione al problema dell'autoformazione dell'organismo»⁴².

In *Autopoiesi e cognizione*, si descrive l'organizzazione come quell'insieme di regole che deve rimanere intatto pena il disgregamento del sistema. Il sistema tuttavia resta intatto mutando. Ma tali mutamenti, come voleva Uexküll, non sono affatto tesi ad adattare il sistema all'ambiente, bensì operano unicamente in funzione del sistema, che cambia per riuscire a mantenere costante il suo insieme di regole interne.

Nella biologia di Maturana e Varela, il concetto di *Umwelt* si trasforma in quello di *dominio cognitivo*: la soggettivizzazione operata da Uexküll si fa più radicale, l'autoreferenza è in primo piano. I sistemi autopoietici sono in prima istanza sistemi che conoscono, che ricostruiscono il proprio ambiente direbbe lo zoologo estone, sono sistemi cognitivi. La cognizione tuttavia non è mero appannaggio degli organismi superiori, non riguarda unicamente la consapevolezza e la formazione dei concetti, bensì inerisce alla vita, che a ogni livello si estrinseca come inesaurita attività cognitiva: «Un sistema cognitivo è un sistema la cui organizzazione determina un dominio di interazioni nel quale esso può agire in modo pertinente al mantenimento di se stesso, ed il processo di cognizione è l'effettivo agire o comportarsi in questo dominio [...] Questa dichiarazione è valida per tutti gli organismi, con o senza un sistema nervoso»⁴³.

La cognizione allora può essere definita come quell'insieme di coerenze operative che ogni vivente pone in essere e che gli consentono di agire in maniera efficace all'interno del proprio *medium*. Gli autori precisano che in un organismo senza sistema nervoso le interazioni sono meramente di natura chimica o fisica: «Una molecola è assorbita e viene iniziato un processo enzimatico; un fotone è catturato e viene eseguito un passo nella fotosintesi»⁴⁴. Se il concetto di *Umwelt* presenta ancora dei residui di eteroreferenza, quello di dominio cognitivo sembra riportare tutta l'attività del vivente nell'ambito della propria soggettività. Il dominio cognitivo di un

⁴² F. Mondella, *Introduzione a Ambiente e comportamento*, cit., p. 46.

⁴³ H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 59.

⁴⁴ *Ibid.*

sistema vivente rappresenta il suo spazio di significazione, il suo *Merkwelt* ed è solo a partire da esso che per ogni ente è possibile qualcosa come un mondo.

L'*Umwelt* allora può essere considerato come l'autoproduzione del senso attraverso il ciclo funzionale che caratterizza ogni vivente. Anche nell'opera di Scheler è presente il concetto di selezione dell'ambiente in base alla rilevanza vitale degli stimoli: «In contrasto a Kant, Scheler afferma che la sensazione si costituisce in base a un principio selettivo e non sintetico [...] Così un organismo interpreta l'ambiente circostante in base a criteri preferenziali di rilevanza pulsionale selezionando dall'enorme massa di informazioni ambientali solo quelle per lui biologicamente più rilevanti [...] Nel rovesciare la prospettiva kantiana dalla sintesi alla selezione, Scheler si rifà, oltre che a Dilthey e Bergson, anche a von Uexküll»⁴⁵.

Agli inizi del Novecento nell'ambito della medicina, cominciano a essere analizzati i fenomeni di omeostasi «di stabilizzazione mediante processi regolativi di vari equilibri interni dell'organismo o fra organismo e ambiente, i processi endocrini e neurofisiologici che sono alla base di questa omeostasi [...] espressione dello specifico carattere di totalità del vivente»⁴⁶. Tali acquisizioni scientifiche iniziavano a diffondersi fra gli studiosi del *bios*. Scheler ad esempio inserisce il concetto di retroazione (*Rückmeldung*) per descrivere la funzionalità dei viventi definendolo come: «lo specifico rivolgimento riattualizzante di un momentaneo stato organico o motorio dell'essere vivente verso un centro, con la conseguente capacità di modificare, proprio grazie a tale rivolgimento riattualizzante, il movimento immediatamente successivo»⁴⁷. Per elaborare il suo concetto di *Rückmeldung*, Scheler aveva attinto dal concetto di circuito funzionale di Uexküll, che prevedeva appunto, la retroazione tra percezione e azione a partire dalla selezione di alcuni caratteri ambientali. Il *Merkwelt*, l'ambiente significante, rappresenta allora uno schema per l'azione, la quale a sua volta determina, attraverso un meccanismo di *feedback*, una nuova marcatura significante all'interno del ciclo funzionale, dove dunque percezione e azione sono stabilmente intrecciate.

La neurofenomenologia contemporanea, nella fattispecie il concetto di enazione elaborato da Francisco Varela, tende a riprodurre proprio questo intreccio; cercando di mettere in evidenza il fondamentale ruolo dell'esperienza soggettiva nella percezione Varela sostiene che: «Nella cognizione vissuta, i processi sensori e motori, la percezione e l'azione, sono fondamentalmente inscindibili. In realtà, negli individui, i due aspetti non sono solamente legati in modo contingente, ma si sono anche evoluti in modo

⁴⁵ G. Cusinato, *La totalità incompiuta*, cit., p. 86.

⁴⁶ F. Mondella, *Biologia e filosofia*, cit., p. 130.

⁴⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 82-83.

parallelo [...] La percezione consiste in un'azione a sua volta guidata dalla percezione»⁴⁸. L'enazione è per Varela la produzione di un mondo da parte del soggetto a partire da schemi senso-motori. Varela dà ragione a Uexküll di quel mondo soggettivo, diverso per ogni vivente a seconda della sua struttura morfologica: «Il punto di partenza nell'approccio enattivo è lo studio di come il percettore possa guidare le proprie azioni nella sua particolare situazione. Poiché tali situazioni specifiche cambiano costantemente per effetto dell'attività del percettore, il punto di riferimento per comprendere la percezione non è più un mondo prestabilito e indipendente dal percettore, ma piuttosto la struttura sensomotoria del percettore stesso»⁴⁹. L'ambiente allora, come voleva Uexküll, altro non è che «una mappatura del mondo circostante compiuta in base al ciclo funzionale dell'organismo»⁵⁰.

Il concetto di retroazione viene elaborato da Uexküll già a partire dal 1905, quando, attraverso lo studio della fisiologia di alcune specie marine, formulò una legge che metteva in relazione lo stimolo nervoso con l'allungamento del muscolo: l'attività del sistema nervoso tende a contrarre un muscolo disteso, essa è cioè una controreazione all'allungamento del muscolo. Si tratta di un caso di *feedback negativo* provocato dal sistema nervoso⁵¹. Ciò che Uexküll intendeva sottolineare con il concetto di *Umwelt*, era il ruolo assolutamente attivo svolto dall'organismo nella produzione della propria nicchia ecologica.

Sia le ricerche di Uexküll, che quelle sui sistemi autopoietici mirano a descrivere la fenomenologia in atto del vivente nel qui e ora del suo estrinsecarsi: l'interesse per la genealogia, per i processi di graduale adattamento, non rientrano nell'ambito delle loro analisi. Una delle affermazioni presenti in *Autopoiesi e cognizione* è che un sistema autopoietico vive solo nel presente, non perché non sia un sistema storico, bensì perché «ciò che l'osservatore chiama "ricordo" e "memoria" non può essere un processo attraverso il quale l'organismo confronta ogni nuova esperienza con una rappresentazione memorizzata [...] ma l'espressione di un sistema modificato capace di sintetizzare un nuovo comportamento rilevante al suo stato attuale di attività»⁵².

La differenza tuttavia sta nel fatto che Uexküll fu un anti-darwinista, e negò il graduale adattamento delle specie a favore della teoria del *piano prestabilito*, laddove Maturana e Varela, pur nelle loro critiche ad alcuni

⁴⁸ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza*, cit., p. 206.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ G. Cusinato, *op. cit.*, p. 180.

⁵¹ Cfr. K. Lagerspetz, *Jacob von Uexküll and the origins of cybernetics*, in «Semiotica», 134, 2001, p. 646.

⁵² H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 85.

aspetti della teoria darwiniana, danno naturalmente per scontati concetti come evoluzione, selezione e adattamento⁵³.

L'anti-darwinismo dello studioso, ha per molti aspetti nuociuto alle sue teorie, portando gli interpreti successivi a trascurare anche gli elementi di grande modernità presenti nelle sue ricerche; tale anti-darwinismo risiedeva anche nel rifiuto dell'idea di un ambiente omogeneo per tutti i viventi, che stabilisce regole di vita, attraverso la lotta, a cui gli organismi rispondono in maniera passiva. L'ambiente allora, lungi dall'essere l'orizzonte ostile ed estraneo all'interno del quale un organismo si trova catapultato, avendo poco tempo a disposizione per elaborare le risposte giuste, rappresenta invece l'edificio significante costruito da ciascun organismo nell'ambito del suo processo vitale.

Come già detto, la medicina e la fisiologia coeve a Uexküll erano impegnata a descrivere i fenomeni di omeostasi. Il concetto di omeostasi viene formalizzato a partire dagli anni '30 del Novecento dallo psicologo americano Walter Cannon⁵⁴. Il principio fondamentale su cui poggerà la cibernetica è quello di causalità circolare. Se la prima cibernetica, analizzando i servosistemi parlerà di *feedback negativo*, intendendolo come autoregolazione per il mantenimento dell'equilibrio omeostatico, la seconda cibernetica, introduce per i sistemi dinamici il concetto di *feedback positivo*. Se lo applichiamo ai sistemi viventi emerge che essi di fronte a una perturbazione, per mantenere l'equilibrio, e cioè la propria organizzazione interna, tendono a un riadattamento che spesso è foriero di novità. La seconda cibernetica allora sposta l'accento dalla ricerca dell'equilibrio, alla deviazione da questo, e del resto l'evoluzione altro non è che il progressivo cambiamento di struttura che avviene nell'intreccio dell'organismo col proprio *Umwelt*. Su questo punto l'anti-darwinismo di Uexküll manifesta la lacuna più forte: in effetti, nella sua descrizione di alcune forme viventi lo zoologo sembra proporci dei quadri: estremamente suggestivi, ma di fatto statici. Alla teoria della lenta evoluzione degli organismi, al casuale mutare delle cose, alle prove e ai tentativi non sempre riusciti, Uexküll sostituisce invece un quadro dell'armonia prestabilita, dove la vita sembra perdere la sua imprevedibilità, la sua dose di azzardo. Tutto scorre secondo un piano prestabilito, dove non c'è spazio per il caso, né per i tentativi, dove il mostruoso, inteso come l'evento, l'inedito, non ha alcun diritto di cittadinanza. Non esiste genealogia nelle narrazioni di Uexküll, ma solo immagini che sembrano cristallizzate, uguali a se stesse, cieche nella loro coerenza da sempre e per sempre. Ne *L'immortale spirito della natura*,

⁵³ In *Autopoiesi e cognizione*, cit., la critica rivolta a Darwin riguarda in particolare l'aver spostato l'attenzione «dall'individuo alla specie, dall'unità all'origine delle sue parti, dall'organizzazione attuale dei sistemi viventi alla loro determinazione ancestrale», cfr. p. 126.

⁵⁴ W. B. Cannon, *The wisdom of the body*, Norton, New York 1932.

Uexküll espone le proprie tesi a partire da un interessante conversazione che si svolge tra amici in una sontuosa villa affacciata sul mare:

Le farfalle notturne, delle quali vanno a caccia i pipistrelli posseggono un organo acustico che è completamente sordo a tutti i suoni ad eccezione di quelli acutissimi dei loro persecutori. “Non si potrebbe – disse lo zoologo [...] – parlare di un’opera d’arte della natura, certamente ammirevole, ma che possiede soltanto un apparente piano prestabilito, perché sarebbero stati necessari migliaia di anni per offrire a questi corpi una possibilità di adattamento tanto lunga da arrivare a questa fusione perfetta e durevole?”

“Questa possibilità – risposi – si deve escludere perché in tutti questi casi non si tratta affatto di un adattamento di due corpi animali, ma di una concordanza di due piani costruttivi che non possono essere attuati meccanicamente, perché un piano costruttivo benché si estenda nello spazio e nel tempo, rimane del tutto immateriale”⁵⁵.

Uexküll utilizza spesso metafore prese a prestito dal mondo della musica: «La natura stessa è una grande composizione e nello stesso tempo una grande compositrice che possiede la capacità di adattare due piani uno all’altro e di creare anche dei piani nuovi senza essere costretta a far continui tentativi che il più delle volte finiscono in un errore [...] La natura poco si accorda al principio dell’investigazione e dell’errore»⁵⁶. In quello che sembra essere il migliore dei mondi possibili, un’armonia prestabilita *ab origine* sancisce allora le innumerevoli e variegiate forme di relazione che ciascun soggetto vivente ritaglia nel suo *Umwelt*: la natura non gioca a dadi e non c’è spazio per la fantasia, per gli errori. Si tratta di un mondo perfetto, privo di rimpianti e tuttavia, da questo punto di vista, molto meno vitale di quanto non appaia. L’azione efficace allora, non conduce a nulla di nuovo, essa non fa altro che confermare l’armonia del piano. Nel suo rifiuto del meccanicismo Uexküll sembra incappare proprio nel paradosso di cui sono vittima i vitalisti, e cioè quello di presentare in ultima istanza un mondo rigido, che presenta però una mano provvidenziale che lo conduce.

⁵⁵ J. von Uexküll, *L’immortale spirito della natura*, cit., pp. 80-81.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 85.

2. Coccodrilli, pipistrelli, zecche: sulla noia e sul trasporre

Nella parte asciutta a fianco d'ogni vasca giacciono i coccodrilli, soli o in coppia, di color spento, tozzi, ruvidi, orrendi, distesi pesantemente, appiattiti al suolo per tutta l'estensione dei musi crudeli, dei freddi ventri, delle larghe code. Sembrano tutti addormentati, anche quelli che tengono gli occhi aperti, o forse tutti insonni in una desolazione attonita, anche a occhi chiusi [...] È una smisurata pazienza, la loro, o una disperazione senza fine? Cosa aspettano, o cosa hanno smesso di aspettare? In quale tempo sono immersi? In quello della specie, sottratto alla corsa delle ore che precipitano dalla nascita alla morte dell'individuo? O nel tempo delle ere geologiche che sposta i continenti e rassoda la crosta delle terre emerse? O nel lento raffreddarsi dei raggi del sole? Il pensiero d'un tempo fuori della nostra esperienza è insostenibile. Palomar s'affretta a uscire dal padiglione dei rettili, che si può frequentare solo di tanto in tanto e di sfuggita⁵⁷.

Lo sguardo umano che cerca di penetrare la muta enigmatica dell'animale sembra essere destinato allo scacco: sonno o veglia, pazienza o disperazione, attesa o rassegnazione, sono *Stimmungen* che l'uomo estrapola da se stesso, cercando una vana proiezione nell'altro da sé. Ma insostenibile resta il pensiero di un tempo fuori della nostra esperienza. In realtà interrogando l'animale, l'uomo pone la domanda su se stesso e la risposta che non trova, o che trovando non accetta, lo spinge ad allontanarsi spesso dall'assurda contemplazione, da questo triste giardino zoologico, nel quale l'uomo ha relegato l'animale, lontano dalle mura del parco umano⁵⁸.

In quale tempo sono immersi i coccodrilli, un tempo dell'attesa o della disperazione? Ha ancora senso parlare di tempo a proposito di quella che sembra essere un'immobilità attonita, senza desiderio e senza aspettativa? Quando nel '29 Heidegger si confronta con la biologia e con la questione del vivente, lo fa in prima istanza analizzando quella che ritiene essere la situazione emotiva fondamentale dell'uomo: la noia e il suo rapporto particolare col tempo. L'uomo sembra essere un animale bizzarro: anela, brama, soffre e si annoia. Nelle pause del suo esistere, nelle attese senza desiderio, avverte lo scorrere insensato della vita in sé, è travolto dalla non significatività delle cose. Ma cos'è questa noia che tesse la trama della sua essenza? Essa «provoca distrazione e dimenticanza» ma propriamente è «una specie di insufficienza o inadeguatezza o scarsità della realtà», è come «una coperta troppo corta, ad un dormiente in una notte d'inverno»; è la noia «una malattia degli oggetti, consistente in un avvizzimento o perdita di vitalità quasi repentina; come a vedere in pochi secondi, per trasformazioni successive e rapidissime, un fiore passare dal boccio all'appassimento e alla

⁵⁷ I. Calvino, *L'ordine degli squamati*, in *Palomar*, cit., pp. 99-100.

⁵⁸ Cfr. P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull'umanismo di Heidegger*, in *Non siamo ancora stati salvati*, tr. it. Garzanti, Milano 2004.

polvere»⁵⁹. Per Dino, il protagonista del romanzo di Moravia, nella noia si è invasi dall'oscura consapevolezza che tra noi e gli oggetti non esista alcun rapporto: nella noia è difficile anche continuare a credere nell'esistenza di un bicchiere⁶⁰. Si tratta di uno stato d'animo da cui tentiamo costantemente di rifuggire attraverso dei *divertissement*, dei passatempi; sostiene Heidegger che lo «scacciatempo è un cacciar via la noia spronando il tempo»⁶¹, cioè spronandolo a correre, a trascorrere, come se la sua sospensione fosse un fardello troppo pesante da sopportare. Dino, ad esempio, soleva ingannare il tempo contemplando i gatti fuori dal cortile. Nella noia siamo lasciati vuoti, e questo essere lasciati vuoti si riferisce al nostro quotidiano *commerce con le cose*, e cioè al nostro stare presso il mondo, alla cura, al fatto che le cose sono inserite nell'ambito del nostro progetto esistenziale, che ci assorbono, ci riempiono, ci coinvolgono, a tal punto che «proprio il tempo che impieghiamo e che consumiamo per esse non esiste più, e sussiste soltanto ciò che ci colma»⁶². Quando al contrario, nella noia si è lasciati vuoti dalle cose, significa che esse non riescono a offrirci nulla in quanto sussistenti. Esiste poi secondo Heidegger un annoiarsi più profondo dove l'indolenza impedisce anche la ricerca dello scacciatempo: noi non cerchiamo nulla, siamo presenti e partecipiamo al fluire: «In questo non cercar altro [...] noi stessi in un certo senso ci scivoliamo via»⁶³, lasciando alle spalle il nostro sé autentico. Nella noia profonda poi «Uno si annoia [...] Nome, condizione, professione, ruolo, età e destino in quanto ciò che è mio e ciò che è tuo, si distaccano da noi [...] Che cosa resta? Un universale io in generale? Proprio per niente [...] Ora l'elemento decisivo è questo, che noi diveniamo un indifferente Nessuno»⁶⁴. La noia qui ha il predominio sull'esserci e non vale alcuno scacciatempo, qui siamo costretti a porci all'ascolto: tutto ci appare ugualmente indifferente, l'ente nella sua totalità ha smesso di significare e tuttavia sussiste in tutta la sua gravosa indifferenza. Sussiste negandosi, smette di commerciare con noi, semplicemente sta, e l'esserci vi è consegnato, resta in balia di una negazione. L'ente si nega in ogni suo aspetto e noi siamo incantati e incatenati dal tempo e tuttavia «questo tempo che incanta-e-incatena è esso stesso il culmine che rende essenzialmente possibile l'esser-ci»⁶⁵. Nella situazione della noia profonda si manifesta allora l'autentica possibilità dell'esserci, che può decidersi verso se stesso, accedendo alla *manifestatività dell'ente nella sua totalità*.

⁵⁹ A. Moravia, *La noia*, Bompiani, Milano 1960, p. 7.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, cit., p. 124.

⁶² *Ibid.*, p. 135.

⁶³ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 178-179.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 196.

Ora l'essere inchiodati alle cose che si manifesta nella noia, l'incatenamento privo di significato a un ente che si nega nella sua totalità e alla cui manifestatività non riusciamo ad accedere, sembra avvicinare l'uomo alla *Benommenheit*, allo stordimento dell'animale. Se l'animale è irrimediabilmente perduto in essa, per l'uomo si tratta invece di una sospensione, non voluta e non scelta, in cui l'ente presso il quale l'uomo è, lo avvolge e lo inchioda negandogli un senso. Gli utilizzabili, oggetto del nostro quotidiano prenderci cura, smettono di parlarci, pur continuando a circondarci della loro gravosa presenza. Eppure questa sospensione subita, sembra condurre l'umano alla pienezza della propria umanità. Ecco perché quella che sembra una vicinanza estrema uomo-animale diventa invece il fattore di discriminazione fra i due. Heidegger stesso sostiene che l'apparente vicinanza di queste due costituzioni nasconde invece «un abisso che non può venir superato da alcuna mediazione»⁶⁶. Nella noia profonda verso un ente che si oppone a una manifestatività significativa è tuttavia sottesa la possibilità del disvelamento, dunque l'apertura al mondo⁶⁷. L'uomo è formatore di mondo in quanto procede alla lotta fra la sua propria animalità intesa come illatenza, velamento, e la sua umanità, che continuamente procede a fabbricare, strappando da sé quello stordimento che pure gli appartiene.

Il discrimine tra uomo e animale consiste dunque nella possibilità, umana e solo umana, di accesso alla *manifestatività dell'ente in quanto tale*. Ciò significa anche che l'uomo può in qualche modo trasporci nell'altro da sé, che perciò diviene mondo. L'animale al contrario è povero di mondo, cioè ha e non ha mondo, nel senso che entra in relazione con esso solo nella forma di un disinibitore: l'animale è imprigionato nel mondo-ambiente, come in un tubo che non si allarga né si restringe⁶⁸. La domanda che il filosofo si pone è se possiamo trasporci in un animale, in una pietra e in generale in un altro ente che l'uomo non è, il che rimanda poi alla questione più generale del modo di essere dei vari enti. Le risposte del filosofo sono chiare: non possiamo trasporci in una pietra, non già perché ci manchino i *mezzi* per accompagnarci al modo in cui la pietra è, ma perché la pietra non offre questa possibilità, poiché «Ciò tra cui sussiste non le è, per essenza, accessibile. Poiché la pietra, nel suo essere-pietra, non ha alcun accesso alle altre cose tra le quali si trova, così da raggiungerle e possederle in quanto tali»⁶⁹. Per l'animale è diverso: «L'animale mostra una sfera di trasponibilità [...] e non è tuttavia necessario che abbia ciò che noi chiamiamo mondo

⁶⁶ *Ibid.*, p. 360.

⁶⁷ Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002), Torino 2007 p. 71, per il quale nella riflessione heideggeriana la noia rappresenta un «dispositivo antropogenico», cioè «l'operatore metafisico in cui si attua il passaggio dalla povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano».

⁶⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 258.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 256.

[...] L'animale ha qualcosa e non ha qualcosa, cioè fa a meno di qualcosa [...] è povero di mondo»⁷⁰.

Ma cosa significa trasporci? Vuol forse dire immedesimarsi? Vuol dire dimenticarsi di sé per divenire in qualche modo altro da sé, e dunque percepire, sentire, vivere nel modo di un altro? Nient'affatto: trasporci «non consiste nel fatto che noi, dimenticando in qualche modo noi stessi, facciamo il più possibile come se fossimo l'altro ente, bensì, al contrario, nel fatto che noi siamo proprio noi stessi, procurandoci solamente così la possibilità di poter accompagnarci, in quanto altro - nei confronti dell'ente -, con esso»⁷¹. Con questa frase Heidegger decreta il primato ontologico dell'umano, che può trasporci nell'altro da sé, proprio in quanto esserci, e cioè in virtù della sua peculiare costituzione ontologica, è solo a partire da essa che è possibile l'accesso. L'uomo dunque, come *animale dei dintorni*, per il quale il vasto *Umgebung* coincide con l'*Umwelt*, ha una disposizione al *trasporci* di cui è privo il resto dell'ente.

Nel 1974 Thomas Nagel, con intenzioni gnoseologiche affatto diverse, volte a descrivere l'inedito fenomeno della coscienza, propone la medesima domanda di Heidegger: è possibile trasporci in un pipistrello?⁷². Anzitutto Nagel cerca di sfatare una serie di luoghi comuni attorno al fenomeno della coscienza, da molti attribuita addirittura soltanto alla specie umana; per Nagel «Sebbene la forma della coscienza possa variare, il fatto che un organismo possieda un'esperienza cosciente, vuol dire di fondo che a essere quell'organismo *si prova qualcosa* [...] possiamo definire tale fenomeno come carattere soggettivo dell'esperienza»⁷³. E tuttavia il carattere soggettivo dell'esperienza, proprio perché tale, sembra rifuggire ogni tipo di spiegazione che riesca in qualche modo oggettiva: «La ragione è che ogni fenomeno soggettivo è essenzialmente connesso a un singolo punto di vista»⁷⁴. La risposta che Nagel elabora è negativa: non possiamo trasporci in un pipistrello. Ma cosa intende Nagel con trasposizione?⁷⁵ Secondo l'autore «Non ci sarà di grande aiuto provare a immaginare di avere sulle braccia una larga membrana che ci permetta di volare in giro all'alba e al tramonto per cacciare insetti con la bocca; né di avere una vista molto limitata e di percepire il mondo attraverso un sistema di segnali sonori ad alta frequenza [...] Se pure riuscissi a immaginarmi tutto ciò [...] saprei solo cosa *proverei io* a comportarmi come un pipistrello. Ma non è questo il problema. Io voglio sapere cosa prova un pipistrello a essere un pipistrello.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 272.

⁷¹ *Ibid.*, p. 262.

⁷² T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, in «The Philosophical Review», 83, 4, 1974.

⁷³ *Ibid.*, p. 436 (traduzione e corsivi nostri).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 437.

⁷⁵ Ovviamente Nagel non utilizza la parola trasposizione, la sua domanda è «Cosa si prova a essere un pipistrello?».

Ma se tento di immaginarmelo, resto imbrigliato entro le risorse della mia mente, e tali risorse risultano inadeguate all'impresa»⁷⁶. Se confrontiamo questo passaggio col testo heideggeriano le differenze emergono repentine: per Heidegger è possibile la trasposizione nell'animale solo in quanto noi *siamo proprio noi stessi*, dunque a partire da noi stessi, in quanto l'esser-ci è l'unico ente che detiene questa possibilità; per Nagel è proprio il fatto che *siamo noi stessi* a impedire la trasposizione. Quando Heidegger sostiene l'impossibilità di trasporci in una pietra sottolinea subito che ciò non avviene in quanto ci manchino i *mezzi* per trasporci nel modo in cui la pietra è, ma solo perché la pietra in quanto tale non offre questa possibilità. Al contrario per Nagel sono proprio i *mezzi* a mancarci, e cioè le risorse limitate della nostra mente impediscono l'impresa. Siamo imbrigliati all'interno del nostro particolare dominio cognitivo, direbbero Maturana e Varela, nel nostro *Umwelt*, che impedisce una reale accessibilità all'ente in sé. Per Nagel dunque ogni esperienza soggettiva è riferita a un particolare punto di vista, che elimina perciò l'*in quanto tale*⁷⁷. Per Heidegger l'uomo è in grado di trasporci poiché egli ha accesso alla *manifestatività dell'ente in quanto tale*, l'ente gli si rivela dunque e lo sguardo dell'uomo può penetrarlo senza residui. L'animale non può poiché la sua relazione con l'ente è strettamente connessa alle sue istanze vitali, alla sua necessità di sopravvivere. L'animale perciò non è capace di *lasciar essere l'ente in quanto tale*, perché vincolato ad esso dalla relazione di utilità che l'ente presenta per la sua sopravvivenza.

Eppure già nel '27 Heidegger definiva l'essere nel mondo dell'uomo, come *in-essere*: «In deriva da innan-abitare, habitare, soggiornare; an significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito [...] "Io sono" significa, di nuovo: abito, soggiorno presso... il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo»⁷⁸. Dunque l'uomo è già da sempre immerso in quel vasto orizzonte che chiamiamo mondo e opera in esso nella modalità della cura, attraverso una *visione ambientale preveggen*te. Allora le cose stesse, l'ambiente, cessano di essere semplice presenza, e assumono la qualità di utilizzabili, *Zuhandenheit*, *Ready to hand*, pronti per la mano; il

⁷⁶ *Ibid.*, p. 439.

⁷⁷ Cfr. a tal proposito la riflessione di C. Emmeche, *Reflections on the qualitative biosemiotics of Jacob von Uexküll*, in «Semiotica», 134, 2001, pp. 656-57: «Ogni organismo ha un accesso primario solo al suo proprio *Umwelt*, e soltanto gli esseri umani [...] possono, attraverso inferenze, avere accesso indiretto agli *Umwelt* delle altre specie. Tuttavia tale accesso indiretto non è mai identificabile completamente con l'*Umwelt* reale delle specie in questione – per esempio la nostra conoscenza scientifica del sistema di segnali sonori di un pipistrello ci conferisce un'immagine indiretta e funzionale dell'*Umwelt* del pipistrello, ma non possiamo affatto avere accesso al suo *Umwelt* reale; tutto ciò che abbiamo è un modello (linguistico, cognitivo e percettivo) nel nostro *Umwelt*, dell'*Umwelt* del pipistrello».

⁷⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Longanesi, Milano 1988, p. 78.

loro è un significato esistenziale, non oggettivo, legato al fare, all'operare costante dell'esserci. Secondo Heidegger, le cose non si manifestano nella modalità della semplice presenza, sono sempre in qualche modo "per noi". È quando gli utilizzabili cessano per qualche motivo di esserci utili, che sembrano sorprenderci con l'ottusità insignificante della loro semplice presenza. Ma cosa significa "per noi" e a cosa rimanda il progetto esistenziale se non a qualcosa di anteriore, che ha a che fare col mantenersi, col permanere, col continuare a essere? Se l'ente in quanto tale è utilizzabile, allora non è mai davvero *in quanto tale*, perché legato a un'istanza, a un'esigenza, a un'utilità appunto che è prima di tutto vitale e che determina il sopravvivere dell'uomo nel mondo. Sostiene Derrida a proposito dell'*in quanto tale*: «Si può forse sciogliere il rapporto del *Dasein* dallo stato di ogni progetto vivente, utilitario, di messa in prospettiva, di ogni progetto vitale in maniera tale che un uomo possa "lasciar essere" l'ente?»⁷⁹. Anche secondo Uexküll «gli utilizzabili esistono solo per chi conosce il loro uso. Ciò rivela chiaramente che il modo di esistenza degli oggetti dipende dal soggetto osservante [...] La funzione è l'essenza dell'oggetto, perciò noi ci esprimiamo in maniera chiara e comprensibile solo quando nominiamo gli oggetti in accordo alle loro *performances*, per esempio chiamiamo la scala una "cosa per salire" (*Kletterding*), la tazza "una cosa per bere" (*Trinkding*), la sedia "una cosa per sedersi" (*Sitzding*)»⁸⁰

Uexküll, dal canto suo, prova a trasporre in una zecca: se ne sta acquattata, immobile su un ramo, nella radura senza *ex-stasi* di un bosco la zecca, muta, inerte, invisibile, di fatto inesistente e in fondo inutile, ma la zecca non conosce aggettivi, né parole che raccontino la sua umile epopea. La zecca acquattata su un ramo nella statica radura di un bosco qualunque, attende il passaggio di un mammifero. Attende? Non è pratica di orologi la zecca, nessuna noia nel mirare l'ottusa costanza del verde che la circonda, nessuna speme, anelito, desiderio di incontro o di condivisione: «Nel mondo sterminato che circonda la zecca, tre stimoli brillano come segnali luminosi nell'oscurità. Sono potenti indicatori che permettono alla zecca di individuare la strada da seguire, consentendole di raggiungere il proprio obiettivo con grande sicurezza»⁸¹; l'acido butirrico emanato dalle ghiandole cutanee dei mammiferi stimola una sensazione olfattiva, la zecca allora abbandona il sostegno su cui è posta e cade sul mammifero, cerca uno spazio libero tra i peli e finalmente configge il rostro, sugge il sangue, depone le uova e muore. E tuttavia è compito arduo quello della zecca: poche sono

⁷⁹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. Jaca book, Milano 2006, p. 221.

⁸⁰ J. von Uexküll, *The new concept of Umwelt: A link between science and the humanities*, cit., p. 112.

⁸¹ Id., *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, cit., p. 50.

le probabilità che un mammifero venga a passare proprio sotto il ramo su cui l'aracnide sta. Ma possiede una smisurata pazienza la zecca, sottratta al corso delle ore e all'inquietudine delle parole: può sopravvivere a un digiuno di diciotto anni, ottusa e inerte, in agguato nell'attesa di suggerire e morire, il sonno della zecca dura anni anziché ore. Il tempo allora come l'ambiente, è iscritto nella dimensione soggettiva di ciascun vivente: «La nostra impressione è che il tempo faccia da contenitore per qualunque avvenimento e che, di conseguenza, sia l'unico elemento stabile nel fluire degli avvenimenti. Abbiamo visto, invece, che è il soggetto a dominare il tempo del suo ambiente. Mentre fino ad ora avremmo detto che senza tempo non può darsi un soggetto vivente, ora sappiamo che occorre dire il contrario: senza soggetto vivente il tempo non può esistere»⁸².

Senza onori e senza gloria si conclude l'impresa di questo piccolo eroe: una successione di fatti rigorosamente prescritta, nessuno spazio per l'inventiva, nessun potere all'immaginazione, nessuna sorpresa: *Es muss sein*, così deve essere: «L'intero, ricco mondo che circonda la zecca si contrae su se stesso per ridursi a una struttura elementare, che consiste ormai essenzialmente di tre sole marche percettive e tre sole marche operative: il suo ambiente»⁸³.

È chiaro quanto le amene passeggiate dello zoologo abbiano impressionato il filosofo all'ascolto dell'essere, influenzandone la definizione dell'animale come povero di mondo. L'animale, e cioè la zecca e la sua attesa paziente, il coccodrillo e la sua attonita disperazione, la scimmia caparbia che apprende l'*Ameslan*, il paguro bernardo e la sua ossessione per l'attinia. Allora il paradosso emerge repentino: mondi soggettivi li chiama Uexküll, a voler indicare l'assoluta specificità dell'orizzonte vitale di ciascun organismo. Eppure la parola animale al singolare cancella d'un colpo la pazienza della zecca e lo sgomento del coccodrillo, reimmergendo questa molteplicità nell'ottusa dimensione dell'indistinto, quella dell'animale al singolare generale⁸⁴. Cartesio e la sua maledizione continuano a mietere vittime e la carne muta e non dolente dell'animale sembra non chiedere vendetta.

Determinismo dunque e necessità: l'uomo non viene nominato in queste pagine dal biologo, eppure il suo sguardo penetrante e discriminante sottende tutta l'opera, uno sguardo che abbraccia dall'alto la totalità dell'essente, unico sguardo capace di vedere realmente. È a partire da tale

⁸² *Ibid.*, p. 53.

⁸³ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁴ «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 delfino [...]», J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 73.

sguardo che distingue e scandaglia, che si esprime la differenza ontologica, mai dichiarata e pur sottesa, una differenza che è opposizione. La povertà del mondo della zecca significa sicurezza di condotta: «e la sicurezza è più importante della ricchezza»⁸⁵. La zecca dunque non ha perplessità, né remore: cade dritta sulla meta senza tentennamenti, il suo volo è sicuro ed essa non si chiede mai se avrebbe potuto cadere meglio o diversamente. Il biologo dall'alto della sua posizione osservante prova quasi invidia per il privilegio della povertà di un mondo privo di dubbi. Quanta fatica costa l'esser ricchi: bisogna soppesare, misurare, valutare, in bilico tra il fare e il non fare, sospesi tra l'incertezza dell'esito e lo sgomento del rimpianto. Il filosofo interrogante gli fa eco: «Noi definiamo lo specifico essere-presso-di sé dell'animale, che non ha nulla dell'ipseità dell'uomo che ha una condotta in quanto persona [...] col termine *stordimento* [...] Lo stordimento è la condizione di possibilità grazie a cui l'animale, secondo la sua essenza, si comporta in un ambiente ma non in un mondo»⁸⁶. In effetti lo stordimento può essere considerato come la matrice essenziale che determina la sicurezza del comportamento animale nell'*Umwelt*. Le parole sono ingannevoli, assumono una consistenza diversa in relazione all'ente cui di volta in volta si riferiscono. Quando questa parola viene applicata all'umano e alla sua condotta, essa indica al contrario ciò che determina incertezza dell'azione, smarrimento, titubanza. Un uomo in preda allo stordimento risulta incapace di agire in maniera efficace. Ma lo stordimento presenta effetti collaterali solo sotto la luce abbagliante della *Lichtung*. Al di qua di essa, nell'ambiente privo di parola e di coscienza, esso determina sicurezza del comportamento, azione efficace. La declinazione delle parole si sa, dipende dalle latitudini, dai climi e dalle temperature e nel parco umano vigono regole diverse da quelle imposte nel giardino zoologico. L'animale è povero di mondo poiché la relazione con esso è mera relazione con un disinibitore: «tutto il resto non è a priori in grado di penetrare nel cerchio ambientale dell'animale»⁸⁷. Come per Uexküll, di tutta la ricchezza che circonda l'animale, esso percepisce solo ciò che gli è utile alla sopravvivenza, il resto è escluso dal suo cerchio ambientale. È tutta una questione di geometrie, questione di spazi differenti: il cerchio ipnotico che racchiude l'animale e il suo stordimento gli impedisce di avere una vera relazione con le cose. Conosce solo l'eterno ritorno del qui e ora, il qui e ora della fame e della sete, della difesa e della riproduzione. Allora in Uexküll ci si trova dinnanzi a questo paradosso: per certi versi egli riconosce, a differenza degli studi coevi, che anche l'animale è formatore di mondo, nel senso che, lungi dall'aver mere reazioni rispetto a degli stimoli ambientali, costruisce

⁸⁵ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p. 51.

⁸⁶ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 305-306.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 325.

e ritaglia in maniera attiva la propria nicchia vitale selezionando dal vasto *Umgebun*, soltanto lo spazio che gli è congeniale alla sopravvivenza e alla riproduzione; tuttavia anche per Uexküll come per tutta la speculazione coeva, l'uomo resta l'unico ente in grado di penetrare e di interpretare gli *Umwelt* delle altre specie, l'unico ente capace di *trasporsi* nell'altro da sé.

3. *L'Umwelt tra natura e artificio*

La segmentazione ad anelli di zampe e coda, la picchiettatura di minute piastre granulose sul capo e sul ventre danno al gecko un'apparenza di congegno meccanico; una macchina elaboratissima, studiata in ogni microscopico dettaglio, tanto che viene da chiedersi se una tale perfezione non sia sprecata, viste le operazioni limitate che compie. O forse è quello il suo segreto: soddisfazione d'essere, riduce il fare al minimo? Sarà questa la sua lezione, l'opposto della morale che in gioventù il signor Palomar aveva voluto far sua: cercare sempre di fare qualcosa un po' al di là dei propri mezzi?⁸⁸

«La cibernetica [...] è una teoria delle macchine, e tuttavia non si occupa di cose, bensì di *modalità di comportamento*. Non si domanda: Cosa è questo? Ma Cosa fa? [...] Il suo oggetto è il dominio di tutte le *macchine possibili* ed è solo secondariamente interessata al fatto che alcune di esse non siano state ancora create, dall'uomo o dalla natura. Ciò che la cibernetica offre è una struttura attraverso la quale tutte le macchine individuali possano essere ordinate, catalogate, comprese»⁸⁹. La definizione di Ashby sembra segnare una frattura epistemologica: fa cadere di colpo la tradizionale antinomia che da sempre oppone natura e artificio, ciò che sorge spontaneamente, da ciò che viene prodotto attraverso l'opera e l'ingegno dell'*homo faber*. Spostando l'accento e l'interesse della ricerca dall'essenza al processo, dà avvio a una dinamica di "orizzontalizzazione" entro la quale risulta sempre più difficile stabilire confini e gerarchie, complessificando e per certi versi rendendo più ostica, la già difficile domanda: che cos'è il vivente?

Nel 1947 Norbert Wiener insieme al gruppo di studiosi riuniti attorno ad Arturo Rosenblueth, conia il termine *cibernetica*, per designare il campo di indagine centrato sulle questioni di «comunicazione, controllo e meccaniche statistiche, sia nelle macchine che nei sistemi viventi»⁹⁰.

Tra il 1946 e il 1953 si svolsero a New York le *Macy Conferences*, per iniziativa di Warren McCulloch e Josiah Macy, a cui aderirono di volta

⁸⁸ I. Calvino, *La pancia del gecko*, in *Palomar*, cit., p. 68.

⁸⁹ W. R. Ashby, *Introduction to Cybernetics*, Chapman and Hall, London 1956, pp. 1-2 (traduzione nostra).

⁹⁰ N. Wiener, *Cybernetics: or, Control and Communication in the animal and the machine* (1948), MIT Press, Cambridge 1961, p. 11 (traduzione nostra).

in volta studiosi del calibro di John von Neumann, William Ross Ashby, Heinz von Foerster, Margaret Mead, Gregory Bateson. L'intento era costituire una *scienza generale del modo di funzionare della mente*, attraverso un approccio interdisciplinare. La prima cibernetica che si sviluppa in questi anni non è solo un movimento teorico: gli studiosi operanti nei settori più disparati produssero anche nuovi tipi di servosistemi⁹¹, nella fattispecie essi tentarono di dar vita ad automi che si *autoregolavano*, mantenendo una certa stabilità e autonomia, attraverso dei meccanismi di *feedback-loop*, quello stesso *feedback* che aveva riscontrato Uexküll nei primi anni del Novecento studiando il sistema muscolare. Il *feedback*, come aveva già compreso lo zoologo estone quando descriveva il circuito funzionale del vivente, è il passaggio di informazioni dagli organi sensori a quelli effettori all'interno di un ambiente. Proprio perché gli studiosi sapevano che tale meccanismo era primario nei sistemi viventi, ritennero inevitabile uno studio comparato organismo-macchina. La nozione di *feedback* è determinante perché sostituisce il concetto di causalità lineare e il semplicistico modello stimolo-risposta. Al contrario una parte degli *output* di un'azione retroagiscono sul sistema divenendo *input* per l'azione successiva in un circuito continuo di autoregolazione. Durante l'Ottava Conferenza di Macy, Claude Shannon presentò *Theseus*, un topo elettromeccanico capace di apprendere a trovare la strada per uscire da un labirinto; si trattò di uno dei primi esperimenti di intelligenza artificiale, poiché il topo era in grado di imparare, e cioè manifestava un comportamento intelligente e adattivo. La domanda che scaturì durante la conferenza, in merito a questo inedito artefatto, presentava un grande rilievo epistemologico, ci si chiedeva infatti se tali automi rappresentassero dei veri e propri modelli o mere simulazioni, che davano solo l'impressione di cose come apprendimento o comportamento intelligente. Se biologi e psicologi rilevavano come caratteristica centrale degli organismi viventi il comportamento intenzionale e adattivo, molti esponenti della cibernetica volevano accorciare le distanze tra organico e macchinino dimostrando che anche una macchina può comportarsi in maniera adattiva. Tentarono allora di progettare servosistemi in grado di porre in essere processi di *feedback* con l'ambiente, partendo dal presupposto che organismo e ambiente rappresentino un sistema *accoppiato dinamicamente*, per cui l'ambiente altro non è che «quell'insieme di variabili i cui cambiamenti influenzano l'organismo, e allo stesso tempo quell'insieme di variabili che sono modificate dal comportamento dell'organismo»⁹². La biologia dei sistemi autopoietici delineata da Maturana e Varela parte

⁹¹ Per una ricostruzione di questo movimento si cfr. J. Johnston, *The allure of machinic life, Cybernetics, Artificial Life, and the new AI*, MIT Press 2008, in particolare il cap. I.

⁹² W. R. Ashby, *Design for a brain*, Chapman and Hall, London 1952, cit. in J. Johnston, *The allure of machinic life*, cit., p. 31.

proprio da queste acquisizioni, iniziando col recidere quel dualismo che da sempre oppone organismo e ambiente: «Vi sono due fonti di deformazioni per un sistema autopoietico come appaiono ad un osservatore: una è costituita dall'ambiente esterno come fonte di eventi indipendenti nel senso che questi non sono determinati dall'organizzazione del sistema; l'altra fonte è costituita dal sistema stesso [...] Nella fenomenologia dell'organizzazione autopoietica queste due fonti di perturbazioni sono *indistinguibili*, e in ogni sistema autopoietico sono intrecciate insieme per formare una singola ontogenesi»⁹³. Si tratta di ciò che i due autori chiamano *accoppiamento strutturale*.

Il primo capitolo di *Autopoiesi* si intitola *Sulle macchine, viventi e no*, e già indica chiaramente che non solo per descrivere il vivente si effettua una comparazione con la macchina, ma soprattutto che l'accento è spostato dalla materia all'organizzazione: «L'organizzazione di una macchina (o sistema) non specifica le proprietà dei componenti che realizzano la macchina come un sistema concreto, specifica solo le relazioni che questi devono generare per costituire la macchina o il sistema come unità. Perciò l'organizzazione di una macchina è indipendente dalle proprietà dei suoi componenti che possono essere qualsiasi, e una data macchina può essere realizzata in molti modi diversi da molti tipi diversi di componenti»⁹⁴. Ciò vuol dire che quando parlo di macchina posso riferirmi indistintamente a un sistema vivente o a un automa, perché ciò che la specifica non è il componente, la materia, ciò di cui è fatta, bensì l'organizzazione, e cioè il tipo di relazioni istituite nell'ambito di questa unità. Ciò che risulta per molti versi spiazzante e tuttavia di grande interesse è il fatto che la cibernetica e in seguito le teorie biologiche della complessità, proponendo una concettualizzazione della vita che si affranca definitivamente da ogni forma di vitalismo teleologico, il quale definisce in maniera aleatoria la vita come un ordine ontologico differente; e tuttavia, l'approccio cibernetico pur eliminando ogni ineffabile *quid* che ne spieghi la sua complessità, non riduce la vita a delle semplicistiche leggi di causalità lineare, come dichiarato dal meccanicismo classico.

Prima ancora che Watson e Crick scoprissero la struttura tridimensionale del DNA e le sue modalità di autoreplicazione, John von Neumann immaginò degli automi galleggianti sulle rive di un lago virtuale capaci di raccogliere i componenti del lago utilizzandoli per assemblare copie di se stessi che a loro volta si sarebbero autoreplicate⁹⁵. In questo processo potevano avvenire mutazioni e alterazioni così come accade nell'ambito

⁹³ H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi. L'organizzazione del vivente* (1973), in *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, cit., p. 156.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 129-130.

⁹⁵ J. von Neumann, *General and logical theory of automata*, Pergamon, Elmsford N.Y., 1963.

dell'evoluzione naturale, provocando estinzioni e a volte riproduzioni con modifiche nei tratti. Si trattava di un'anticipazione della *A-Life*, della vita artificiale, che partiva dal presupposto rivoluzionario che la vita fosse una proprietà emergente dalla complessità⁹⁶.

L'*A-Life*, si è sviluppata come tentativo di creare organismi digitali in grado di riprodursi ed evolvere. Il termine fu coniato da Christopher Langton alla fine degli anni '80 e nel 1987 si svolse a Los Alamos la prima *Conferenza internazionale sulla sintesi e simulazione dei sistemi viventi (Artificial Life I)*. La domanda che sorge a partire da queste ricerche riguarda lo statuto ontologico degli enti elaborati: gli studiosi si sono divisi tra coloro che sostenevano si trattasse di mere simulazioni di processi e comportamenti della vita naturale (*weak alife*), e quanti al contrario vedevano in essi l'effettiva realizzazione della vita in supporti non organici (*strong alife*). Langton dal canto suo è convinto che la vita biologica, basata sul carbonio, potrebbe essere solo una delle possibili forme di un processo le cui peculiarità stanno nell'organizzazione e nella complessità piuttosto che nella materia; dunque le macchine potrebbero non simulare, bensì sintetizzare la vita su di un supporto diverso.

Per rispondere a questo *hard problem*, risulta allora necessario provare a definire ancora una volta le caratteristiche della vita; secondo gli esponenti della *weak alife* il confine tra *physis* e *techné* continua a rimanere invalicabile, poiché alla macchina mancherebbero due istanze fondamentali: una certa forza *autoforformativa*, e la capacità di riprodursi. Le macchine difatti non hanno lo scopo in se stesse, esistono per lo scopo di qualcun altro, sono *allopoietiche*, dunque incapaci di autodirigersi e di auto-organizzarsi.

La seconda cibernetica di fatto, con in testa l'epistemologia biologica di Maturana e Varela opera una reinterpretazione sia delle macchine che degli organismi viventi, interpretando questi ultimi come macchine biochimiche autopoietiche che producono e mantengono costantemente il loro equilibrio interno. Il confine *bios techné* si fa allora più instabile. Secondo l'interessante prospettiva di John Johnston «Quando la vita artificiale e la teoria dell'autopoiesi vengono considerate insieme [...] forniscono la sorprendente evidenza di una doppia inversione in cui ciascun termine dell'opposizione tra macchine e organismi biologici confluisce nell'altro: le macchine non organiche diventano *quasi organismi* che si autoriprodu-

⁹⁶ Cfr. a tal proposito S. Turkle, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di internet*, Apogeo, Milano 1997, p. 371: «Von Neumann si rese conto come una volta raggiunta una certa massa critica di complessità, gli oggetti si sarebbero riprodotti senza limiti di tempo, evolvendosi mediante la produzione di oggetti più complicati di loro. In tal modo, almeno a livello locale, la vita sconfigge la seconda legge della termodinamica, la quale sostiene che, col passare del tempo, l'energia viene dissipata e l'ordine si deteriora. Al contrario, la vita sembra creare ordine col trascorrere del tempo».

cono, e gli organismi diventano macchine autopoietiche»⁹⁷. Langton sostiene in effetti che «La vita è una proprietà della *forma*, non della *materia*, un risultato dell'*organizzazione* della materia piuttosto che qualcosa che inerisce la materia stessa. Né i nucleotidi, né gli amminoacidi, né altre catene di molecole di carbonio sono vive – se non quando combinati in un determinato modo, solo il comportamento dinamico che emerge dalle loro interazioni è ciò che chiamiamo vita. La vita è basata sui *risultati*, non sulla *materia* – essa è un tipo di comportamento, non un tipo di materia»⁹⁸.

Se questa linea di confine va scemando sempre più allora sembra naturale chiedersi: macchine capaci di auto-organizzarsi attraverso meccanismi di *feedback* e quindi capaci di entrare in accoppiamento strutturale con l'ambiente, hanno un *Umwelt*, inteso come mondo soggettivo, esperienziale, fenomenico, che la macchina in questo caso, selezionerebbe in accordo alla sua specifica organizzazione?

Studiosi riuniti attorno a Rodney Brooks, professore di robotica al MIT, continuano la ricerca sugli “agenti autonomi”, ispirandosi proprio alla teoria dell'*Umwelt* di Uexküll, sottolineandone in particolare due aspetti: «la stretta connessione dinamica tra lo schema corporeo dell'animale e il suo mondo esperito, e d'altro canto il fatto che il mondo percepito dall'animale sia totalmente differente da quello percepito dallo scienziato; ciò indica la necessità di una consapevolezza crescente del fatto che un robot potrebbe vivere in un mondo percepito molto diverso rispetto a quello che il suo *designer* sarebbe capace di vedere»⁹⁹. Il presupposto teorico di tali ricerche è stato messo in evidenza da François Jacob in *Evoluzione e bricolage*; secondo lo studioso i sistemi viventi non sono immessi in natura dopo essere stati “progettati” come *design* funzionalmente perfetti da un ingegnere onnisciente. L'evoluzione al contrario opera come un *bricoleur* usando i materiali a portata di mano, spesso previsti per altre finalità. Non tutti i *design* infatti sono buoni e solo pochi tipi sopravvivono. Perciò invece di costruire macchine complicate progettate per un numero limitato di compiti ben definiti, è possibile costruire, secondo Brooks, «gruppi di macchine economiche, semplici e imprevedibili e lasciare che si evolvano gradualmente»¹⁰⁰.

Questi nuovi modelli robotici sono caratterizzati dalla scomposizione dei livelli di operazioni: un agente è considerato come una collezione di

⁹⁷ J. Johnston, *The allure of machinic life*, cit., p. 167. A tal proposito si confronti anche l'interessante riflessione di K. Kelly, *Out of control: The rise of neo-biological civilization*, Addison-Wesley, Mass 1994, secondo cui siamo nell'era della “neobiologia” e cioè di una biologia delle macchine nella quale natura e artefatto sono diventati uno.

⁹⁸ C. Langton, *Artificial Life*, Addison-Wesley, Mass 1998, cit. in J. Johnston, *The allure of machinic life*, cit., p. 171 (traduzione nostra).

⁹⁹ C. Emmeche, *Reflections on the qualitative biosemiotics of Jacob von Uexküll*, cit., p. 673.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 676.

moduli, ciascuno dei quali presenta il suo specifico dominio di interazioni e competenze; non esiste perciò un modulo centrale che pianifichi il comportamento globale. Si tratta di “agenti situati” che non si limitano all’elaborazione di informazioni: i robot non operano attraverso l’elaborazione astratta dell’informazione, bensì nel qui e ora del loro ambiente che li influenza in maniera diretta. Questi modelli accolgono la teoria dell’*embodiment*, per cui gli automi hanno corpi che esperiscono il mondo, agendo attraverso meccanismi di *feedback* che influenzano le loro percezioni.

Se seguiamo Uexküll nel definire l’*Umwelt* come il mondo esperienziale di un ente, caratterizzato dalla relazione circolare tra marche percettive e marche operative, allora nulla ci vieta di affermare che anche un robot può avere un *Umwelt*. E tuttavia coloro che si oppongono a tale tesi, lo fanno sostenendo che sebbene sia possibile ammettere l’esistenza di un circuito funzionale di *feedback* nelle macchine, non sia possibile allo stesso modo ammettere l’esistenza per esse di un “mondo esperito”; secondo tale prospettiva infatti ciò che rende un ente *vivo*, non è la sua funzionalità cibernetica, ma il fatto che esso sia costituito in prima istanza come un soggetto attivo che ha un’esperienza, e questo accadrebbe solo per gli organismi biologici. Ma cosa vuol dire avere un’esperienza? Ritorniamo all’annosa questione proposta da Nagel: significa che a essere un determinato ente si *prova* qualcosa. Quando tuttavia utilizziamo termini come provare, esperire, sentire, siamo colti subito dall’umana troppo umana tendenza ad antropomorfizzare, per cui questo *provare* qualcosa viene equiparato alle nostre peculiarissime quanto inedite situazioni emotive. Facciamo esattamente come il signor Palomar per il quale il coccodrillo prova sgomento, le tartarughe eccitazione, il gecko una pacata soddisfazione; non ci rendiamo conto che in questi casi la parola provare ha un altro significato, per noi imperscrutabile. In realtà provare rimanda solo a un cambiamento di stato verificatosi all’interno del sistema. Se la zecca, che è cieca e sorda e indifferente alla ricchezza che la circonda, tuttavia è, nel senso che prova qualcosa a essere una zecca, allora perché non potremmo trasferire questo ragionamento anche a un robot? Soltanto perché al posto di carne, sangue e sudore, abbiamo circuiti elettronici? Ma se partiamo dal presupposto che la vita sia organizzazione e non materia, allora queste partizioni cadono miseramente. Il punto nodale della questione non verte tanto sullo stabilire se questi novelli automi siano o meno vivi, quanto nel tentare di comprendere la portata epistemologica ed etica di certe acquisizioni. Nell’epoca dell’ibridazione tecnologica anche la carne intatta dell’essere umano risulta esposta a sempre nuovi tipi di contaminazione. Queste contaminazioni tendono a creare ibridi ontologici: e l’uomo, allo stesso tempo demiurgo e oggetto della sperimentazione, non può fingere di ignorarle.

PORTMANN ARENDT

PAOLO AMODIO

*Di profondità filosofiche e superficialità viventi
tra Hannah Arendt e Adolf Portmann*

*Se capisci, le cose sono così come sono.
Se non capisci, le cose sono così come sono.*

detto Zen

1. A mo' di premessa: imperialismo e zen

Con la brutalità e la malizia che lo hanno sempre contraddistinto, un vecchio amico biologo al quale ho sottoposto le mie idee per l'argomento che qui voglio trattare, mi ha detto: «Bene, ecco un altro filosofo che, da tipico imperialista del sapere, viene a invadere il territorio della biologia, e quando il saggio indica la luna, lo stolto guarda il dito. Credimi, anche quando il filosofo è disposto in buona fede (ma è un caso raro) a condividere il dominio della biologia, sappi che di fronte a una "forma vivente", là dove il biologo osserva la vita, il filosofo guarda sempre alla forma. E se proprio glielo faccio notare, il filosofo in genere mi ammonisce sul fatto che la parola "vita" è scorretta, e avrei dovuto dire "vivente": ma il biologo da almeno cent'anni non fa questa differenza proprio perché per lui la "vita" è sempre il "vivente" dal momento che osserva una genesi e un processo e sa che fissare una forma è solo una riduzione strumentale necessaria al disegno di una tavola a uso di altre scienze. Da questo punto di vista la biologia è antimeccanicismo allo stato puro, al contrario della fisica (e della filosofia)». Rivendicazione provocatoria di esclusività o monito metodologico che sia, direi, col senno di poi, che aveva per troppi versi ragione. In ogni caso scelgo, o almeno provo a non dimenticare la preziosa indicazione.

In fondo, tolta l'amicizia e la provocazione, neutralizzate le tentazioni zen e imbalsamato Lenin – e qui mi vendico io – si tratta di ciò che negli anni '50 del secolo scorso, nel ritradurre la morfologia in morfogenesi, Raymond Ruyer aveva voluto precisare: quando la biologia "determina", la sua determinazione non è l'effetto del determinismo, della spiegazione di un "funzionamento" di ciò che già c'è, ogni determinazione biologica è per natura e stile sempre prospettica, è inaugurazione di «un nuovo

piano di fabbricazione», di «un tratto nuovo di formazione», è, insomma, un annuncio, un'anticipazione creatrice¹.

La traccia offerta da Ruyer è, dal mio punto di vista, decisiva, proprio perché nel suo classico sulla genesi delle forme viventi – si tratta certo di una sintesi divulgativa, ma è un pregio – egli sembra voler porre la biologia al servizio dei saperi umanistici (sempre un po' antibiologici per natura ed essenza), fino a una filosofia della morfogenesi, a tratti ingenua per chi cerca massimi sistemi, ma pur sempre interessante per chi vuole studiare un segmento specifico tra bios e logos. Sia chiaro, qui non mi occupo di Ruyer e di eventuali panpsichismi, mi appropriero in via del tutto preliminare di alcune questioni per spianare la strada a me stesso per quando incontrerò Hannah Arendt e Adolf Portmann tra forme viventi e vita della mente.

In primo luogo allora, alcuni postulati, in ordine al problema dei comportamenti.

Lo schema ontogenesi/filogenesi può funzionare solo se non diviene un mito (positivista o antipositivista), se resta cioè una dialettica non oppositiva e uno strumento di illustrazione di processi e dati processuali.

Secondo, coscienza e morfogenesi coincidono nel senso e nella misura in cui il “funzionamento” di una forma vivente non la descrive affatto, una forma è un processo in formazione, non una struttura funzionante che risponderebbe all'obsoleta legge sviluppo/funzione. Tale formazione attiva contiene sì un principio, una sorta di coefficiente positivo, il “fattore morfogenetico” appunto, che non è un'essenza o un enigmatico principio vitale, bensì il gioco dell'esperienza immediata della coscienza. In questo caso e in questi termini, coscienza è appena una sorta di unità attiva di un comportamento o di una percezione, non un principio d'identità logico-formale. Come scrive Ruyer, «la coscienza è sempre un'attività formativa. Essa è sempre sforzo dinamico d'unificazione, senza il quale il “comportamento” non sarebbe che una pura collezione di movimenti, e la percezione una pura giustapposizione di effetti fisico-chimici imitabili dalle macchine. È dunque naturale supporre che al contrario la morfogenesi è sempre coscienza. Quest'ipotesi, è giusto sottolinearlo, non consiste nel dire che la coscienza spiega la morfogenesi; essa afferma che coscienza e morfogenesi sono una cosa unica»².

Il passaggio sembra quanto meno frettoloso per chi lo legge dopo più di cinquant'anni dal suo concepimento, e tuttavia la sentenza diviene indicativa, almeno nel nostro caso, quando lo si riconnette all'altro postulato che intendo qui utilizzare e che, per Ruyer, rappresenta l'incipit:

¹ Cfr. R. Ruyer, *La genesi delle forme viventi* (1958), tr. it. Bompiani, Milano 1966.

² *Ibid.*, p. 248.

Se la morfologia, con la fisiologia del funzionamento, è la parte facile della scienza classica, la morfogenesi presenta invece il massimo di complessità e anche di mistero. Ed è facile rendersene conto. Se la conoscenza riposa su corrispondenze strutturali, sull'isomorfismo tra l'oggetto reale e il suo fenomeno o il suo schema teorico, come sarà possibile che si dia un isomorfismo tra uno schema strutturale qualsiasi e il passaggio da un'assenza di struttura a una presenza di struttura? Che il cane, di cui sappiamo che è esistito allo stadio di uovo fecondato unicellulare, abbia formato le sue quattro zampe e il suo sistema nervoso, non è comprensibile allo stesso modo in cui si può comprendere come il cane che ha ora quattro zampe e un sistema nervoso è capace di camminare. *Non può esservi isomorfismo tra una forma e una formazione, ma soltanto tra forma e forma e tra formazione e formazione.* Nel mistero della morfogenesi sono possibili soltanto due atteggiamenti: o cercare di negare la formazione, riducendola a un funzionamento, o ricorrere a uno schema non strutturale, in analogia con un altro campo più familiare, in cui si possono altresì constatare delle formazioni, come il campo dell'invenzione artistica o tecnica. Secondo quest'ultimo tipo di ipotesi, la struttura e il funzionamento dell'automa corrispondono all'anatomia e alla fisiologia del cane e la formazione del cane corrisponde all'invenzione dell'automa. L'isomorfismo della conoscenza viene qui conservato; nella formazione come nell'invenzione v'è un passaggio da una assenza a una presenza di struttura; o se si vuole, v'è passaggio da un isoamorfismo ad un isomorfismo. Ma il prezzo che si paga è la rinuncia a *conoscere* scientificamente tanto l'invenzione quanto la formazione. Gli psicologi di tendenza scientifica non hanno perduto la speranza di spiegare l'invenzione come una funzione del cervello umano. Ora è chiaro che si deve rinunciare a questa speranza se si mettono in parallelo invenzione e formazione, poiché non v'è cervello (umano o non) che sia all'origine della formazione del cane, cervello compreso. La natura non ha sistemi per formare i sistemi nervosi. La natura non ha mani, diceva Plotino, per formare mani³.

La fenomenologia del vivente si gioca insomma in parallelo tra forme e sviluppo (non sarebbe azzardato dire tra *formazioni* e evoluzioni creatrici) da un lato, e tra formazioni, istinto e comportamento, dall'altro. Sul terreno del vivente non c'è dunque distanza né contraddizione tra natura e condizione, ogni vivente è *condizione*. Rispetto al "c'è del mondo", per abusare di Merleau-Ponty, non può dunque esserci separazione tra natura e condizione "umana", e nemmeno tra "natura umana" e "condizione umana", quasi che l'umano rappresenti una fuga dalla vita, l'"uomo" un terminale unico che costringe a un singolare comune il resto delle forme viventi, e il linguaggio che lo specifica un *logos* divino, fatto di identità pura e di non-contraddizione, che pressa il *bios* nel negativo filosofico.

³ *Ibid.*, pp. 7-8.

2. *Condizione vs. natura: una vita attiva?*

Com'è noto, per costruire la sua antropologia politica, Hannah Arendt opera una scelta preliminare, atta a segnare, una volta e per sempre, i confini precisi della regione nella quale provare a descrivere e quindi definire il rapporto uomo-mondo. Si tratta della distinzione – che, come si vedrà, non ha solo una funzione metodologica – tra *natura umana* e *condizione umana*. O forse, a voler essere meticolosi, si tratta della cancellazione della stessa questione di una “natura” umana, in quanto non indagabile e non descrivibile se non in termini metafisico-essenzialistici. Come a dire, cioè, che quando si tratta di comporre un’antropologia filosofica, quale che sia l’obiettivo o l’esito, l’analisi è limitata alla sola “condizione umana”. Senza indugi la Arendt scrive a mo’ di premessa di *The Human Condition*:

La condizione umana, si badi bene, non coincide con la natura umana, e la somma delle attività e delle capacità dell’uomo che corrispondono alla condizione umana non costituisce nulla di simile alla natura umana ... Il problema della natura umana (*quaestio mihi factus sum* [“io stesso sono divenuto domanda”] come dice sant’Agostino) pare insolubile sia nel suo senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale. È molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l’essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra. Per di più, nulla ci autorizza a ritenere che l’uomo abbia una natura o un’essenza affini a quelle delle altre cose. In altre parole, se abbiamo una natura o un’essenza, allora certamente soltanto un dio potrebbe conoscerla e definirla, e il primo requisito sarebbe che egli fosse in grado di parlare di un “chi” come se fosse un “che cosa”. La difficoltà sta nel fatto che le modalità della conoscenza umana riferibili alle cose dotate di qualità “naturali”, compresi noi stessi nella misura limitata in cui rappresentiamo la specie più altamente sviluppata della vita organica, si rivelano inadeguate quando ci chiediamo: “E *chi* siamo noi?”... il fatto che i tentativi di definire la natura dell’uomo conducano così facilmente a un’idea che ci si impone distintamente come “super-umana” e che viene perciò identificata con il divino, può destare dei dubbi sulla possibilità di un adeguato concetto di “natura umana”. D’altra parte, le condizioni dell’esistenza umana – vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra – non potranno mai “spiegare” che cosa noi siamo o rispondere alla domanda “chi siamo noi?” per la semplice ragione che non ci condizionano in maniera assoluta⁴.

Si tratta di una differenza (ontologica?) assai immediata, che il lettore intuisce subito e che lo spinge a procedere lungo una strada talmente spianata da non chiedersi mai se l’affermazione regga sempre e se sia ef-

⁴ H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana* (1958), tr. it. Bompiani, Milano 1964, pp. 9-10.

fettivamente rigorosa sul piano teorico quanto lo è nel suo svolgimento assiomatico. I termini intorno ai quali gioca la *condizione umana* sono esplicitati chiaramente, felicemente accoppiati: vita-morte, natalità-mortalità, terra-mondo; e l'inserimento della locuzione *esistenza umana* li mette in moto definitivamente sul piano teorico – ma soprattutto pratico – per una soluzione finale in cui uomo e mondo si fanno segno reciprocamente in termini di *pluralità*, fondamento e senso – perduti nell'alienazione *del* mondo operata dal Moderno – della politicità intrinseca all'esistenza storica degli uomini.

A fermarsi su quest'ultimo passaggio, si potrebbe facilmente inferire, senza neanche forzare più di tanto, che in fondo sul piano descrittivo alla "natura umana" si *approssimano* "nascita", "morte" e "terra", mentre alla "condizione umana" *appartengono* "natalità", "mortalità" e "mondanità". La *condizione umana* conterrebbe cioè una componente ri-flessa, frutto di una vera e propria declinazione esistenzial-culturale, di una curvatura storico-evolutiva dalla *natura* (punto zero appena appena ipotetico e inutilizzabile per ogni pensiero prettamente filosofico). Sia chiaro: la Arendt ha perfettamente ragione nel momento in cui dichiara che un'idea di Natura come essenza o sostanza, come ciò che insomma permane e resiste alle dinamiche storiche, retrocede il pensiero filosofico e scientifico moderno nella metafisica classica nella quale l'uomo sarebbe né più né meno che un'idea platonica, il mondo né più né meno che la *physis* aristotelica, e il pensiero filosofico poco più che un'attività consolatoria che rimedia alle frustrazioni della nostra esperienza finita, dove solo un dio ci può salvare. Da questo punto di vista, le analisi circa il *lavoro*, l'*opera* e l'*azione* di *Vita activa* sono persuasive e assai coerenti sul piano teorico e metodologico e possono ridisegnare il profilo etico-politico dell'esistenza storica dell'uomo nel mondo.

Il punto è, però, che nel momento in cui la Arendt si accinge, nel suo ultimo lavoro, *La vita della mente*, a indagare le "facoltà spirituali" – che comunque descrivono l'uomo ma che ella stessa aveva volontariamente escluso dall'analisi di *Vita activa*, per motivi metodologici e in virtù dell'armonia del dettato – l'intero impianto si fa più problematico, perché è proprio la differenza (ontologica?) originaria che, quanto meno, sembra non funzionare più in automatico. Quella "differenza", che in origine stava lì a segnare l'inizio di un tracciato, sembra progressivamente trasformarsi, quando si tratta di tirare le conclusioni "politiche" dell'esistere umano, in un'*opposizione* concettuale, *natura vs. condizione* (e anche in questo caso il secondo termine conterrebbe uno status superiore), che fa risuonare i più tipici *interno/esterno e/o natura/cultura*, per rientrare nella più classica delle autoprescritte terapie metodologiche contro le infezioni da scienza (se non "dura") "più o meno dura" cui sembra destinato il pensiero antropologico-

filosofico tradizionale quando va a misurare l'uomo al *bios* e ne scopre i primi eretici risultati.

3. *Natura vs. condizione: una vita della mente?*

La vita della mente è senz'altro l'opera più problematica della Arendt, sia nel senso della complessità sia nel senso del procedere per domande: là dove nelle altre opere è evidente l'incedere per tesi, anche troppo decise, qui si assiste invece al tentativo di avanzare attraverso domande e perplessità. In fondo, l'ultimo libro della Arendt sembra oscillare tra due istanze che non sempre si combinano perfettamente: l'una, tutta etico-politica, tipica del suo pensiero, che mira a investigare e a ricercare, dopo il male assoluto di Auschwitz, una possibilità all'etica e un senso alla libertà politica; l'altra più istintivamente teoretica, una sorta di fame epistemica che scuote i fondamenti dello spirito e del mondo, ed evidentemente refrattaria ai canoni della tradizione. Di questa duplice istanza, che a mio parere occorrerebbe non perdere mai di vista man mano che si procede nella lettura, la stessa Arendt ci avvertiva nell'Introduzione:

In concreto, il mio interesse per le attività spirituali ha origine in due esperienze abbastanza diverse. Lo stimolo immediato mi venne assistendo al processo Eichmann a Gerusalemme. Nel racconto che ho lasciato parlavo della "banalità del male". Tale espressione non implicava allora nessuna tesi o dottrina, anche se mi rendevo conto, confusamente, che essa andava in direzione opposta a quanto asserito dalla nostra tradizione di pensiero – letteraria, teologica o filosofica – intorno al fenomeno del male ... Fu proprio questa assenza di pensiero [in Adolf Eichmann] – un'esperienza così consueta nella vita di tutti i giorni, quando si ha appena il tempo, o anche solo la voglia, di *fermarci* e pensare – che destò il mio interesse. È possibile fare del male ... in mancanza non solo di "moventi abietti" (come li chiama la legge), ma di moventi *tout court*, di uno stimolo particolare dell'interesse o della volizione? ... La domanda che si imponeva era la seguente: potrebbe l'attività del pensare come tale, l'abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l'attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest'attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li "dispongono" contro di esso? (La parola stessa "co-scienza", in ogni modo, è un'indicazione in tal senso: essa significa "conoscere con e mediante se stessi", un genere di conoscenza che si attualizza in ogni processo di pensiero). E non è forse vero che quest'ipotesi è corroborata da tutto ciò che sappiamo della coscienza, e cioè che di norma una "buona coscienza" è fruita solamente da persone realmente cattive, criminali e simili, laddove solo la "gente per bene" è in grado di avere una coscienza cattiva? Diversamente detto, e nei termini di Kant: colpita da un fatto che, volente o nolente, "mi ha fatto entrare in possesso di un concetto" (la banalità del male), non potevo fare a meno di sollevare la *quaestio iuris* e domandarmi "con che

diritto lo possedessi e lo utilizzassi”. Fu dunque il processo Eichmann a stimolare in primo luogo il mio interesse a questo riguardo. In secondo luogo, quei problemi morali che, scaturiti da un’esperienza concreta, si scontravano con la saggezza dei secoli – non solo con il ventaglio di soluzioni tradizionali che l’“etica”, una branca della filosofia, ha offerto al problema del male, ma altresì con le risposte molto più ampie che la filosofia in generale ha in serbo per l’interrogazione, assai meno urgente, “Che cos’è pensare?” – erano destinati a risvegliare in me certi dubbi che non avevano smesso di assillarmi da quando avevo condotto a termine uno studio su ciò che il mio editore abbastanza saggiamente aveva battezzato “La condizione umana”, ma che io, più modestamente, avevo concepito come un’indagine su “La Vita Activa”. Mi ero occupata del problema dell’Azione, la preoccupazione più antica della teoria politica, e non riuscivo a non sentire con disagio come il termine stesso che impiegavo nelle mie riflessioni in materia, *vita activa*, fosse stato coniato da uomini predecati al modo di vita contemplativo, *uomini che consideravano ogni forma di vita da quella prospettiva*⁵.

Si faccia attenzione: da un lato abbiamo il problema del male e della libertà tra dato storico-politico e questione etico-politica; dall’altro abbiamo la *quaestio iuris* sulla liceità di un comportamento filosofico che ha da indagare e non può fare sconti. Su tutto e in entrambe le direzioni, si staglia il gioco tra *co-scienza, mondo e forme di vita*. Quale sia il contenuto e la sostanza dei tre sintagmi *co-scienza, mondo e forme di vita*, a questo punto del racconto, il lettore *habitué* della Arendt pensa di saperlo e si adagia così su Kant, Heidegger e la già esposta *condizione umana* (dettata dalla Storia e dalla Cultura contro una Natura *impensabile*). Ciò che magari il lettore è pronto a scommettere è che mai e poi mai possa comparire il dominio della biologia e della zoologia (se non in termini negativi *à la* Kant e Heidegger) e per di più su di un atipico terreno fenomenologico. E in effetti quel lettore sembrerebbe avere ancora ragione dopo qualche pagina: la Arendt chiama a sé come numi tutelari Kant e Heidegger.

Troviamo Kant

... cruciale per la nostra impresa è la distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand* ... *il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca della verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa*⁶;

contro Heidegger

L’errore di fondo, anteriore a tutte le fallacie metafisiche specifiche, consiste nell’interpretare il significato secondo il modello della verità. L’esempio più recente e per certi versi più sorprendente si trova in *Essere e Tempo* di Heidegger, che inizia

⁵ Id., *La vita della mente* (1978), tr. it. Il Mulino, Bologna 1987, pp. 83-86 (ultimo corsivo mio).

⁶ *Ibid.*, p. 95 e p. 97 (corsivo della Arendt).

sollevando di nuovo “il problema del senso dell’Essere”. In un’interpretazione più tarda della sua interrogazione iniziale, lo stesso Heidegger afferma esplicitamente: «“Senso dell’Essere” e “Verità dell’Essere” dicono la stessa cosa»⁷;

non prima però di aver posto in esergo all’Introduzione i “quattro elementi” del *Che cosa significa pensare?* di Heidegger:

Il pensiero non porta al sapere come vi portano le scienze;
 Il pensiero non comporta una saggezza utile alla vita
 Il pensiero non risolve gli enigmi del mondo
 Il pensiero non procura immediatamente forze per l’azione⁸

che si riassumono (proprio come in Kant la domanda “Che cos’è l’uomo?” riassume e sintetizza le tre domande pertinenti agli ambiti della conoscenza, dell’agire pratico, della teleologia in connessione con la fede razionale o riflettente) nell’asserzione heideggeriana di *Introduzione alla metafisica* – che la Arendt cita spessissimo –: “il pensare è *fuori dell’ordine*”; e che qui vuol dire che è *fuori dell’ordine* non solo nel senso che arresta ogni attività indispensabile alle faccende del vivere, ma proprio perché capovolge i rapporti ordinari: nell’attività di pensiero ciò che è lontano è effettivamente presente e viceversa – non si è, cioè, dove si è *in realtà*. Non si è nella storia, non si è nella condizione umana.

In precario equilibrio tra appello ontologico e costituzione trascendentale, come potrebbe mai il pensare avere a che fare con il *bios* e con le forme viventi, dominio della percezione e del “c’è” del mondo?

Ma questo, almeno prima di incrociare Portmann e Merleau-Ponty, il lettore non se lo chiede e spesso, dopo averli incontrati, tende a dimenticarli (come peraltro sembra fare di tanto in tanto la stessa Arendt, quando, magari attraverso Jaspers, pare volersi riappropriare di una grammatica e di una sintassi filosofica più schiettamente “tedesca”).

Detto per inciso, e sempre in questa nostra prospettiva, basterebbe il solo aver pensato anche solo lontanamente con Portmann all’uomo come forma vivente che, come un uccello e più di un uccello, si *autopresenta* e si *autoesibisce*, per mettere in crisi irreversibile ogni residuo kantiano de *La vita della mente*.

L’espulsione dell’animale in Kant, e con essa l’espulsione della parte animale dell’uomo, non solo è tipica della tradizionale concezione dell’uomo come *animal rationale* (dove l’attributo “rationale” ha sempre una funzione avversativa e mai esplicativa), ma significa *sacrificio* dell’animale, e prevede anche la crudeltà e la collera, come ha ben sottolineato Derrida. Il discorso derridaiano è netto e implacabile, e merita attenzione. Per quanto

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 83.

Kant, «in una nota poco notata» dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, sembra addirittura dischiudere ai primati la possibilità futura del poter dire “io penso”, tale avvenire aperto conserva la familiarità di una struttura umana, dal cui punto di vista attuale non è però possibile riconoscere alcun diritto all’animalità in generale, primati inclusi. L’animale resta privo dell’“io penso” che è l’unica condizione della comprensione e della ragione e dunque non accede, neanche per ipotesi, né al diritto né al dovere né alla libertà né al mondo dei fini. L’animale – e dunque anche l’animale nell’uomo – non può essere ritenuto un fine in sé, ma soltanto un mezzo, «appartiene a quest’ordine dell’esperienza puramente sensibile che deve essere sempre *sacrificato* (è sempre la parola di Kant per parlare della subordinazione degli interessi e delle passioni sensibili o vitali). In una parola, e per andare subito all’essenziale, ciò di cui è privato l’animale non razionale, con la soggettività, è ciò che Kant chiama la “dignità” (*Würde*), cioè un valore interno e senza prezzo, il valore di un fine in sé o, se preferite, un prezzo al di là di qualsiasi prezzo comparabile e negoziabile, di qualsiasi prezzo commerciale. Ci può essere un prezzo commerciale e negoziabile per l’animale, come per tutti i mezzi che non possono divenire un fine in sé. Da qui la crudeltà virtuale di questa ragione pura pratica»⁹.

Ma ciò che più conta, anche al di qua della questione animale, è che tale “crudeltà” segna in ogni momento l’antropologia kantiana quando si tratta della necessità *imperativa* di *sacrificare* la sensibilità alla ragione morale: il *sacrificio crudele* riguarda cioè sempre il vivente, vera e propria passione allergica della filosofia: «Tutto il sospetto (che Adorno non è stato il primo a inaugurare) concernente una perversità profonda della morale kantiana è certamente quello che ha guidato Nietzsche nella sua genealogia della morale. Si può dire infine che tale perversità è appunto l’altro o l’inconscio dell’“io penso” (interpretato secondo un’ottica nietzscheana ma anche freudiana), è l’altro che mi pensa e l’altro che mi segue là dove io sono, è quest’altro che frequenta l’“io penso che accompagna tutte le mie rappresentazioni”»¹⁰.

⁹ J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, tr. it. Jaca Book, Milano 2006, p. 150.

¹⁰ Il richiamo ad Adorno e ad alcuni passi de *La filosofia della musica* mi pare assai interessante e importante ai fini del nostro discorso, e vale dunque senz’altro la pena la lunghezza di questa nota: «Ma tale crudeltà sacrificale può diventare a tal punto più grande, e virtualmente terribile, implacabile, feroce, quando si tratta dell’animale, di cui alcuni, tra cui Adorno, non hanno esitato a denunciare la peggiore violenza, perfino una sorta di sadismo. Kant, con Sade, è anche questo, forse, e se Lacan non è andato a guardare nella direzione della crudeltà contro l’animale, forse la cosa non è senza rapporto con una certa logica lacaniana ... Nella sua *Filosofia della musica* ... Adorno non esita a giudicare “sospetta”, “a tal punto sospetta” (*so suspect*) la nozione kantiana di “dignità” (*Würde*) accordata solamente all’uomo “in nome dell’autonomia”. L’attitudine all’autonomia, all’autodeterminazione, all’autodestinazione morale (*Selbst-bestimmung*), diciamo anche all’autoprescrizione e all’autobiografia morale, ecco ciò che diventa in Kant il privilegio o il vantaggio assoluto dell’uomo (laddove si direbbe *l’autos*

E sempre per inciso, nel momento in cui la parola “animale” compare in Hannah Arendt, automaticamente scompare Heidegger. Il fatto è che Heidegger liquida l'intera questione di un'“antropologia filosofica” (e politica) come tipica della ricerca ontica e può stroncarla persino con sarcasmo¹¹: per lui si tratta invece di ricondurre la questione uomo-mondo nella dimensione ontologica. Prima Cartesio, poi Kant, poi Husserl (figurarsi poi le pretese di una presunta “antropologia” impegnata a mediare

dell'automozione, la sua autotelia riflettente, è generalmente ritenuta per il proprio del vivente in generale). Assicurando in questo modo la sovranità o il dominio (*Herrschaft*) dell'uomo sulla natura, questa in verità, precisa a questo punto Adorno, viene “diretta contro gli animali” (*Sie richtet sie gegen die Tiere*). Adorno non si accontenta di identificare un desiderio di padronanza sulla natura, un disegno generale neutro del soggetto, come spesso si dice parlando del progetto cartesiano, che vorrebbe dominare la natura con la scienza e la tecnica. No, si tratterebbe di un atto di guerra e di un movimento di odio, di una animosità ... Adorno parlerà in effetti di odio e di avversione da parte di Kant per l'animalità. In altre parole, il principio della ragion pura pratica, il progetto etico di Kant, sarebbe odioso, crudele, criminale, incriminabile, criminalizzato da Adorno e dalla logica che egli annuncia e di cui io qui faccio uso. All'inizio e alla fine di questa morale, ci sarebbe la morte, la messa a morte e l'assassino. (Ci sarebbe peraltro molto da dire qui, quanto all'animalità in generale e all'animalità dell'uomo, sul problema della pena di morte di cui Kant ha fortemente sostenuto la necessità di principio in nome del concetto stesso e della possibilità del diritto, quando invece non solo un Beccaria ma anche un Sade la contestavano). Questa criminalizzazione della ragion pratica può essere interpretata in molte direzioni. Si può dire, da una parte, che quest'odio bellicoso in nome dei diritti dell'uomo, insomma, invece di sottrarre l'uomo all'animalità al di sopra della quale egli pretende levarsi, conferma che qui c'è una specie di guerra tra le specie. E che l'uomo della ragion pratica resta bestiale nella sua aggressività difensiva e repressiva, nel suo sfruttare a morte l'animale. Si può anche dire che una cattiva volontà, cioè una maligna perversità, abita e anima la cosiddetta buona volontà morale. E che questo “male”, la malattia e la malignità di questo male, agisce non tanto *dentro e sopra* l'animale, ma *contro* l'animale cui si tratta di fare del male e di volere male ... Si può infine dire che l'impensato dell'“io penso”, là dove l'animale che sono mi segue dal posto dell'altro o dell'inconscio, è proprio un meccanismo che, automaticamente, ossessiona, come un genio maligno per congiurare, sia il concetto cartesiano di animale-macchina sia il concetto kantiano di provvidenza, di macchina provvidenziale, di *Maschinenwesen der Vorsehung* ... Si sarebbe quasi tentati di dire che questo aggravarsi dell'odio kantiano o idealista contro l'animale, questa zoofobia non è estranea nello spirito, e anche nella lettera del testo di Adorno, a una germanizzazione, o comunque a una fascinazione del soggetto. Adorno constata che Kant non dà spazio ad alcuna compassione (*Mitleid*), alcuna commiserazione tra l'uomo e l'animale (in quanto può soffrire, “*can suffer*”, direbbe Bentham). Non c'è niente di più detestabile, dice Adorno, di più odioso (*verhasster*) per l'uomo kantiano che il ricordo di una rassomiglianza o di una affinità tra l'uomo e l'animalità (*die Erinnerung an die Tierdnlichkeit des Menschen*). Il kantiano nei riguardi dell'animalità dell'uomo nutre solo odio. Ed è proprio qui il suo “tabù”, in tutti i sensi del termine, e innanzitutto un divieto sacro concernente l'impurità. È un tabù che questa animalità interdice e sottomette, con l'ambivalenza dello sgomento religioso che colpisce appunto l'animale come *totem e tabù*», *ibid.*, pp. 150-153.

¹¹ Discutendo di Scheler e dell'antropologia filosofica, Heidegger afferma: «Certo, un'antropologia può dirsi filosofica, quando segue un metodo filosofico, ossia, *su per giù*, quando prende in considerazione l'essenza dell'uomo», M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), tr. it. Roma - Bari 1989, p. 182 (corsivo mio).

con la dimensione biologica e animale) non reggono; se la differenza è ontologica, là dove entra in gioco l'*essenziale* non vi è mai gerarchia o *deficit* ma solo abisso e voragine, non può mai esservi contatto tra un prima e un poi, tra un dentro e un fuori e così via – proprio come ogni “previsione” trascendentale è destinata alla ghigliottina della differenza ontologica. In questi termini la parola mondo è muta, invece che un luogo comune impone uno slegamento irriducibile al tatto. L'animale resta un fuori che non è mai stato dentro l'uomo, così come dal punto di vista ontologico la storia umana è chiacchiera in cui l'esserci è muto¹². Non si tratta nemmeno di povertà o di ricchezza di mondo di uomo e animale (Heidegger conosce bene Scheler e nelle *Vorlesungen* si diverte a giocare con von Uexküll¹³): l'essere si dà all'esserci come temporalità e il mondo può darsi solo nella possibilità dell'esserci. Non c'è *mondo* se non attraverso l'*abitare il mondo*, prerogativa esclusiva dell'ente uomo solo nel senso che l'emergere della *Lichtung* dispone il tempo nella parola e fa soggiornare l'esserci: l'uomo ha la sua dimora autentica nel linguaggio che si dà, davvero irriducibilmente, come evento originario. L'interrogazione sull'uomo, in definitiva, non è mai la domanda che prova a individuare una *differentia specifica*, è l'interrogazione intorno a un ente che noi stessi abbiamo il compito di essere: è qui che viene affrancata la lettera di licenziamento diretta all'umanesimo.

¹² E ancora una volta decisivo è J. Derrida, *op. cit.*, cfr. in part. pp. 199 sgg. Ecco la sua conclusione: «Posso morire o semplicemente uscire dalla stanza, io so che questa continuerà ad essere ciò che è e resterà ciò che è. Per questo la morte è anche una linea di demarcazione così importante, è a partire dalla morte e dalla possibilità di essere morto che è possibile lasciar essere le cose così come sono, in mia assenza in qualche modo, e la mia presenza serve solo a rilevare ciò che la cosa sarà in mia assenza. Dunque, può l'uomo fare ciò in forma pura? Ha un rapporto di conoscenza dell'ente “in quanto tale” – la “differenza ontologica”, dunque –, dell'essere dell'ente, tale da lasciar essere l'essere dell'ente, vivente così come è, in assenza di ogni progetto? Risulta evidente la differenza tra Nietzsche e Heidegger, Nietzsche avrebbe detto no: tutto è in prospettiva, il rapporto all'ente, anche il più “vero”, il più “oggettivo”, il più rispettoso dell'essenza di ciò che è così come è, è dentro un movimento che chiameremo qui del vivente, della vita, e da questo punto di vista, qualunque sia la differenza tra gli animali, resta un rapporto “animale”. Dunque la strategia in questione consisterebbe nel moltiplicare l’“in quanto tale” e, invece di rendere semplicemente la parola all'animale, o dare all'animale ciò di cui in qualche modo l'uomo lo priva, nel segnalare che anche l'uomo ne è in qualche modo “privato”, una privazione che non è una privazione, e che non c'è un “in quanto tale” puro e semplice. Ecco! Questo suppone una reinterpretazione radicale del vivente, naturalmente, ma non nei termini di “essenza del vivente”, di “essenza dell'animale”. È il problema... La posta in gioco, naturalmente, non lo nascondo, è talmente radicale che ne va della “differenza ontologica”, della “questione dell'essere”, di tutta l'impalcatura del discorso heideggeriano», p. 222.

¹³ Si veda, in questo stesso libro, il saggio di F. Gambardella, *Il pensiero di un tempo fuori della nostra esperienza è insostenibile: ovvero dell'eterna pazienza della zecca*.

4. Kant_Heidegger_Merleau-Ponty

Non è certo questa la sede per ripercorrere l'intero dettato de *La vita della mente*, né qui interessa più di tanto se non illustrandolo a schizzi, per quello che ci serve.

Resta innanzi tutto un bel nodo da sciogliere: perché allora Kant e Heidegger? Fino a che punto “funziona” Kant e fino a che punto “funziona” Heidegger? Quando non “funzionano” più, perché “funziona” invece Merleau-Ponty, e da dove spunta? Se si prova a leggere *La vita della mente* in questa controluce, è mia opinione, il ricorso della Arendt a Portmann non solo non appare più improvviso e improvvido, ma scopre un nuovo sentiero dell'antropologia filosofica che, seppur non in grado di trasformarsi ancora in impeccabile vertenza epistemologica, propone un delicato ma non precario equilibrio tra *bios*, *logos* e *ethos*.

Veniamo dunque a *Vernunft* e *Verstand*. A ben vedere, sembra sostenere la Arendt, si tratta di una distinzione davvero rivoluzionaria, e assai più eversiva di quanto lo stesso Kant voleva. Kant non avrebbe infatti rinunciato fino in fondo a quell'istanza metafisica contro la quale aveva mosso il suo filosofare¹⁴, tanto da far funzionare, alla fine, la distinzione tra ragione e intelletto, non tanto come emancipazione del pensare dalla conoscenza, ma come un recupero di “fede” («ho dovuto dunque eliminare il sapere, per far posto alla fede», scrive Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, come ancora una volta ci ricorda la Arendt). E invece la distinzione apre al senso perché, piuttosto che la fede, scopre in realtà la capacità di pensare.

Detto dal nostro punto di vista, alla luce di quel che sarà l'impianto fenomenologico che dà appuntamento alla Arendt e Portmann, la nostra autrice sembra piuttosto sostenere che Kant resta imbrigliato nelle spire delle dicotomie concettuali, madri di tutte le fallacie, quando si inchioda alla rigida opposizione fisica-metafisica e costringe l'attività razionale al dominio delle questioni ultime. Al di là della stessa Arendt, ciò vuol dire che il residuo mondano dell'esperienza vivente è pur sempre fase interlocutoria bisognosa di un'appercezione trascendentale che, disincarnando e sopprimendo le differenze, traduce ogni forma e ogni struttura percettiva

¹⁴ In fondo, ricorda la Arendt, è lo stesso Kant a dire: «a ciò che finora si è detto metafisica [], è impossibile rinunciare completamente, [è] stringente bisogno che è ancora qualcosa di più di un semplice desiderio di sapere», I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, tr. it. Laterza, Bari 1979, p. 138. E può aggiungere: ««Sebbene abbia insistito su questa distinzione, Kant era tuttavia così fortemente vincolato dal peso enorme della tradizione della metafisica che si attene a ciò che ne costituisce l'oggetto tradizionale, a quei temi, cioè, di cui si potesse provare l'inconoscibilità. E mentre giustificava il bisogno della ragione di pensare oltre i limiti di ciò che può essere conosciuto, rimase insensibile al fatto che il bisogno di riflettere dell'uomo abbraccia praticamente tutto quanto gli accade, le cose che conosce non meno delle cose che non potrà mai conoscere», H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 96.

in pensiero (co-scienza) della percezione. Lo schematismo trascendentale più che aprire, preclude ogni orizzonte possibile oltre la logica formale: questa non è non può essere un principio (e meno che mai un insieme di principi) da convalidare e giustificare, la logica formale è *il fatto e l'apparire, l'a priori* per definizione e per necessità. Ciò che resta assai sottinteso nella dimensione formale del trascendentale è la variabilità dell'apparire, nascosta da sempre e per sempre nella forma pura e già determinata. Il quoziente della percezione – in cui si vogliono presupposti uomo e mondo, soggetto e oggetto – è una sorta di polarizzazione del percepire in sé verso l'oggetto priva di prospettive, un ulteriore *assunto* dal sapore "pre-scientifico" dal momento che *assume* una trama preconstituita del mondo in cui si svolgono poi le regole da dare alle forme da misurare. Il soggetto, cioè, piuttosto che percepire, *pensa* la percezione: pensa la *verità* della sua percezione, costituisce il mondo e oltrepassa l'esserci, il fatto del corpo e il fenomeno della cosa. Da questo punto di vista il futuro passaggio dialettico di Hegel è persino troppo coerente: ogni fenomenologia è *fenomenologia dello spirito* – in cui la filosofia è persino *medicina animi* contro le frustrazioni del mondano – *coscienza narrata* dalla ragione che ha sintetizzato, superando ogni *infelicità*, certezza sensibile e percezione.

La distinzione ragione-intelletto che sembrava dischiudere all'uomo una nuova possibilità del mondano, si ferma invece nell'istituzione di una forma pura che elude le differenze e le appariscenze mondane per riconnetterle su un piano sempre un attimo al di qua della fenomenologia del vivente contro ogni struttura organica. In altre parole, se anche quel contesto può ammettere il vivente quale dimensione puramente affettiva, questa tonalità è pur sempre sganciata dal soggetto puro (e sempre disincarnato), stride fino alla contraddizione con la sua essenza formale, come se persino la storia delle affezioni dell'individuo fosse *tout court* estranea all'essenza del soggetto. Ciò che si vorrebbe, e che invece nel dominio del vivente sembra non poter mai accadere è per l'appunto l'anelito alla coincidenza di *essenza e storia*, di *ideale e abituale*, di *identitario e alterato*, dove però è già presunto un riflesso sfocato e dove è dunque il primo termine a dover riscattare e redimere il secondo. In questi termini non si dà alcuna alterità, e infatti, come già notava Merleau-Ponty, «in fin dei conti [in Kant] l'altro non è un problema perché una tale filosofia ha talmente purificato l'oggetto ed il soggetto da non avere più la possibilità di rappresentarsi qualcosa come l'altro, che dovrebbe essere soggetto-oggetto. Non si avrà altra risorsa che quella di dire che si tratta di una rappresentazione che non resiste alla riflessione»¹⁵.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *L'esperienza dell'altro (Riassunto dei corsi 1949-1952)*, tr. it. in «Kainos», rivista telematica di filosofia, 2/2002, www.kainos.it.

Per quanto strano possa apparire, per la Arendt, nonostante tutta la rifondazione ontologica, Heidegger si trova sulla medesima lunghezza d'onda. Già nel 1946, in un breve ma denso articolo intitolato *What is Existenz Philosophy?*¹⁶, la Arendt si era spinta fino al punto di dichiarare che l'identità di Essere e Pensiero, origine e mito di tutta la filosofia, non si consumava nel solo arco che da Parmenide arriva a Hegel (con l'eccezione di Kant). Anzi, tale fallacia metafisica – che significa coincidenza prestabilita di assenza ed esistenza, che significa identità di reale e razionale, che significa armonia prestabilita tra uomo e mondo – alla fine coinvolgerebbe lo stesso Kant e si riproporrebbe, *mutatis mutandis*, in Heidegger (e l'unica eccezione a questo punto sarebbe Nietzsche).

Certo, Kant è colui che fa saltare quell'identità nel momento in cui dichiara che il giudizio di esistenza è mero giudizio di esperienza, e tuttavia questo cammino resta a metà nella misura in cui la demolizione di quell'identità conserva, implicitamente

il concetto – altrettanto antico ed intimamente legato al concetto di armonia – di essere come dato, alle cui leggi l'uomo è comunque soggetto. L'uomo ha potuto sopportare tale idea solo sino a quando ha avuto, in un sentimento di sicurezza e di appartenenza al mondo, almeno la certezza di poter conoscere l'essere e il corso del mondo.

Di più: nello stesso concetto rivoluzionario della libertà kantiana ci sarebbe un residuo metafisico persino più pernicioso. Certo, secondo Kant, l'uomo ha la possibilità di determinare i propri atti a partire dalla *libertà di una buona volontà*, ma tali atti cadono sotto la legislazione della causalità naturale che è un dominio, per sua essenza, estraneo all'uomo; si tratta dell'aporia irrisolta tra libertà soggettiva e illibertà oggettiva:

una volta fuori dalla soggettività, cioè dalla libertà, gli atti umani entrano nella sfera dell'oggettività, cioè della causalità, e perdono il loro carattere libero. L'uomo, di per sé libero, è consegnato senza speranza al corso della natura che gli è estraneo, vale a dire ad un destino che gli è contrario e che distrugge la sua libertà. Qui si esprime ancora una volta la struttura antinomica della sua esistenza, nella misura in cui essa si svolge in questo mondo¹⁷.

Solo Nietzsche avrebbe avuto il coraggio di reinterpretare l'uomo e l'esistenza a partire dal vivente, e lo ha fatto perché in fondo si è rifiutato di accettare, come hanno invece fatto tutti anche dopo Kant, di dover cercare il posto "filosofico" dell'uomo nel mondo: la filosofia, tutto sommato, ha invece voluto che il naufragio dell'uomo fosse "filosoficamente dolce", che

¹⁶ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* (1946), tr. it. Jaca Book, Milano 1998.

¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

facesse parte del suo essere e non fosse invece il suo destino; la filosofia ha imposto che questo naufragio non fosse provocato da una natura ostile (determinata dalla ferrea legge della causalità), ma fosse iscritto nell'essenza dell'uomo. La "storia" dell'uomo sarebbe, perciò, "filosofia" della storia dell'uomo e ogni genealogia del vivente corrisponderebbe a un atto impuro della ragione.

È qui, sul piano cioè della filosofia dell'*esistenza* e dei suoi innumerevoli raggi, che si aggancia Heidegger. Tra le rovine dell'armonia prestabilita tra essere e pensiero, tra essenza ed esistenza, tra ciò che esiste e ciò che può essere colto dalla ragione – così argomenta la Arendt nel 1946 (quando ce l'aveva a morte con il suo maestro) – Heidegger sostiene di aver trovato un ente nel quale essenza ed esistenza sono immediatamente identici: l'uomo. La sua essenza è la sua esistenza. L'uomo non ha alcuna sostanza: si dà interamente nel fatto *che* egli è. Non si può porre nei confronti dell'uomo la questione del "che cosa", come si fa per le cose, bensì solo quella del "chi". E allora annullare il sintagma "uomo" per *Dasein* non è mero capriccio terminologico: «il fine è ridurre l'uomo ad una serie di modalità dell'essere ostensibili fenomenologicamente». Nell'ontologia heideggeriana l'uomo appare solo come un ammasso di modi di essere, e la scelta dei modi non è guidata da alcuna idea di uomo. Al posto dell'uomo c'è il *Selbst*, poiché la particolarità dell'esserci (l'essere dell'uomo) è che per esso "ne va del proprio essere". Tale riflessività dell'esserci può venire compresa *esistenzialmente* e questo è tutto ciò che rimane della potenza e della libertà umane. Se, con le parole di Heidegger citate dalla Arendt, «l'indagine propria della ricerca filosofica stessa [deve] venire esistentivamente afferrata come una possibilità di essere dell'esserci esistente», se la filosofia è la più elevata possibilità d'essere, siamo di nuovo, senza alcunché di veramente nuovo, al primato del *bios theoreticos* aristotelico. Ora, questo curioso trionfo del *Selbst*, attraverso la "cura", lo spaesamento dell'*In-der-Weltsein*, l'angoscia e l'anticipazione della morte, vuol dire condurre direttamente l'esserci al se-stesso senza passare dall'uomo, e la domanda sul senso dell'essere non può che essere sostituita da un'altra domanda sul senso del *Selbst*: una domanda alla quale però non c'è risposta, poiché nel suo isolamento assoluto, un se-stesso non ha senso; proprio come un se-stesso non isolato, e cioè deietto nella quotidianità del *Man*, non è più un se-stesso.

Nell'analisi arendtiana di *Essere e Tempo* non c'è spazio per entusiasmi filosofici: nel gioco tra *Geworfenheit*, *Entwurf* e *Vorlaufen*, il modo d'essere dell'uomo è determinato essenzialmente da ciò che egli *non* è, dalla sua nullità. E la sola cosa che il se-stesso può fare per diventare un se-stesso è assumere "con decisione" (*entschlossen*) la fatticità (*Faktizität*) del proprio essere, attraverso cui nella sua propria esistenza esso «diviene

[ist] il fondamento nullo della propria nullità» (Heidegger). La Arendt del 1946 è lucida e implacabile:

Il carattere essenziale di tale se-stesso è il suo assoluto egoismo (*Selbstischkeit*), la sua radicale separazione da tutti i suoi simili. È per questo motivo che si è introdotto come esistenziale il precorrimento della morte, poiché con esso l'uomo realizza il *principium individuationis* assoluto. Solo esso strappa l'uomo al legame con i suoi simili che, in quanto "Si", gli impediscono di essere se stesso. La morte è certamente la fine dell'esserci, ma essa è allo stesso tempo la garanzia che nulla è importante tranne me stesso. Con l'esperienza della morte come nullità assoluta ho la possibilità di consacrarmi esclusivamente all'essere un se-stesso e di *sbarazzarmi una volta per tutte, nel modo della colpa fondamentale, del mondo comune in cui sono coinvolto*. In seguito Heidegger ha cercato nei suoi corsi di fornire in ritardo ai suoi se-stessi isolati una base comune servendosi di mitologie non concettuali, quali quella del "Popolo e suolo". È evidente che tali concezioni possono solo allontanare dalla filosofia e aprire le porte ad una qualsivoglia superstizione naturalistica. *Se il se-stesso non entra a far parte del concetto di uomo che abita la terra insieme ai suoi simili, non rimane altro che una riconciliazione meccanica, in cui si dà ai se-stessi atomizzati un fondamento essenzialmente eterogeneo rispetto alla loro nozione*. Ciò non può che portare ad un solo risultato: organizzare i se-stessi in un "Super se-stesso" in modo da trasportare nella prassi la colpevolezza fondamentale, colta nella decisione¹⁸.

È di qui, dalla questione della "pluralità", di necessità espulsa nella filosofia dell'esistenza – che è sempre singolare, egotica, egoistica, autoreferenziale al punto di cancellare alterità e differenza – che *La vita della mente* riparte nella sua fenomenologia del vivente e del mondo, sospendendo Heidegger (per quanto assai meglio trattato qui rispetto all'articolo dell'immediato dopoguerra). In tale prospettiva, persino Jaspers si rivela insufficiente. Nel saggio del '46 lo Jaspers di Hannah Arendt colmava il *gap* della tradizione della filosofia dell'esistenza da Cartesio a Heidegger, nella misura in cui l'approccio non cognitivo bensì comunicativo del *Da-sein* jaspersiano restituiva all'uomo un possibile senso di libertà e la *relazione* tra le *esistenze*: una sorta di relazione-urto che farebbe scattare un principio empatico e intimo per un "filosofare in comune". In questo spazio che si aprirebbe, che è per l'appunto il mondo dischiuso dalla comunicazione, luogo di appartenenza e non di frattura, l'Essere cesserebbe di essere una minaccia per l'esistenza. Ma se già una decina di anni dopo, la Arendt rivedeva seccamente questa possibilità, dal momento che il carattere "intimistico", il rapporto "a due" della comunicazione jaspersiana, risultava totalmente inadatto a salvaguardare la pluralità, *conditio sine qua non* della

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 66-72.

politica e dell'agire mondano¹⁹, nella sezione sul *Pensare de La vita della mente*, l'intervento *ex machina* di Jaspers sembra ancor più ridotto.

La Vita della mente risente di queste brusche prese di posizione e di questi improvvisi ritorni. Si prenda il Socrate arendtiano, che compare alla fine di *Pensare* per provare a ridiscutere l'apparente incompatibilità tra il pensare e il mondo. È un punto delicato ma decisivo. Il problema della Arendt è esplicito: se pensare esige, heideggerianamente, il *fermati-e-pensa*, se l'io-che-pensa è fuori dell'*ordine*, di là del mondo, è sconfessata la banalità del male di Eichmann e la *quaestio iuris* stessa della co-scienza morale. Se il male ha invece un nesso con il pensare, e se il male si può produrre nel mondo anche in maniera irriflessa, allora l'io-che-pensa non può trascendere completamente il mondo. Occorre cercare quel residuo, far sopravvivere la pluralità – che è la legge del mondo nella quale sono i viventi e che indica e segna differenza e alterità – nel cuore del pensatore solitario.

Ed ecco allora Socrate: là dove il filosofo ha sempre parlato del pensare a partire dal negativo maieutico, nel *Gorgia* di Platone si trovano secondo la Arendt le uniche due socratiche affermazioni positive, peraltro tradizionalmente fraintese, perché interpretate in senso moralistico, che sono:

Patire un torto è meglio che commetterlo;

Personalmente, sarebbe meglio suonare una lira scordata, dirigere un coro stonato e dissonante, e anche che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che io, *essendo uno*, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso²⁰.

Quando Socrate affermava che, *essendo uno*, è meglio essere in disarmonia con altri uomini piuttosto che con se stessi, parlava appunto, secondo la Arendt, come Socrate uomo nell'atto del pensare, non già del cittadino che ha a cuore la Legge. E se ci si riferisce all'*essere uno* non si può correre il rischio di perdere l'armonia con se stessi. Ma come si può non trovarsi in armonia essendo *uno*? La Arendt chiarisce: quando l'uomo appare è *uno*, altrimenti sarebbe irriconoscibile. Nel mondo si è-per-gli-altri, ma nella coscienza si è-per-sé: quando si pensa, insomma, si è due-in-uno. Nulla, allora, può essere se stesso e contemporaneamente per-se stesso se non il due-in-uno che Socrate portò alla luce come l'essenza del pensiero e che Platone tradusse concettualmente come "il dialogo senza voce tra me e me stesso".

¹⁹ Cfr. Id., *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* (1954), in *Archivio Arendt II 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 199-219: «I limiti della filosofia di Jaspers in termini politici sono i limiti di tutta la filosofia nella sua storia: considerare l'uomo al singolare, laddove la politica non sarebbe nemmeno concepibile se gli uomini non esistessero al plurale».

²⁰ Id., *La vita della mente*, cit., p. 275.

Ma si faccia attenzione, perché questo è il punto che allontana definitivamente la Arendt da Kant e da Heidegger: a unificare il due-in-uno non è l'attività di pensiero, è il mondo esterno che, quando s'impone al pensiero, interrompendolo, ricostituisce l'unità.

Ecco il problema Eichmann. La coscienza non è la stessa cosa del pensiero. Gli atti della coscienza sono atti intenzionali e quindi non riflessivi ma cognitivi, mentre l'io che pensa non pensa *a* qualcosa ma *su* qualcosa, e tale atto è dialettico, procede nella forma di un dialogo silenzioso. Ma senza coscienza, nel senso di consapevolezza di sé, il pensiero non sarebbe possibile. Ciò che il pensiero traduce in atto nel suo processo senza fine è la *differenza*, data nella coscienza nella sua mera nudità; è in questa forma "umanizzata", nella *differenza* e nell'appello all'*alterità*, che la coscienza diviene la caratteristica dell'uomo in quanto umano. La dualità del due-in-uno significava allora per Socrate soltanto che se si vuole pensare, si deve badare a che gli interlocutori siano amici. Il partner che appare quando si pensa è l'unico da cui non ci si può separare se non cessando di pensare. È il discorso di fondo del dialogo di Socrate con Ippia: essendosi quest'ultimo dimostrato particolarmente ottuso, Socrate lo chiama beato perché quando torna a casa rimane uno, non rende attiva cioè la sua coscienza. Socrate è invece atteso da un "parente molesto" con il quale deve raggiungere un accordo: egli non sarà solo, ma con sé. Proprio come per il Riccardo III di Shakespeare, insiste la Arendt, il partner che Socrate ha lasciato a casa per entrare nel mondo incute timore: la coscienza di cui parlano Socrate e Shakespeare è qualcosa di assente, un *ri-pensamento* che non dà prescrizioni in positivo. L'uomo come Riccardo III che vuol vivere in pace, che non vuole cioè contraddirsi, deve semplicemente vivere senza *coscienza*, non avviare mai il dialogo con se stesso: non deve cioè pensare.

La *differenza*, dunque, nelle vesti dell'*alterità* e fuori di ogni identità ontologica e formale (del tipo $A=A$ o $A \text{ è } A$). C'è piuttosto un'apertura originaria al mondo che l'io contiene e sente e che non perde quando pensa: identità duplice, quasi sdoppiata ma non schizofrenica: nell'io posto di fronte a se stesso, il pensiero non contempla ma è attivo, qui "io" sono simultaneamente colui che domanda e colui che risponde ed è solo qui che risiede la ricerca del significato. Qui non ho a che fare con la verità o con un disvelamento, che mi obbligherebbero nelle risposte alle domande che pongo solo con me stesso. La dualità del pensiero annuncia e segna la pluralità mondana, e perciò l'io non perde il contatto col mondo dei miei simili: questi sono rappresentati nell'io con cui conduco il dialogo del pensiero. Nella solitudine (ricca però di mondo), l'io che pensa svela l'intersoggettività e la possibilità dunque di un agire etico, e il *giudizio* è la sua modalità storica e politica.

Va da sé che questo mondo, uscito dalla porta del *fermati-e* pensa e

rientrato dalla finestra del pensiero come dialogo interiore, non è, non può essere e non vuole essere, il *Welt* di Heidegger e nemmeno il mondo fenomenico di Kant. In entrambi i casi, infatti, si palesa il grande problema della filosofia dalle origini ai nostri giorni: l'incapacità cioè di pensare la differenza, già inclusa preventivamente nell'identità, e dunque differenza logico-ontologica che mai può incarnarsi in un'alterità che possa farsi corpo o cosa, fenomeno o mondo. L'appercezione trascendentale resta il modello di un'identità che descrive la differenza (e rappresenta il mondo) solo dopo aver istituito le condizioni di verità dell'io.

In Heidegger, l'unica vera differenza che si dà a pensare o è la differenza ontologica che permette di pensare l'essere solo nella sua differenza dall'ente e, a sua volta, l'ente solo nel suo differire dall'essere (il mondo come lo vorrebbe la Arendt viene trascinato immediatamente sul piano dell'inautentico); oppure la differenza è *Selbigkeit* che rende impensabile ogni alterità poiché la differenza non scaturisce dal mero $A=A$ e dunque $A \neq B$, e l'alterità non può neanche darsi come mero fenomeno scaturente dalla pluralità delle cose. Scrive Heidegger in *Identità e differenza*:

Mentre noi descriviamo l'identico in questo modo, risuona un'antica parola, la parola con cui Platone rende apprensibile l'identico, una parola che rimanda ad una ancora più antica. Platone parla nel Sofista (254 d) di *στάσις* e *κίνησις*, di quiete e moto. Platone fa dire in questo luogo allo straniero: *οὐκ οὖν αὐτῶν ἕκαστον τοίν μὲν δνοίν ἑτερόν ἐστιν, αὐτό δ' ἑαυτῷ ταύτόν*. "Ciascuno di essi, allora, è diverso dagli altri due, esso stesso però identico a se stesso". Platone non dice soltanto: *ἕταστον αὐτό ταύτόν*, "ciascuno di essi è esso stesso se stesso", ma: *ἕκαστον ἑαυτῷ ταύτόν* "ciascuno di essi è esso stesso identico a se stesso". Il dativo *ἑαυτῷ* significa: ogni cosa è essa stessa restituita a se stessa, ogni cosa è essa stessa se stessa — cioè per se stessa con se stessa. La lingua tedesca offre qui, come la lingua greca, il vantaggio di esprimere l'identico con una sola parola, una parola che dispone però di una gamma di forme [*Gestalten*] diverse. La formula più appropriata per il principio di identità, allora, $A \text{ è } A$, non dice soltanto: ogni A è essa stessa se stessa, dice piuttosto: con se stessa ogni A è essa stessa se stessa. Nell'identità [*Selbigkeit*] risiede la relazione propria del "con", dunque una mediazione, un collegamento, una sintesi: l'unione in direzione di un'unità ... Senza accorgercene abbiamo già interpretato *τό αὐτό*, lo stesso. Noi intendiamo l'identità come *Zusammengehörigkeit*. Il modo di rappresentare questa *Zusammengehörigkeit* è prossimo a quello in cui è stata pensata in seguito ed è divenuta generalmente nota l'identità. Che cosa ci impedisce di cogliere questa prossimità? Niente di meno che la sentenza stessa che leggiamo in Parmenide. Giacché essa dice qualcosa di diverso, e cioè: l'essere appartiene — con il pensiero — allo stesso. L'essere è determinato a partire da un'identità come un tratto di questa identità. L'identità che è pensata più tardi nella metafisica, invece, è rappresentata come un tratto dell'essere. Non possiamo quindi sulla base di questa identità rappresentata metafisicamente voler determinare l'identità nominata da Parmenide. L'identità di pensare ed essere che parla nella sentenza di Parmenide

ha un'origine più lontana di quanto non abbia quella determinata dalla metafisica a partire dall'essere come tratto di questo essere. La parola-guida nella sentenza di Parmenide, τὸ αὐτό, lo stesso, resta oscura. Noi lo lasciamo nella sua oscurità. In pari tempo, però, facciamo sì che la sentenza, al cui inizio è posta quella parola, ci conceda un cenno²¹.

Ed ecco la replica della Arendt:

Tale costruzione mi sembra fallace. Estrarre una cosa dalla sua contestualità con le altre cose e considerarla solo nel suo rapporto a se stessa (*kath'auto*), cioè nella sua identità, non scopre nessuna differenza, nessuna alterità; insieme con il suo rapportarsi a qualcosa che essa *non* è, essa perde la propria realtà e acquisisce una sorta di inquietante estraneità. E in questo modo che essa appare sovente nelle opere d'arte, in particolare nelle prose del giovane Kafka, o in certi dipinti di Van Gogh in cui è rappresentato un singolo oggetto, una sedia, un paio di scarpe. Ma tali opere d'arte sono enti di pensiero e ciò che dà loro significato – come se fossero non solo se stessi ma *per-se* stessi – è appunto la trasformazione da essi subita allorché il pensiero ne ha preso possesso. In altre parole, siamo di fronte a un *transfert*, il *transfert* dell'esperienza dell'io che pensa alle cose stesse.

In un certo qual modo, allora è la filosofia in sé a rappresentare un ostacolo all'incontro tra il pensiero e il mondo: l'unico criterio del pensare è l'accordo con se stesso, ma tale intuizione, così semplice, così immediata, è destinata a bruciarsi sul piano della logica elementare:

Aristotele, nella sua prima formulazione del celeberrimo principio di contraddizione afferma esplicitamente ...: “dobbiamo necessariamente credere ad esso poiché ... si rivolge non già alla parola esteriore [*exo logos*, cioè alla parola pronunciata rivolta a qualcun altro, un interlocutore che sia amico o avversario], bensì al discorso *dentro l'anima*, e sebbene sia sempre possibile muovere obiezioni alla parola esteriore, al *discorso interiore* non sempre possiamo obiettare”, in quanto qui per interlocutori abbiamo noi stessi e non si può assolutamente voler diventare il proprio stesso avversario. (Tale esempio ci consente di osservare come un'intuizione come questa, frutto dell'esperienza concreta dell'io che pensa, vada perduta non appena venga generalizzata in una dottrina filosofica – “È impossibile che A sia tanto A che B nelle medesime condizioni e nel medesimo tempo”; difatti, troviamo la trasformazione compiuta dallo stesso Aristotele allorché ridiscute la cosa nella *Metafisica*²²).

Insomma, c'è poco da fare, il mondo c'è e non lo si elude con la filosofia e in questo “esserci” del mondo c'è un io che è forma vivente, che *è* e *ha* corpo, e questo mondo è pluralità, alterità, differenza, comunicazione e contaminazione. Di più: di contro a ogni preteso “fondo” qui c'è invece

²¹ M. Heidegger, *Identità e Differenza* (1957), ora in «aut aut», 187-188, 1982, pp. 2-37.

²² Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 279 -280.

l'apologia del "superficiale". Non c'è prevalenza formale né prevalenza materiale tra io e mondo, e nemmeno c'è parallelo, c'è simultaneamente connessione e indipendenza, separazione e richiamo, in una sorta di chiasmo non immaginario bensì incarnato nella coincidenza di essere e apparire, nell'esserne stesso *di* questo mondo.

E allora al di là di una qualche mia forzatura, il riferimento a Merleau-Ponty non è puramente casuale: «Merleau-Ponty, l'unico filosofo a me noto che abbia tentato non solo di rendere conto della struttura organica dell'esistenza umana, ma anche di avventurarsi in tutta serietà nell'impresa di una "filosofia della carne"»²³, scrive con la tipica nettezza Hannah Arendt. L'avventura merleau-pontyana è la scoperta e l'offerta di un terreno fenomenologico sul quale la Arendt si trova finalmente a suo agio e dove va a dialogare, da filosofa impura, con la biologia. È un dato assai interessante: che si tratti della Arendt, o della biologia della complessità (si pensi a Maturana e Varela, ad esempio), o dei modelli artificiali di cognizione e della robotica evolutiva, il filosofo francese è sempre il riconosciuto punto di partenza ed è sicuramente in questa direzione – molto oltre Gehlen, Scheler o Plessner o Heidegger – che andrebbe affrontata o sepolta l'antropologia filosofica contemporanea.

Ora, per la Arendt, tale fenomenologia è la "prospettiva" del mondo, ove «ogni creatura nata sulla terra vi giunge ben equipaggiata per far fronte a un mondo in cui Essere e Apparire coincidono: essa è atta a un' *esistenza mondana* [corsivo mio]. Gli esseri viventi, *uomini e animali* [corsivo mio], non soltanto sono nel mondo, ma sono *del mondo* [corsivo della Arendt], e questo proprio perché sono nello stesso tempo soggetti e oggetti, che percepiscono e sono percepiti»²⁴. Nessuna coscienza pura, dunque, cui obbligava la fenomenologia husserliana, nessun *Welt* e nessuna *Lichtung*, piuttosto il mondo della vita, fatto di corpo e carne: fenomenologia della *percezione* insomma, intesa come esperienza originaria della corporeità sensibile e senziente, della visibilità vedente, regolazione mondana autoaffettiva, co-adesione carnale.

In tale "prospettiva" gli uomini appaiono sempre simultaneamente come *attori e spettatori* del mondo ed è in questo senso che è possibile parlare di un "senso comune", cioè a dire di reciprocità di soggetto e oggetto nella "possibile" certezza che un mondo si dà; e a godere di tale modalità "indipendente" sono le forme viventi nel loro vicendevole apparire, sentirsi, presentarsi ed esibirsi. Si noti allora come la questione del "senso comune", cruccio e gioia dei lettori della Arendt che vi hanno letto di tutto – da una presunta etica della storia alla "buona dose empirica" per l'utile quotidiano di ogni legame sociale, fino alla politicità intrinseca nell'umano (qui ci si

²³ *Ibid.*, p. 114.

²⁴ *Ibid.*, p. 100.

avvicina ma per difetto) – acquisti un significato davvero nuovo e stimolante se la si legge nella lente della “fede percettiva” di Merleau-Ponty (si noti come i due sono davvero sintonizzati sulla stessa lunghezza d’onda, e qui davvero si squaderna il problema epistemologico “forte” de *La vita della mente*):

che cos’è la presenza percettiva del mondo: ... essa è la nostra esperienza, più vecchia di qualsiasi opinione, di abitare il mondo mediante il nostro corpo, la verità con tutti noi stessi, senza che ci sia da scegliere e nemmeno da distinguere tra la certezza di vedere e quella di vedere il vero, poiché essi sono per principio una medesima cosa, – fede, dunque, e non sapere, perché il mondo non è qui separato dalla nostra presa su di esso, perché, più che affermato, esso è assunto come ovvio e, più che svelato, è non-dissimulato, non confutato. Se deve appropriarsi e comprendere questa apertura iniziale al mondo che non esclude un possibile occultamento, la filosofia non può accontentarsi di descriverla, deve dirci come c’è apertura senza che rimanga escluso l’occultamento del mondo, come questo occultamento resti possibile in ogni istante, quantunque noi siamo naturalmente dotati di luce. È necessario che il filosofo comprenda come queste due possibilità, che la fede percettiva conserva in se stessa a fianco a fianco, non si annullino. Egli non ci riuscirà se si mantiene al loro livello, oscillando dall’una all’altra, dicendo di volta in volta che la mia visione inerisce alla cosa stessa e che la mia visione è mia o “in me”. Bisogna che egli rinunci a queste due vedute, che si astenga tanto dall’una quanto dall’altra, che non soggiaccia a esse, giacché sono impossibili nella loro letteralità, ma si richiami a se stesso, il quale ne è il titolare e deve quindi sapere che cosa le motiva dall’interno, che le perda come stato di fatto per ricostruirle come possibilità sue, per imparare da sé ciò che esse significano in verità, ciò che lo destina sia alla percezione, sia ai fantasmi: in breve, bisogna che egli *rifletta*. Orbene, non appena lo fa, al di là del mondo stesso e al di là di ciò che è soltanto “in noi”, al di là dell’essere in sé e dell’essere per noi, sembra aprirsi una terza dimensione, in cui la loro discordanza scompare. Grazie alla conversione riflessiva, percepire e immaginare non sono più se non due modi di *pensare*²⁵.

Sembra di leggere, infatti, mutato lo stile ma fermo restando il genere, le argomentazioni arendtiane sull’io-che-pensa, sui suoi moventi, sul “suo” luogo.

Certo, la Arendt sembra ritrattare tutto il suo affetto per il filosofo francese, quando si sente costretta a precisare che, nonostante il coraggio di proporre una filosofia della “carne”, egli «è ancora fuorviato dalla vecchia identificazione di mente e anima quando definisce “la mente come l’*altra faccia* del corpo” in quanto “c’è un corpo della mente e una mente del corpo, e tra essi un chiasmo”²⁶. E tuttavia, il rilievo non cambia le carte già in

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile* (1964), tr. it. Bompiani, Milano 1993, p. 54.

²⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 114.

tavola, poiché ciò che resta tra la Arendt e Merleau-Ponty è un io vivente-che-pensa-e-appare, un uomo che è attore e spettatore, che si *esibisce* e si *autoesibisce* nel mondo delle apparenze; una forma vivente che si *presenta* con i suoi impulsi e i suoi comportamenti, istinti e gesti, odori e suoni, parvenze, foggie e mimesi; un ente che *ne* è del mondo, è carne del mondo, poiché *comunica*. La forma vivente “uomo” – che vi aggiunge atti e parole (e la parola *appare*), dice cioè anche *come desidera* apparire (essere) anche se «*fino a un certo punto*»²⁷ – sembra quella maggiormente capace di *deliberare* nel mondo, là dove però, si faccia attenzione, tale *deliberazione* non è capacità critica della ragione ma pur sempre scelta di ciò che si vuole mostrare e ciò che si vuole nascondere, e cioè di ciò che si ritiene *idoneo* a essere visto.

E allora ciò che in Merleau-Ponty resterebbe imprigionato nella metafisica (qualche dubbio mi resta), per la Arendt sembra poter essere liberato dalla biologia e dalla zoologia di Adolf Portmann, anche se a noi tocca ricordare che proprio a Portmann, Merleau-Ponty aveva dedicato un’assai significativa nota di lavoro nell’aprile del 1960:

TELEPATIA - ESSERE PER ALTRI - CORPOREITÀ

aprile 1960

Organi per essere visto (Portmann) – Il mio corpo come organo per essere visto – *I.e.*: percepire una parte del mio corpo è anche percepirla come *visibile*, *i.e. per altri*. E certo essa assume questo carattere poiché, effettivamente, qualcuno la guarda – Ma questo *fatto* della presenza altrui non sarebbe esso stesso possibile se preliminarmente la parte del corpo in questione non fosse *visibile*, se non ci fosse, attorno a ogni parte del corpo, un alone di *visibilità* – Orbene, questo visibile non-attualmente visto non è *immaginario* sartriano: presenza all’assente o dell’assente. È presenza dell’imminente, del latente o del nascosto. – Cfr. Bachelard quando dice che ogni senso ha il suo immaginario.

Questa visibilità del mio corpo (per me, – ma anche *universale e*, eminentemente, per altri) è all’origine di ciò che si chiama telepatia. Infatti, basta una minima indicazione della condotta altrui per attivare questo pericolo di visibilità. P.e. una donna sente desiderato e guardato il proprio corpo da segni impercettibili, senza nemmeno guardare essa stessa coloro che la guardano. Qui la “telepatia” dipende dunque dal fatto che essa anticipa la percezione effettiva da parte dell’altro (erotomania) cfr. *Psychoanalysis and the Occult* (Georges Devreux) – Ci si sente guardati (bruciore della nuca) non perché qualcosa passi dallo sguardo al nostro corpo e venga a bruciarlo al punto visto, ma perché sentire il proprio corpo è anche sentire il suo aspetto per l’altro. Si dovrebbe qui cercare in che senso la sensorialità altrui è implicata nella mia: sentire i miei occhi è sentire che essi sono minacciati di essere visti – Ma la correlazione non è sempre fra il vedente e il visto, o fra parlare e udire: anche le mie mani, il mio volto sono qualcosa di visibile. Il caso della reciprocità (vedente visto), (toccante toccato nella stretta di mano) è caso maggiore e perfetto, dove *c’è quasi riflessione (Einfühlung), Ineinander*, il caso generale è adeguamento di

²⁷ *Ibid.*, p. 115 (corsivo della Arendt).

un visibile per me a un tangibile per me e di questo visibile per me a un visibile per altri – (p.e. la mia mano)²⁸.

Ancora a forzare un po' la mano: l'io-che-pensa è forma vivente che può sottrarsi al solipsismo della coscienza e adagiarsi nello spazio della pluralità perché in fondo non solo non ne è mai uscito, ma è esso stesso a crearlo. C'è una *vita activa della mente* nella quale l'io, a voler parafrasare Ruyer, è forma, formazione, come l'atomo o la molecola o il virus per il biologo contemporaneo: non è cioè una struttura fissa o già fissata, ma un'«attività strutturante»²⁹, e di più: per dirla con Bachelard, è un'azione «per riempir bene lo spazio»³⁰, e poiché lo spazio, con buona pace del cogito, non è un recipiente che preesiste, è tale forma-azione non significativa a costituire il dominio spaziale, e il differenziarsi delle forme verso la complessità fa di questo agire creativo nello spazio la modalità percipiente e percettiva, sensibile e senziente che descrive il vivente e il suo esserne del mondo (l'*Einführung* di Merleau-Ponty, la *coscienza* di Ruyer, l'*equipaggiamento* di Portmann, e persino l'attore-spettatore della Arendt). Se ogni morfogenesi, per dirla ancora con Ruyer, è una vera e propria conquista e creazione dello spazio e del tempo³¹, nel momento in cui tale *attiva-azione* si riferisce alla *forma-azione* “uomo”, anche se la carichiamo di un'armatura linguistica e simbolica per cui lo spazio si farebbe esclusivamente *mondo umano*, può anche non esserci più distanza tra una pre -appartenenza animal-naturale e una post -condizione specifica. Nella frazione fenomenica che li riguarda, gli uomini non sono dei “fuoriclasse” biologici capaci di strepitosi salti ontologici: dove il loro essere è il loro apparire, là dove *ne* sono del mondo, o la loro *condizione* è la loro *natura* oppure è questa stessa distinzione a essere forzata, superflua e ridondante.

5. *Una vita activa della mente?*

Tra *The Human Condition* e *La vita della mente* passa dunque davvero di tutto, e tuttavia, gira e rigira, siamo pur sempre ritornati alla questione natura *vs.* condizione che abbiamo posto all'inizio. Va da sé che non si tratta qui di smentire la Arendt e neanche di ostinarsi a cercare incoerenze di sorta, si tratta piuttosto di vedere come quella stessa ipotesi antropologica si vada salutarmente a complicare, proprio nel gioco irrisolto di *natura* e *condizione*, quando occorre misurare il pensiero al mondo, quando occorre

²⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, “Telepatia – Essere per altri – Corporeità”, in *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 256-257.

²⁹ Cfr. R. Ruyer, *op. cit.*, p. 231.

³⁰ Cfr. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, PUF, Paris 1953, p. 146.

³¹ Cfr. R. Ruyer, *op. cit.*, p. 231.

rinunziare ai *toni* del metodo storico-critico e affidarsi ai *modi* assai meno melodici del metodo più puramente fenomenologico e cioè quando si tratta (tale è l'intenzione che accompagna ritmicamente lo svolgimento de *La vita della mente*) di sostenere l'equazione antropologica finale dell'esistere al mondo e nel mondo: *ex-sistere*, con buona pace di Heidegger, vuol dire che *essere* e *apparire* coincidono, e la dimensione caratterizzante l'uomo è una sorta di *politicità trascendentale*, se mi è concessa l'espressione, data nella *pluralità* e annunciata dalla *libertà* e dal *pensiero* come pratica di senso. Ma per far questo, mi pare, la Arendt, pur senza rinunciare al postulato in sé, sembra costretta a smorzarne il rigore teoretico, sia per quanto concerne la premessa sia per quanto concerne gli effetti.

Un piccolo passo indietro, allora: un attimo prima di operare la distinzione tra *natura* e *condizione* umana, la Arendt aveva scritto:

Tutto ciò che è in *relazione prolungata* con la vita dell'uomo assume immediatamente il carattere di una condizione dell'esistenza umana. Questa è la ragione per cui gli uomini, qualsiasi cosa facciano, sono sempre esseri condizionati. Qualunque elemento entri a far parte del mondo umano, per *disposizione spontanea* o per iniziativa dell'uomo, diviene parte della condizione umana (corsivo mio).

Teniamo sotto osservazione per un attimo le due espressioni che ho sottolineato – *relazione prolungata* e *disposizione spontanea* – che solo apparentemente sono secondarie; entrambe si riferiscono al mondo così come è esperito dall'uomo in quanto forma vivente e quindi come processo esistenziale. In *Vita activa* fungono da corsie preferenziali per lo svolgimento della *condizione umana*, ma non c'è una parola che chiarisca una qualche datità degli elementi cui si riferiscono. A leggere *La vita della mente* sembra invece che la Arendt, pur non facendone cenno, parta proprio di qui. Ritraducendo il tutto: ci sarebbe una presunta o data cosalità del mondo, che è quando l'uomo *c'è* e *fa*: il che vuol dire, in termini fenomenologici, che tale cosalità si dà quando l'uomo la punta, la *mira*, ma che senza la quale quest'uomo non sarebbe in quanto non avrebbe mondo (terra, mondanità, pluralità).

Il punto X dell'origine infondata diviene cioè pensabile non tanto come postulato della ragion pura o della ragion pratica quanto piuttosto nel fatto che appare all'esistenza (e si fa mondo) nelle vesti di una condizione e non di una premessa, non si dà come qualità originaria ma come molteplicità da esperire alla luce superindividuale (o transindividuale) della terra e si fa legge della *pluralità* del mondo nel momento in cui viene significata.

Non vi è dunque un senso del mondo, il senso si dà nel responso che gli uomini, in quanto attori e spettatori del mondo, liberamente creano quando si interrogano non sul *chi* o *che cosa sono*, ma *giudicando* ciò che è loro più proprio: il tempo dell'esistere scandito dall'agire e dal parlare. È

nella luce pubblica, nell'*appariscenza*, che gli uomini (e le cose del mondo e il mondo stesso) *sono*, non già come creature o dati ma come vettori di senso nella sempre mutevole esperienza storica. Detto in termini brutali e in connessione al nostro problema iniziale: nell'affermazione ora fondamentale, e cioè che *Essere (essere) e Apparire (apparire) coincidono*, la differenza (ontologica?) e forse antitesi *natura / condizione umana*, che la Arendt ne fosse consapevole o meno, sembra aver smarrito la sua onnipotenza.

Il fatto è, mi sento di affermare, che la riscrittura arendtiana della questione uomo-mondo, la sua rimessa in gioco nel momento in cui si tratta delle facoltà "spirituali" dell'uomo, e in particolare dell'attitudine tradizionalmente regina della *vita* della mente, il *pensare*, costringe l'analisi antropologica sul piano fenomenologico e di qui incontra, ospite d'onore dell'ultim'ora, il piano *biologico*.

Ma ricapitoliamo. Nell'ultimo libro della Arendt la questione filosofica preliminare è, nella sua stessa formulazione, diversa. Si tratta di capire se vi sia effettivamente una distanza, segnata dal pensiero, tra il nostro *essere* e il nostro *apparire*. Se la Arendt si chiede *che cosa significa pensare?*, lo fa significativamente sulla scorta di un'investigazione del luogo in cui l'atto puro del pensare avviene, e cioè, sempre con buona pace di Heidegger, nel mondo fenomenico, dove le cose, le parole o le azioni *sono* in quanto *appaiono*. Che vi possa essere un luogo o un momento in cui il pensiero, che è *invisibile*, si manifesti, la Arendt doveva averlo sospettato o quanto meno sperato, pena sarebbe stata la condanna del complesso "uomo" alla scissione eterna in quanto coscienza e corpo, il cui unico riscatto sarebbe un "universale benevolo", per ritradurre qui un'assai maliziosa osservazione del solito Merleau-Ponty su "natura" e "cultura" cristiana³².

L'esserci dell'uomo nel mondo, nella sua immediatezza, non dava alla Arendt questa impressione: si sarebbe dovuto immaginare un prima, un poi, un interno, un esterno che nel gioco delle manifestazioni si danno come elementi derivati, mediati dal linguaggio o al massimo come elementi spaziali e irriflessi – dunque senza significato altro (e meno che mai valore) – delle forme viventi. È possibile pensare l'uomo, anche *questo qui* lussuoso e civilizzato, nel suo immediato essere che coincide con l'apparire nel mondo? E quand'anche scopriissimo che il pensare e il produrre idee e concetti costituiscano un atto ri-flessivo che comporta un ritorno a un sé fuori del mondo, che fine farebbe il mondo e dove sarebbe quel sé? L'aporia, per quanto banale possa apparire, sta tutta qui: l'io che pensa certo è invisibile ma l'io che conterrebbe quell'io che pensa, *in realtà*, sta comunque lì, nello spazio mondano, alla mercé della luce pubblica, mentre l'altro io, nel *frat-tempo*, sarebbe in viaggio, *in verità*, in altri mondi. L'uomo, insomma, va-

³² Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il Cristianesimo e la filosofia*, in *Segni* (1960), tr. it. Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 187-195.

gando tra finito e infinito, cesserebbe continuamente di essere una forma vivente per trasformarsi in una sostanza pensante. Che lo si chiami *cogito* o *appercezione trascendentale*, l'io pensante, per essere effettivamente tale, si trova a dover sospendere l'empirico e a *condizionare* il fenomeno ai suoi tempi. E anche quando il pensare è prerogativa passiva del darsi dell'essere, agli occhi di chi osserva il mondo in questo frangente resta, inesorabilmente, un *interno* e un *esterno*.

La Arendt si affida così all'esposizione fenomenologica, rinunciando per più di un verso all'idea di un'integrale verticalità temporale dell'esserci (dominio dell'ontologia heideggeriana), per far funzionare una dimensione dell'orizzontalità mondana e spaziale della *forma vivente* "uomo" (dominio della biologia, ancorché, forse, della storia). Occorre dunque, per quanto banalmente, fissare un dato: l'uomo è una forma vivente. Quali conseguenze ha questa affermazione? È sufficiente una visione comparata con le altre forme che poi classifichi, tassonomicamente, le differenze e tragga le conclusioni? Oppure è necessario rivedere la premessa epistemica e metodologica che descrive il senso dell'espressione "forma vivente"?

Qui si incontrano Hannah Arendt e Adolf Portmann.

Liberiamo però Portmann dall'idea – che oggi si va diffondendo in ordine a necessità pseudoscientifiche (in verità ideologiche) di liberare la Terra dalla Tecnica e la Storia dall'Evoluzione – che si tratti di un romantico signore, attratto più dal mistero che dalla conoscenza (in fondo chi è attratto dal mistero non vuole conoscerlo ma contemplarlo, e non mi pare il caso del biologo svizzero), che si diletta a parlare di animali e piante e che in fondo, in virtù di nostalgie tolemaiche³³, destituisce la Scienza dal suo

³³ Si legga quanto precisa lo stesso Portmann: «Tutti nasciamo in un mondo per noi primigenio, nel quale le disposizioni ereditarie, aiutate dall'attività primaria degli organi di senso, fabbricano una prima immagine della nostra patria terrena. Le impressioni così prodotte determinano il nostro primo orientamento. Ho tentato altre volte di caratterizzare questo atteggiamento con l'aggettivo 'tolemaico', per distinguerlo dal successivo irrompere della visione copernicana, legata al nostro mondo occidentale. Sul termine tolemaico si può discutere; alla fase copernicana altre ne potrebbero seguire con nuovi nomi. Si cambino pure le parole, la cosa resta e va considerata con la massima serietà. Dalla nascita in poi tutti ci inoltriamo in un mondo secondario che ogni giorno va ampliandosi e nel quale anche il nostro comportamento ordinario viene sempre più condizionato dagli oggetti tecnici che noi stessi abbiamo creato e dalla comprensione razionale dei rapporti tra le cose. E questi rapporti sono altri da quelli di cui ci informa una visione ingenua del mondo. Tutti nasciamo in un mondo per noi primigenio, nel quale le disposizioni ereditarie, aiutate dall'attività primaria degli organi di senso, fabbricano una prima immagine della nostra patria terrena. Le impressioni così prodotte determinano il nostro primo orientamento. Ho tentato altre volte di caratterizzare questo atteggiamento con l'aggettivo 'tolemaico', per distinguerlo dal successivo irrompere della visione copernicana, legata al nostro mondo occidentale. Sul termine tolemaico si può discutere; alla fase copernicana altre ne potrebbero seguire con nuovi nomi. Si cambino pure le parole, la cosa resta e va considerata con la massima serietà.

trono per restituire lo scettro a divinità più o meno pagane: sono questioni di cui il biologo discuteva a Eranos con Jung e Mircea Eliade, tanto per fare due nomi, e non certo con i demagoghi di certo ecologismo da strapazzo oggi di moda³⁴.

I dati da cui partire sono dunque due principi secchi: l'uomo è una forma vivente e il mondo ha una *natura* fenomenica ("La natura fenomenica del mondo" è il titolo del primo paragrafo del primo capitolo de *La vita della mente*). La Arendt scrive in incipit, stabilendo il programma:

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di *apparire*, e sono quindi destinate ad essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso. Nulla potrebbe apparire, la parola "apparenza" non avrebbe alcun senso, se non esistessero organi ricettivi – creature capaci di conoscere, riconoscere e reagire – con la fuga o il desiderio, l'approvazione o la disapprovazione, il biasimo o la lode – a ciò che non semplicemente c'è, ma appare loro ed è destinato alla loro percezione. In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompriamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*. La materia inanimata, naturale e artificiale, immutabile e mutevole, dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra³⁵.

Dalla nascita in poi tutti ci inoltriamo in un mondo secondario che ogni giorno va ampliandosi e nel quale anche il nostro comportamento ordinario viene sempre più condizionato dagli oggetti tecnici che noi stessi abbiamo creato e dalla comprensione razionale dei rapporti tra le cose. E questi rapporti sono altri da quelli di cui ci informa una visione ingenua del mondo», A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia* (1965), tr. it. Mondadori, Milano 1995, p. 280.

³⁴ Così come, credo, andrebbe certamente rivisitata la polemica antidarwiniana di Portmann, assai simile a tutta una tradizione e centrata su una presunta inflessibilità e rigidità della tesi evolucionistica che comporterebbe un nesso necessario tra variazione, adattamento e funzione, là dove il discorso di Darwin è assai più elastico e prevede, senza difficoltà, la possibilità di una sorta di preadattamento e di forme evolucionistiche fuori dal paradigma dell'utilità e della nocività: se posso dirlo, l'anti-funzionalismo sostanziale dell'"ex-aptation" darwiniana sembrerebbe piuttosto invitare lo svizzero allo stesso tavolo dell'inglese. Soprattutto per quanto riguarda la ricezione dell'opera darwiniana da parte di tutta una tradizione che dalla metà dell'800 – e che coinvolge Nietzsche, ad esempio – giunge fino a noi, occorrerebbe dunque leggere e rileggere il decisivo libro di S. J. Gould e E. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione* (1982), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2008. Cfr. su questo punto, in questo stesso libro, il saggio di C. Fuschetto, *Breve storia di un appassionante equivoco. Nietzsche, Darwin e la scoperta della vita*.

³⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

Se si paragona questo passo con quello inizialmente citato di *Vita activa su natura e condizione umana*, è evidente – a esclusione forse delle due espressioni più sopra isolate (“relazione prolungata” e “disposizione spontanea”) – che il segno è sostanzialmente un altro. Non si dà più la possibilità di una differenza (*ontologica*) perché cessa definitivamente l’idea di una supremazia dell’Essere sull’Apparenza e la stessa disponibilità metafisica di categorie come *autentico* e *inautentico*.

Il progetto di Portmann e la prassi della Arendt risultano, di fatto, speculari. Se il primo ritiene che le scienze naturali hanno l’obbligo di indagare tutte le dimensioni dell’esperire umano (ivi compresi i suoi bisogni intellettuali, la sua volontà creativa e persino la forza dell’esperienza religiosa), e devono dunque rinunciare a qualsiasi strategia semplificativa e riduzionista che dica dell’uomo solo ciò che il lessico familiare del sapere naturalistico propone, per la Arendt quando si è trattato di investigare lo spirito e il mondo umano (sempre in difficile equilibrio tra *nous*, *bios*, *zoe*, *kosmos*, *physis*, *animal rationale*, *res cogitans*, *res extensa*, *Welt*, *Umwelt*, *Sein*, *Dasein*) è occorso sospendere la classica autoreferenzialità del *dire* filosofico, che produce gerarchie e classifiche tra soggetto e oggetto, tra mente e corpo, tra natura e cultura, tra essere e apparire, tra essenziale e accidentale. La Arendt si impadronisce così – addirittura proponendoli come quinte del palcoscenico dell’io che pensa – dei concetti chiave della biologia portmanniana: *autopresentazione* e *autoesibizione*.

6. Portmann_

La biologia di Portmann è una vera e propria teoria delle forme visibili. Ed è forse bene illustrarne alcuni tratti, rispettando e riportando il più possibile la lettera.

Portmann sostiene che le strutture della vista sono associate alla presenza della luce e delle forme esistenti nel mondo, tra le quali anche gli organismi viventi nel loro modo di manifestarsi. Non si tratta di un truismo: ciò che intende dire è che gli esseri viventi possiedono determinati caratteri che non si comprendono se non rapportandoli a un fatto visivo; insomma agli organi della vista *corrispondono* gli organi dell’*esser visti*, i caratteri ottici o visuali della forma animale. C’è una struttura specifica cioè di *riconoscimento* e di *comunicazione* che si istituisce su strutture create appositamente per essere viste: colore e forma sono simultaneamente modi di vedere e modi di *esser visti* nella reciprocità (soprattutto dentro una specie, ma anche fuori) e hanno perciò un senso superindividuale, sono già “organi” di movimento e di comportamento, di convivenza e di ritualità. La realtà del vivente è una vera e propria realtà “ottica”; il vivente conosce e si riconosce nel mostrarsi e nel nascondersi: si pensi alle “manifestazioni”

di mimetismo, dice Portmann, e sarà chiaro come ogni fenomeno vivente è pur sempre legato a strutture e modi comportamentali rapportabili a un occhio che osserva.

Se ci rivolgiamo a gruppi di esseri viventi poveri di vita di relazione (meduse, polpi, vermi, forme inferiori di crostacei e insetti) si può invece osservare che le immagini non giocano alcun ruolo nel gioco degli istinti e dei comportamenti: i rapporti che questi esseri stabiliscono con i propri simili e con il mondo circostante sono di natura esclusivamente chimica (il che, sia chiaro, non vuol dire che si tratti di modalità di azioni ridotte e semplici: anzi, nel caso di un anellide marino, gli stimoli chimici possono persino determinare, in maniera inconscia, il cambiamento di sesso dell'individuo). Ma ciò che ci interessa di più in queste forme di vita è la concordanza tra struttura interna ed esterna: la completa unità strutturale dell'organismo, che negli animali superiori si realizza solo nella primissima fase, resta stabile a questo livello per tutta la durata della vita. Caratteristica notevole di queste forme, dice Portmann, è il frequente fenomeno della perfetta trasparenza (che talvolta si riduce a semitrasparenza opalescente). Tale fenomeno non è affatto un carattere accessorio o accidentale della forma animale, semmai, in una qualche misura, offre il "significato" della forma: esso è l'elemento fondamentale (e l'unico per noi interpretabile) attraverso il quale queste forme non solo rendono manifesta ma comunicano la "propria" esistenza. A voler giocare con la filosofia, si potrebbe dire che la "trasparenza" è la loro "essenza". Ora (e mi piace citare questo passo per l'evidente richiamo a Jung che sedeva di fronte a Portmann in questa conferenza e dà la misura del personaggio),

quando la trasparenza totale si ritrova in animali di tipo superiore, assistiamo a una trasformazione singolarissima: gli organi del metabolismo, costruiti per un massimo di efficienza e asimmetrici in tutti gli animali superiori, appaiono qui compressi in un piccolissimo spazio e ridotti a un unico effetto cromatico grazie a un involucri di luminosa iridescenza oppure rosso, arancione o blu brillante: si viene cioè a formare il cosiddetto *nucleus vegetativus*. Il resto del corpo, però, trasparente come il vetro, si ingrandisce sensibilmente e appare strutturato secondo una rigorosa simmetria bilaterale. Questa struttura che concentra i visceri in un unico appariscente groviglio si ritrova nei molluschi marini pteropodi, negli eteropodi (un altro gruppo di molluschi marini), come anche nelle salpe e nei pesci trasparenti o nelle loro larve. L'occultamento dei visceri asimmetrici, il loro raggruppamento in un *nucleus*, ha certamente molteplici aspetti; noi ne abbiamo considerato uno: la realizzazione di una rigorosa simmetria bilaterale in un corpo trasparente. Questi esseri trasparenti o semitrasparenti sono forse, tra tutte le forme animali, quelli nei quali la realtà unitaria di un essere plasmatico meno si scinde in una componente conscia e una inconscia. La nostra distanza da queste forme trasparenti della vita è grande: possiamo appena presagire di che

specie di esperienza si tratti. Tutto il mistero della nostra parte inconscia ci si presenta qui con l'evidenza di una rivelazione³⁶.

Ma il tutto serve a dire che già a questi livelli si riproduce un fenomeno decisivo che sarà a fondamento di tutte le forme superiori: la trasparenza scompare, scompare la relazione esclusivamente "chimica" col mondo, e la superficie dell'animale diviene interamente o parzialmente *opaca*. E con tale passaggio dalla trasparenza all'opacità nasce la prima vera *opposizione* nella forma animale, e cioè l'*interno* e l'*esterno*. Interno ed esterno vivono di legalità autonome: nell'interno si tratta soprattutto di sfruttare adeguatamente lo spazio disponibile e di ampliare al massimo la superficie degli organi di ricambio, e la simmetria è fenomeno destinato a scomparire presto o a non presentarsi affatto; la struttura esterna manifesta al contrario una notevole regolarità nella distribuzione geometrica delle membra: la simmetria bilaterale vi domina senza eccezione, anche in quei casi (si prendano anemoni, stelle marine o ricci di mare) dove l'aspetto esteriore sembrerebbe suggerire una simmetria radiale. Ora, questa diversità fra la struttura interna e quella esterna accresce, secondo Portmann, la dinamica e la potenza di tutto il tipo vitale: l'aumento del ricambio grazie all'ampliamento delle superfici interne consente un modo di vita più intenso e di conseguenza un arricchimento della vita di relazione attraverso un più complesso funzionamento dei sensi e maggiori possibilità di movimento.

La superficie dell'animale, insomma, divenuta opaca, si converte in un nuovo "organo" e con essa nasce una nuova realtà bidimensionale, largamente indipendente dalle strutture interne. Ciò che è "nato" è qualcosa che ha vita propria, mai e poi mai può essere considerato una "frontiera" o un "involucro" atto a preservare l'ambiente interno o a salvaguardare meccanicamente il ricambio. Anzi, e questo è vero dall'anemone di mare agli insetti ai crostacei fino al più variopinto uccello, la superficie opaca diviene luogo in sé, vale a dire adatto allo sviluppo di una ricca ornamentazione cromatica: si fa cioè "vetrina" di fenomeni ottici. Ora, se nelle forme animali "povere" non possiamo dire se tali fenomeni vengano realmente percepiti, e non possiamo pensare di essere già al cospetto delle strutture "visive", il cui fine, come abbiamo visto, è di nascondere o di mettere in mostra, è già vero che l'ornamentazione della superficie esterna – un disegno, dei cromatismi – fa parte del modo di manifestarsi del vivente. Si provi già qui a trascinare e a valutarne la ricaduta sul piano fenomenologico: questo elemento "formale" primitivo (il disegno) è già, *in nuce*, il darsi percettivo e percipiente della vita, anche là dove questo elemento si riscontra in ambiti del vivente in cui l'occhio è ancora un fattore senza importanza, dal momento che contiene in sé la "possibilità" dell'esser

³⁶ A. Portmann, *op. cit.*, pp. 22-23.

guardato, e questo “esser guardato” condurrà a un arricchimento della vita di relazione. La possibilità di ogni vita sociale, si potrebbe concludere con un po’ d’ironia, è assolutamente superficiale, e meno che mai trasparente.

Il livello di vita che segue, contrassegnato dalla costruzione di una struttura nervosa centrale, luogo o deposito di ogni futura attività cognitivo-comportamentale del vivente, si produce da questa scissione interno/esterno, dalla trasformazione della trasparenza e dalla simmetria originaria. Il nuovo ordine del vivente in questa forma è, per Portmann, l'*esperienza cosciente*, vero e proprio *modo* di essere che dalla grande e inconscia realtà di ciò che vive estrae una parte per farne il centro della propria esperienza mondana, *comportandosi*. L'animale che è, se volessimo dirla anche con Merleau-Ponty, è «il centro di una sorta di “messa in forma” del mondo, perché ha un comportamento, perché, nei brancolamenti di una condotta incerta e scarsamente in grado di accumulare l'acquisito, rivela in modo evidente lo sforzo di un'esistenza gettata in un mondo di cui non ha la chiave»³⁷.

Ma torniamo a Portmann e a principi prettamente morfogenetici: con l'accrescimento dell'interiorità, che vuol dire centralità e consapevolezza, si sviluppano parallelamente, non prima e non dopo, in una sorta di prodigiosa corrispondenza, le virtualità delle strutture ottiche e gli altri modi della manifestazione sensibile dell'opacità dell'esterno. E di qui l'“accresciuta” interiorità con la sua “coscienza” (si veda ancora alla voce Ruyer) può sempre più servirsi dell'“aspetto” esterno dell'organismo: «il limite dell'organismo diventa l'organo di questa interiorità, ciò che è più esterno parla proprio di ciò che è più interno»³⁸.

Il superficiale, l'esterno opaco dell'animale assume dunque un vero e proprio ruolo mondano, svolge le più svariate funzioni di comunicazione, di cui la parte ottica è centrale perché l'accentuazione dei caratteri ottici trasforma quell'idea generica di “comunicazione” in quella ben più specifica e decisiva dell'“orientamento” nello spazio (la messa in forma del mondo, come direbbe Merleau-Ponty), che si fa “visione per immagini” nei gruppi animali superiori. Tale “visione per immagini” è comunicazione e coscienza e *serve*, dice Portmann, all'*autopresentazione* di una specie animale per mezzo di segni distintivi costanti. E non solo: *serve* inoltre, con il suo variare, a fornire informazioni sui mutamenti dell'organizzazione *interiore*, come per esempio nella «successione dell'abito, secondo l'età, giovanile, matura, degli amori e senile, quale si osserva con particolare evidenza presso molte forme superiori dei vertebrati». La superficie corporea diviene anche il luogo di espressione dell'interiorità, il luogo della

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Conversazioni* (1948), tr. it. SE, Milano 2002, p. 50.

³⁸ A. Portmann, *op. cit.*, p. 26.

manifestazione dei *mutamenti* spontanei degli *stati d'animo*, dal gesto alla mimica al mutamento di colore.

Che il corpo e la superficie esterna (strati di pelle inclusi) dell'animale possano essere concepiti come una sorta di "organo" per la protezione meccanica o come regolatore termico è, per Portmann, la sciocchezza della biologia e della zoologia classica che, a partire da un convincimento assai poco provato e forse troppo dedotto dalla metafisica classica, conferisce il ruolo e il valore alla forma animale a partire da un interno in cui risiederebbe essenza e identità e dunque valore, e una superficie mai significativa perché appena funzionale. Al contrario, l'esterno, la superficie, cioè a dire l'autopresentazione e le sue modalità sono l'elemento essenziale del suo modo di essere, componenti decisive, costitutive e valoriali della *conformazione* dell'animale al mondo:

Le scaglie delle ali dei lepidotteri e la corazza chitinoso dei coleotteri mostrano colorazioni metalliche, strutture cromatiche dorate o violette, il cui significato va al di là delle esigenze di adattamento ambientale. Le penne, i peli e le scaglie dei vertebrati con i loro nervi e muscoli sono per forma e colore apparati visuali, meravigliosamente specializzati per servire all'occhio che li guarda. I vasi sanguigni della pelle non servono solo alla nutrizione o alla regolazione termica; la rete capillare è un importante mezzo di colorazione. Il processo che determina l'arrossarsi o l'impallidire del nostro viso ai fini dell'espressione di un sentimento o di sottili reazioni psichiche, per esempio la vergogna, è un esempio assai significativo di queste strutture di relazione. Il fatto che la superficie delimitante l'animale è divenuta opaca determina tutto un mondo di nuove possibilità relazionali.

È evidente che sul piano delle strutture viventi e in particolare negli animali superiori l'idea che "spazio" e "tempo" corrispondano a un "senso" esterno e un "senso" interno e che lo "spazio" in fondo sia una produzione del "tempo", l'idea che si tratti solo di precondizioni intellettuali, è totalmente smentita dal fatto che l'apparenza esterna si definisce come un elemento decisivo di «quella complessa realtà non spaziale che chiamiamo interiorità». Sul piano pratico, poi, la superficialità è persino dominante, nel senso che è questa che crea rapporti tra gli organismi e con l'ambiente, e si tratta di rapporti che non si danno nel regno della "trasparenza" e della "chimica". L'azione animale procede per "immagini", per *configurazioni*: e di qui si produce il comportamento che contiene simultaneamente interno ed esterno, "stato d'animo interiore" e "manifestazione esteriore". E ciò accade perché all'animale che guarda corrisponde l'animale guardato (che a sua volta guarda) in un caleidoscopico gioco di interni ed esterni. Il comportamento animale, nel quale c'è ben poca chimica, può essere dunque definito una vera e propria «azione delle immagini» che procede attraverso successi e fallimenti imprevedibili.

Quasi a volerci educare all'idea che, quando si tratta del vivente è assai difficile procedere attraverso quelle distinzioni nette che spesso produce l'intelletto "filosofico" quando si lancia alla conquista del *bios* (trasformandolo magari in *logos* ed *ethos*), Portmann insiste particolarmente su quest'ultima questione e, a mo' di collegamento con l'inconscio della forme viventi povere, ripropone la fondamentale "bisessualità" della costituzione biologica:

Le osservazioni sulla vita degli uccelli (e quelle su altri gruppi di animali superiori dovrebbero dare gli stessi risultati) mostrano come, a causa di quest'azione delle immagini, l'accoppiamento avviene talora tra individui dello stesso sesso. Nei casi in cui il ruolo sessuale si serve per manifestarsi del modello del rapporto figlio-genitore, quando ad esempio il comportamento della femmina si informa a un cerimoniale di sottomissione o di supplica infantile, questo ruolo può essere assunto in particolari condizioni anche da un individuo maschile. Kortlandt, nei suoi accurati studi sul cormorano, ha fatto delle interessanti osservazioni su questi accoppiamenti omosessuali, come per esempio nei casi in cui, in un giardino zoologico, s'incontrano individui maschili in numero eccedente o, viceversa, femmine libere, non accoppiate. In queste coppie uno dei due membri può assumere il ruolo dell'altro sesso, accade anzi addirittura che un maschio del tutto normale emetta il verso ansimante tipico della femmina. In certi casi un cormorano maschio può comportarsi come tale nei confronti di una femmina, per poi mutare il ruolo in presenza di un altro maschio. Situazioni del genere s'incontrano anche, eccezionalmente, allo stato libero: alla base di tutto questo è il fatto che la bisessualità della costituzione biologica dà la possibilità di manifestarsi ad ambedue i ruoli. La possibilità del fallimento in un certo ambito funzionale e della riuscita in un altro mostra l'importanza di tutte le strutture della comunicazione per l'affermarsi di una nuova forma di vita che trova in se stessa il suo significato e la sua validità, anche indipendentemente dalle elementari esigenze di autoconservazione e di conservazione della specie.

Nei "contenuti" di esperienza che fanno dell'animale un vivente che si *comporta*, nel momento in cui le "immagini" acquistano un potere di stimolo all'azione individuale si dà una forma superiore di "valenza" individuale, un innalzamento dell'individuo, osservabile già presso gli animali più evoluti, ma che si verifica al massimo grado nell'uomo.

E lo stesso vale, e questa volta sono le cavallette a mostrarlo, anche al livello "acustico" (si tratta sempre di qualcuno che canta e qualcuno che ascolta *quel* canto, ancora modalità "intenzionale" purissima secondo Portmann e che sfocia nel dominio del visibile):

La reazione al canto è fissata ereditariamente per tutti e due i sessi. Mentre tra maschi il canto serve alla delimitazione territoriale e, in caso di maggiore ravvicinamento, alla reciproca ripulsa, esso ha una funzione attrattiva nei confronti delle femmine. Il canto serve al tempo stesso come segno di riconoscimento intraspecifico tra

individui i quali, anche se si sono avvistati, non possono riconoscere l'uno il sesso dell'altro. Il comportamento successivo alla percezione del suono, cioè il moto di avvicinamento o di allontanamento, rivela il sesso degli individui che si sono incontrati. Nei casi in cui anche le femmine emettono dei suoni, questi eccitano fortemente i maschi. Le femmine cantano del resto esclusivamente in risposta ai maschi, mai di spontanea iniziativa. Nelle specie in cui si osserva il canto delle femmine il cerimoniale delle nozze è sensibilmente abbreviato. Le garanzie offerte da questo rituale sono accresciute dal canto reciproco: questa maggiore complessità ha certo un suo valore ai fini della conservazione della specie. Ricapitoliamo in breve le nostre conoscenze sul canto delle cavallette. Questi insetti vivono in un campo acustico strutturato: da una qualsiasi porzione dello spazio fisico il canto dei rivali ritaglia una sorta di zona riservata ai singoli individui. Questi instaurano un rapporto con altri individui della stessa specie, sia dello stesso sesso, sia del sesso opposto. Si forma così un ambito superindividuale di simpatia, collegato con la luce solare e subito ridotto al silenzio e all'inerzia non appena quella luce vien meno. Attraverso i suoi sensi e le sue azioni l'essere vivente si estende oltre le sue frontiere corporee.

Da un punto di vista del vivente "animale", il che ha poi un significato decisivo in ordine al problema antropologico, il comportamento potrebbe definirsi come l'azione estensiva di un essere oltre le sue frontiere corporee, il gioco di un'interiorità (non spaziale) in tensione mondana, vera e propria struttura fenomenica, se non già "sociale" sicuramente "sopraindividuale", cioè a dire disposta al "noi": e questo "noi" è anteriore all'"io" «ed è sempre un qualcosa di più».

Ma le informazioni che ci offrono le cavallette ci consente anche un passaggio decisivo, cioè a dire che, contro ogni funzionalismo, *il comportamento matura prima dello strumento*, o, per ridirla con Ruyer: il "funzionamento" di una forma vivente non la descrive affatto, una forma è un processo *in formazione* non una struttura funzionante che risponderebbe all'obsoleta legge sviluppo/funzione. Seguiamo ancora il dettato portmanniano che sfocia nella questione della *Stimmung*, una sorta di mondo-ambiente armonico che preluderebbe addirittura alla vita come forma preordinata (e sarebbe interessante qui scorrere in parallelo la questione della *Umwelt* tra Heidegger e von Uexküll):

Ma il canto delle cavallette ci dà anche altre informazioni, se ci soffermiamo per un momento sulle sue origini nella vita dell'individuo. Gli ortotteri, di cui i nostri cantori fanno parte, passano per uno stadio larvale che comporta 4 o anche 5 mute prima di giungere all'insetto perfetto. Dopo ogni muta aumentano la grandezza corporea e soprattutto la lunghezza delle ali. Tra la seconda e la terza muta comincia a manifestarsi un singolare comportamento. Le zampe cominciano a effettuare i movimenti che più tardi serviranno al canto; il numero delle protuberanze dell'apparato stridulatore è già completo, ma l'"archetto" è ancora troppo piccolo e le ali non raggiungono le zampe. Il violino

della cavalletta non è ancora pronto. Al contrario, l'encefalo è già formato e costringe l'animale a questo muto "canto larvale". *Il comportamento*, cioè, *matura prima dello strumento*, per un processo evolutivo ereditario che esclude qualsiasi forma di apprendimento. Proseguiamo ulteriormente la nostra indagine. La specie di cavalletta di cui osserviamo il canto si presenta sempre in due forme sessuali distinte; non esiste individuo che non sia, da questo punto di vista, univocamente caratterizzato. Gli esperimenti tuttavia ci dimostrano che ogni cellula-uovo è per sua natura bivalente. I futuri, diversi comportamenti dei due sessi sono potenzialmente compresenti in ogni uovo fecondato. Le virtualità dell'uovo superano le realizzazioni dell'individuo formato, la pre-forma, il progetto è più ricco della sua attuazione. Lo sviluppo individuale consiste nella obliterazione di una parte del patrimonio ereditario a favore dell'altra. In ambedue i sessi sono ereditariamente precostituite le future possibilità di canto, quindi anche quella particolare disposizione interna che costituisce la condizione essenziale per il loro esplicarsi: la cosiddetta *Stimmung*. Il termine si riferisce a un'armonia, a una particolare simpatia tra molti oggetti. I biologi sperimentali vedono proprio in questo mistero della *Stimmung* l'ultimo anello verificabile nella catena dei fatti ereditari. Le potenzialità della *Stimmung* decidono sulle dimensioni e il contenuto del mondo esperito; esse ordinano gli incontri con la realtà.

Per Portmann, in fondo, natura e condizione del vivente si identificano nella misura in cui la natura sarebbe un'immensa e sempre sconosciuta unità, e in tale realtà unitaria (una sorta di "c'è" del mondo al netto della tentazione metafisica) si trovano esseri viventi con differenti livelli di interiorità, diversi gradi di coscienza e diversa efficienza come centri di mutamenti spontanei. Certo – insisto – la biologia di Portmann potrebbe essere tacciata di vera e propria "mistica" della vita (e non è da escludere che tale componente sia spesso dominante nei suoi proclami) se non fosse per il fatto che, sebbene ogni "essere intero" sia certamente misterioso e oscuro, la scienza comunque lo raggiunge e, per quanto vi si avvicini per frammenti, resta il dato epistemicamente rilevante che alla scienza resta il fatto di non poter stabilire gerarchie delle "funzioni vitali" come se i processi fossero solo di natura chimico-fisica: «dobbiamo convincerci che le gerarchie ancora in uso nelle correnti definizioni della vita e dei viventi sono state ricavate troppo esclusivamente da premesse metodologiche e non dalla natura dell'oggetto». Per quanto scivolosa e sfuggente sul piano della purezza logica e formale, l'affermazione di Portmann risulta incisiva e dirimente su di un piano più apertamente epistemologico: la conoscenza delle forme viventi si fonda sulla mera osservazione di fatti, azioni e comportamenti (sullo sfondo ignoto dell'essere organico), *ergo* «ciò che conta è tutto il vivente nella sua realtà fenomenica»³⁹.

³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 27-37.

I processi vitali sono processi complessi, irriducibili a dati chimico-fisici, e si tratta di processi, in larga parte, “autonomi”. È questo il senso ultimo dell’*autopresentazione* portmanniana che nonostante tutto prova a restare sul piano descrittivo: l’aspetto visibile non riguarda solo i caratteri ottici, acustici, olfattivi (che potrebbe spingerci a pensare alla possibilità di poter descrivere un individuo a partire dall’essere “a riposo”), l’*autopresentazione* riguarda i movimenti, le forme di espressione e ogni altra manifestazione nel tempo e nello spazio. Sicché i caratteri dell’*autopresentazione* vanno al di là delle funzioni di conservazione, di selezione, di utilità immediata e si presentano come il dato di fatto primario di ogni essere vivente: ogni forma del visibile è un modo particolare di presentarsi.

A voler descrivere il mondo, o forse meglio a volerlo comprendere, si tratterebbe insomma di fissare una volta per tutte quel rapporto inscindibile tra il vivente e la luce. Il mondo può divenire così una sorta di sistema di riferimento, che è l’*autopresentazione* di tutto ciò che vive. Misurata al mondo, qualsivoglia forma vivente non sarà mai una mera macchina metabolica, sarà sempre un modo di essere che manifesta se stesso nella sua peculiarità senza che questa *autopresentazione* debba primariamente rapportarsi a organi di senso. Nel regno della luce, di quel “c’è superficiale” delle formazioni viventi che si presentano, vigono legalità specifiche, e il formarsi del vivente è il formarsi alla luce per essere visti. E il fatto “apparentemente” strano è che, man mano che saliamo nella scala animale, quelle differenze particolarmente visibili che distinguono chiaramente ai nostri occhi gli individui e le specie, tali differenze eccedono sempre più e di gran lunga qualsiasi necessità di ordine funzionale. E quanto più sono esterne, tanto più sono caratteristiche; quanto più sono in superficie tanto più appaiono strettamente in rapporto con una specie determinata.

È allora occorre fare un ulteriore passo oltre la *Darstellung* e la *Selbstdarstellung*: la forma animale non è solo di un modo di essere; nel momento in cui siamo svincolati dal metabolismo e dalla semplice conservazione della vita, il nostro “presentarci”, il nostro “esser presenti” ed “esser visti” istituiscono, per Portmann, un “valore” e un “significato” che la biologia mai avrebbe pensato di potere istituire a partire dalla morfologia, proprio come, si potrebbe aggiungere, la filosofia mai avrebbe pensato di poter istituire a partire dalla superficie. Ogni organismo ha la sua speciale natura e ogni forma esprime la sua speciale condizione: il “valore morfologico” è la modalità e la qualità propria che, dal protoplasma all’agire comportamentale, segna individui e specie attraverso l’estrinsecarsi “evidente” delle qualità esteriori:

L’olandese Buytendijk, fisiologo e psicologo degli animali, chiamò una volta questo significato del loro aspetto “valore esibito della esistenza”. Io lo ho indicato come il “valore della presentazione” (*Darstellungswert*). Entrambe queste

espressioni vogliono richiamare l'attenzione su di un significato essenziale della forma esteriore, il quale è stato troppo di frequente omesso per andare in cerca delle funzioni che hanno una immediata necessità per la vita⁴⁰.

E per Portmann si tratta di un'omissione colpevole: il tentativo maldestro di porre i tratti morfologici in rapporto con il fine della conservazione della vita – che è come dire, per noi, che ci sarebbe prima una natura e poi una condizione (comportamentale o culturale) – getta discredito su ogni approccio morfogenetico, e oltre a creare confusione, sposta lo sguardo dalla scienza al mito quando si vuol indagare la vita tra ontogenesi e filogenesi. E si faccia ancora attenzione: *Darstellungswert* non sta ad annunciare una via di fuga metafisica dal mondo, perché porre l'accento sul “valore della presentazione” è indirizzare lo sguardo verso la proprietà più significativa delle forme organiche, «che è quella di rendere manifesta, nel linguaggio dei sensi, la peculiare natura dei singoli esseri viventi e di portare, di detta natura, la testimonianza diretta nelle loro fogge particolari»⁴¹. Nel vivente non si dà e non si produce supremazia ontologica, si incontrano semmai diverse “intensità” della vita: dai molluschi agli uccelli agli umani l'unico indice veramente significativo è il limite che separa le forme organiche che possono reciprocamente vedersi da quelle che non possono vedersi. Si consuma così anche l'ultimo vessillo della concezione culturalista che affiderebbe all'uomo una socialità qualitativamente diversa e una risorsa morale già predisposta rispetto alle altre specie. Certo, la natura dei rapporti della vita in società varia con il variare del grado di organizzazione, ma strutture e modi di comportarsi degli animali sono fissati ereditariamente in relazione con la loro forma di esistenza in comune, il che vuol dire che l'essere animale possiede dei veri e propri “organi” di relazione sociale. L'individuo, come una radio, è in grado di trasmettere forte e chiaro solo se c'è chi è sintonizzato sulla giusta frequenza e dalla medesima frequenza va a rispondere; la specie è il gioco reciproco di emittente e ricevente; la socialità è in qualche modo questa “frequenza”. Nelle forme meno intense di vita, la socialità è il *frequentarsi* in una sorta di “affollamento” di individui determinato da semplici stimoli sensitivi; nelle forme più “intense” di vita, la *frequenza* consiste invece in una mutua espressione di stati d'animo che va a formare e caratterizzare sequenze di una certa complessità, traducibili in una sorta di reciproco, ciclico e cadenzato input percettivo/output associativo tra organismi indipendenti. Ma anche così non c'è primato: «per quanto riguarda le suddette forme di vita sociale, noi biologi riteniamo che rappresentino non una conseguenza

⁴⁰ Id., *Le forme degli animali* (1948), tr. it. Feltrinelli, Milano 1960, p. 239.

⁴¹ *Ibid.*, p. 240.

della organizzazione più elevata, ma una parte costituente, fissata dall'eredità, di questa organizzazione stessa»⁴².

7. *Arendt*

Ci sarebbe molto altro da dire, ma per quanto intriganti e suggestivi non è possibile qui seguire le descrizioni e gli esiti portmanniani, sebbene quanto detto finora sia però sicuramente sufficiente per intuire l'interesse della Arendt (e la novità di questo essere-per-altri che inquietava Merleau-Ponty). Gli altri aspetti essenziali della teoria di Portmann che ci servono li possiamo cogliere nell'incrocio con la Arendt.

Ecco quanto la sintesi arendtiana ricostruisce dell'analisi portmanniana. Ogni forma vivente – che *sta* nel mondo e ha dunque una natura fenomenica – si *autopresenta*: l'ornamentazione della superficie esterna fa parte del modo di manifestarsi dell'animale e non ha un legame necessario con una funzione (l'eventuale riscontro tra una “decorazione” destinata a un organo interno è la rara eccezione che mai può farsi norma). Ogni superficie ha un suo senso (e un suo valore) come vetrina di fenomeni ottici. L'“apparenza” non è dunque un inessenziale che si può eventualmente raggiungere a un più vero e *autentico* “interno”, come aveva scritto Portmann:

all'interno non compete un grado di essenzialità o di dignità maggiore di un'esteriorità opaca e variegata: l'interiorità dell'essere animato è una realtà senza dimensioni, che non ha la sua sede nello spazio interno, non occupa un centro nello spazio, bensì è essa stessa un “centro” attivo, ugualmente presente in tutto l'animale⁴³.

Di più: l'esistenza di uno «stimolo innato» (sono parole della Arendt) – e non meno urgente dell'istinto meramente *funzionale* di conservazione – come la *Selbstdarstellung*, l'impulso all'*autoesibizione*, che in termini di conservazione della vita risulta «del tutto gratuito e trascende di gran lunga ciò che può stimarsi necessario per l'attrazione sessuale»⁴⁴, propone uno scenario rivoluzionario, soprattutto se si tiene conto che tale *autoesibizione* è molto pronunciata nelle forme superiori della vita animale e trova il suo culmine nell'uomo.

La dimensione *autopresentativa*, e ancor di più l'*autoesibizione* delle forme viventi (che si tratti di uccelli o di newyorkesi) segnano la fine non solo del *funzionalismo* in biologia, ma anche, sembra concludere la Arendt, di

⁴² *Ibid.*, p. 201.

⁴³ *Id.*, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, cit., pp. 24-25.

⁴⁴ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 110.

ogni polarità oppositiva atta a interpretare il mondo e i suoi abitanti. *D'émblée* sembrano scomparire i pregiudizi che hanno costituito prima la tradizione metafisica (la *superfluità* e non già l'*essenzialità* è il contrassegno della vita nel mondo) e poi ogni ambizione ontologica: nella coincidenza di *Essere e Apparire*, dice la Arendt con Portmann, “autentico” è ciò che viene spontaneamente *alla luce* come i rami di un albero, le piume di un uccello; “inautentiche” sono le radici di un albero (prima di averle eventualmente estirpate), o gli organi interni di un uccello o di un uomo (che di solito, puntualizza la Arendt, se *mostrate* risultano non a caso sgradevoli). Ed è sull'*esterno* che, peraltro, si giocano le differenziazioni e le varietà, che sono tali quando sono effettivamente *visibili* – noi cogliamo tali differenze e perciò *ri-conosciamo* qualcuno o qualcosa, se ci mostrassero un fegato assai difficilmente sapremmo dire “chi” o “di chi” è e forse neanche se si tratta di un fegato umano – e sulle quali noi ci *esprimiamo* in termini di piacevolezza o sgradevolezza in virtù dello *sguardo* che magari capta un ordine e una simmetria, un *abito* insomma. In termini meno biologici e più prettamente fenomenologici ciò vuol dire che il primato dell'*apparire esterno* tradisce, come un di più della mera ricettività dei nostri sensi, «un'attività *spontanea* [corsivo mio]: *ogni cosa che può vedere vuole essere vista, ogni cosa che può udire richiede di essere udita, ogni cosa che può toccare si offre per essere toccata* (corsivo della Arendt)»⁴⁵.

In altre parole, le forme viventi, e in particolare l'uomo, hanno una superficie specificamente *fatta per apparire* e cioè *atta* a essere vista e destinata a *mostrarsi a qualcuno*, ma tale *apparire* è simultaneamente *impulso ad apparire*: è qui che le forme di vita trovano l'*accordo* e l'*intonazione* al mondo, nell'esibire non un “sé interno” ma tutte se stesse come individualità. Il che, rientrando per un attimo sul piano più propriamente biologico, vuole anche dire che taluni degli effetti sensibili di tale *manifestarsi* (odori, rumori e suoni, ad esempio) non sono mere espressioni umorali o comunque autoriferite: agiscono sempre “a distanza”, spiega Portmann, reclamano cioè un'altra interiorità (e esteriorità) (uno per tutti, individualità) che le esperisca (e già risiamo sul terreno fenomenologico). Contrariamente a quanto siamo soliti pensare o illuderci, conclude la Arendt, siamo esseri *superficiali* almeno nel senso che la vita *interiore* non è più pertinente a ciò che *veramente* siamo. E le emozioni, i sentimenti e le passioni partecipano dello stesso gioco, ci sostengono, ci conservano, ci fanno apparire gradevoli o sgradevoli, magari in virtù della coerenza dell'*immagine* che presentiamo al mondo: ogni senso – si potrebbe concludere con Bachelard – ha il suo immaginario.

Ora, sostiene Portmann, l'effetto sensibile accresce il campo di attività dell'individuo e ne rafforza la possibilità di esperienza. *L'apparire all'altro*

⁴⁵ *Ibid.*

produce cioè un arricchimento della vita intersoggettiva, che però non va interpretato come la nascita di una vita associata da un primitivo stato di isolamento individuale (e qui la biologia sembra distruggere alla radice l'antropologia politica moderna): l'arricchimento che la *comunicazione* produce, agisce su una predisposizione alla "simpatia", alla mutua rispondenza. Tale attitudine al riconoscimento e alla ricerca del proprio simile (e qui i limiti della vita individuale appaiono superati fin dall'origine) rende possibile l'evolversi dei sistemi di comunicazione. Portmann scrive senza timori di sorta: «*L'individuo non è mai solo, ma già preconstituito alla superindividualità*» (corsivo mio)⁴⁶.

Non c'è bisogno di avventurarsi oltre in senso comparativo per ritrovare il nesso con *La vita della mente*, basta rileggere il già citato incipit riscrivendo in corsivo le ultime due affermazioni:

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di *apparire*, e sono quindi destinate a essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso. Nulla potrebbe apparire, la parola "apparenza" non avrebbe alcun senso, se non esistessero organi ricettivi – creature capaci di conoscere, riconoscere e reagire – con la fuga o il desiderio, l'approvazione o la disapprovazione, il biasimo o la lode – a ciò che non semplicemente c'è, ma appare loro ed è destinato alla loro percezione. In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompriamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*. La materia inanimata, naturale e artificiale, immutabile e mutevole, dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno. *Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra.*

Non intendo qui seguire oltre il percorso della Arendt sul pensare e poi sul volere e poi sul giudicare, anche perché di quell'incontro col *bios* resta sempre meno. Così come pian piano affievolisce l'eco di Merleau-Ponty. La Arendt sembra ristabilirsi su di un terreno che le era sempre stato più congeniale, e procede a zig zag tra Agostino, Kant, Heidegger e Jaspers. Quella che in origine sembrava preludere a un vera e propria frattura epistemologica si risolve in fondo in una rivisitazione etico-politica abbastanza consueta almeno nel metodo. Se aggiungiamo poi che il libro è anche incompiuto, meglio fermarsi qui.

Comunque sia, quella distinzione così netta e impeccabile tra *natura* e *condizione umana*, che una volta disegnava l'unico possibile sfondo an-

⁴⁶ A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, cit., p. 25.

tropologico, appare nell'ultima Arendt assai sbiadita, perché ha perduto, irrimediabilmente, ogni prerogativa teoretica, ogni privilegio ontologico e ogni garanzia di applicabilità pratica. E non è cosa da poco.

E non è cosa da poco la scoperta fondamentale che la Arendt divide con Portmann e Merleau-Ponty e che, sottotraccia, irrorà il terreno de *La vita della mente* fino alla fine: l'io che pensa, quali che saranno le sue specificità e le sue peculiarità, è in una *forma vivente* entro un *processo vitale*, nella *vita della mente*, e in quanto tale non può trascendere totalmente il mondo come ha voluto la metafisica, almeno da Parmenide a Hegel. Il pensiero, allora, può dirsi *ri-flessione* non perché flette la mente altrove, catapultandola in un oltremondo per poi riportarla sulla terra e assegnare i valori alle cose; è *ri-flessione* perché è un dialogo *tra me e me stesso*: e il *me stesso* è un'immagine etico-politica *appariscente*, l'immagine del *noi-plurale*, dove si specchia il mondo quando la coscienza è attiva e vuole giudicare le cose e le vicende mondane.

E le cose e le vicende del mondo, naturalmente, ci condizionano.