

Potenza e nostalgia

Stefania Consigliere

1. Paradise lost

In diversi testi del più radicale pensiero critico degli ultimi decenni emerge a volte, fra le righe o esplicitamente, un'inquietudine che merita di essere nominata. La si ritrova in autori tanto diversi, e tanto imprescindibili, quali Camatte, Cesarano, parte dell'Encyclopédie des Nuisances, Agamben. Non sempre discende da presupposti espliciti e non sempre è chiaramente leggibile: la si riconosce nelle pieghe dell'argomentazione maggiore, in toni differenti entro un movimento luminoso che rintraccia, descrive e critica. Al contempo umbratile e indimenticabile, è una nostalgia senza luogo, «oceanica»: il desiderio malamente esprimibile di tornare ad abitare l'origine, una natura senza naturalità, la sapienza del vivente, il paradiso prima della mela, un'ontologia.

Una storia della nostalgia in Occidente sarebbe qui eccessiva, come anche un'analisi in dettaglio dei modi in cui essa si manifesta negli autori menzionati. È bene notare, nondimeno, che già a partire da Odisseo il luogo originario ha subito un continuo spostamento all'indietro. Itaca, dapprima: quel che l'eroe ha costruito da adulto, il sonno dei figli, le braccia della consorte. La nostalgia di Odisseo fa da ideale regolativo alle sue peregrinazioni fra elementi umani e non umani, affascinanti ma pericolosi, più vicini al fato che alla terra; e fuori casa si dorme con un occhio aperto, col pugnale sotto il cuscino, con la valigia pronta. Ma quando infine il nostro fa ritorno a casa scopre, come qualsiasi migrante, che riposarvisi è tanto difficile quanto altrove: allora fa una carneficina, riprende il potere, riprende il suo letto, la sua donna, i suoi figli, la sua servitù, i suoi animali. Poi riparte: perché lui non è stato fatto a viver come bruto.

Poiché la casa della vita adulta non è il *locus* della nostalgia, e poiché la nostalgia ha a che fare col passato, si può risalire all'indietro fino a trovare un'altra casa: quella che ci ha accolti bambini, il primo contenitore del nostro divenire, con quel paradigma culturale di accoglienza fatta carne che è la mamma. È una delle piste del cristianesimo e poi, a volte per diritto altre volte per rovescio, della psicoanalisi (il coito come *pars pro toto* del ritorno all'utero e via dicendo). Ma neanche così funziona, perché prima dalle braccia e poi dalla casa della mamma a un certo punto della vita abbiamo pur *voluto* andarcene, in cerca di qualcos'altro; e il ritorno, com'è noto, non ha proprio nulla di quella pienezza a cui la nostalgia fa segno.

Né la casa nuziale, né quella natale: un ulteriore passo *à rebours* pone l'origine della nostalgia nella filogenesi. C'è nuova passione, in questi anni, per la questione

dell'ominazione: il bisogno di risalire alle fonti – quelle di cui, infine, non si può dare scienza – rivela che qualcosa negli ingranaggi concettuali ha smesso di funzionare, che c'è bisogno di un rimedio¹. Ci sarebbe dunque nella storia della specie umana un evento, o una serie di eventi, che ci hanno distanziati dalla natura naturante in cui prima navigavamo indivisi; che hanno dato inizio a una scissione nell'animale, a un distanziamento da sé che raggiunge oggi le proporzioni gigantesche dell'alienazione nel capitalismo spettacolare. Una sorta di schizofrenia starebbe all'origine del divenire umano: non più reazioni fisse a stimoli costanti, niente più incapsulamento entro un *Umwelt* già completamente dato, ma la dilatazione smisurata del circuito stimolo-risposta, il decentramento temporale, le facoltà generiche, inesauribili e potenziali in risposta a un mondo percettivamente eccedente e altrettanto inesauribile. Le riflessioni più accorte rimettono in gioco l'armamentario classico dell'antropologia filosofica; il bipedismo che libera le mani dagli oneri della locomozione; la capacità di costruire attrezzi e poi attrezzi che servono a costruire attrezzi; la conoscenza riflessiva; l'accesso al linguaggio: uno di questi eventi, o tutti insieme nella loro successione, hanno fatto la *storia naturale* dell'umanità in separazione dalla natura; uno di questi, o tutti insieme, ci hanno irrimediabilmente tolto dalla felicità animale di chi vive incapsulato in un ambiente.

Il dispositivo è fertile perché, ponendo il trauma della separazione al di fuori della storia individuale e dentro la storia della specie, permette di scindere la nostalgia oceanica dalla dimensione evenemenziale della vita individuale e di portarne a evidenza la natura ontologica. Non la nostalgia per ciò che, da adulti, chiamiamo "casa nostra"; e neanche la nostalgia per le braccia della mamma e per l'indiviso fusionale dell'uterino due-in-uno. La nostalgia che sentiamo avrebbe il suo luogo proprio in un evento trascendentale, fondativo dell'esistenza stessa della specie così come la conosciamo e quindi della vita di tutti. La sua radice non sarebbe psicologica ma filogenetica: tutti affratellati dal dolore di chi è stato separato, dalla ricerca di ciò che si è perso, così come un tempo eravamo tutti figli di Adamo ed Eva e del loro peccato, latori e vittime di un medesima maledizione. Nel postulare un "prima" animale indiviso e un "dopo" umano scisso, l'antropologia filosofica, a volte contro se stessa, autorizza e spiega la nostalgia ed entra in risonanza col racconto biblico.

La nostalgia assume allora come suo luogo proprio il *paradiso*, ovvero ciò che sta prima della scissione. E poiché alla scissione è attribuita una data (poco importa se filogenetica o mitica: pur sempre periodizzante), si suppone che prima di quel giorno vi fosse una desiderabile pienezza, la felicità dell'indiviso. E se delle felicità paradisiache

¹ Così Melandri (1968, p. 12): «Ci accorgiamo di avere un corpo, nel senso pregnante, occlusivo, oneroso della corporeità, solo quando esso o una sua parte non funziona a dovere. Generalizzando, ciò significa che ogni teoria può essere intesa come sintomo di una sottostante disfunzione; e che inoltre il suo valore è in proporzione alla capacità che essa ha, se ce l'ha, di agire terapeuticamente: cioè di eliminare la sua stessa ragion d'essere, di sussistere come "teoria".»

abbiamo almeno un resoconto scritto, più problematiche si presentano invece quelle attribuite all'unità con la natura, delle quali si può dare anche – come di tutte le cose sostanziali – una declinazione grottesca, quella dell'«era meglio non scendere dagli alberi». Ma l'alternativa va vista per quel che è, in tutta la sua profondità (e semplicità): o l'evento fondante è stato una maledizione, e allora davvero l'unica soluzione al disastro storico che è l'umanità è quello di tornare a uno stato simile a quello degli animali (oppure, ancora più piattamente: allo stato animale *tout court*); oppure in questo evento c'è soluzione di problemi arcaici, potenza, apertura, nuove piste, individuazione; e allora resta da interrogarsi sul perché l'apertura di tali e tante nuove possibilità non faccia che declinarsi in tragedia².

Prima di proseguire è bene precisare che non c'è argomentazione che tenga – né, forse, argomentazione che possa davvero essere proposta. Siamo a uno dei fondamenti del posizionamento individuale nel mondo, fra gli umani e nella teoria: quel che si sente fonda il ragionamento, lo spiega senza esserne spiegato, lo sorregge. È una questione, in senso proprio, di ontologia: per alcuni, quel prima è il luogo proprio di ogni bene e di ogni completezza; per altri, no.

2. Fasi dell'essere

Gilbert Simondon ha praticato la filosofia come la praticavano i presocratici: tenendo insieme le scienze e l'etica, leggendo insieme la psiche e la materia, la biologia e la strutturazione dei collettivi. Lento, folgorante e grandioso, il suo pensiero sgancia l'essere dall'individuo: l'essere è ciò che sta prima dell'individuo, il *pre-individuale* che è «più che unità e più che identità» e per il quale non vale il principio aristotelico del terzo escluso. Altamente potenziale, teso, sovrasaturato, il preindividuale non è sostanza ma stato metastabile e potere di individuazione che, inesauribile, permane al di sotto di ogni individuo come possibilità di ulteriore individuazione. L'individuazione è quindi *fase*, successione di fasi, conservazione dell'essere attraverso il divenire, e l'individuo, lungi dall'essere qualcosa di completo e conchiuso, è l'esito sempre provvisorio di un processo che procede per fasi successive.

Dal preindividuale (*apeiron*) alla meccanica dei quanti; da questa agli elementi della tavola di Mendeleev, che individuano le cariche libere in configurazioni stabili; dagli elementi «liberi» alle molecole e ai cristalli; dall'inorganico all'organico: ciascuna fase dipende dallo stato precedente, ovvero, per dir meglio, dall'*instabilità* della fase precedente. Questa instabilità, detta con termine tecnico *metastabilità*, indica lo stato di un sistema le cui tensioni interne sono sul punto di trasformarlo: è il caso, ad esempio,

² Nella tensione fra queste due possibilità c'è il motore di uno dei testi più risolutamente filosofici, e più incompiuti, di Freud. *Al di là del principio di piacere* combatte contemporaneamente su più fronti: contro la riduzione "utilitarista" delle azioni umane, contro l'impressione regressiva che davvero fosse meglio restarsene a squittire sui rami, contro la fusionalità, in fondo anche contro il disagio della civiltà.

della superficie dei cristalli e dei fenomeni che oggi vanno sotto il nome di «sistemi complessi», in cui un piccolo avvenimento, agendo su un substrato teso e instabile, determina reazioni a catena massicce e imprevedibili, portando il sistema a una nuova configurazione. Lo stato di instabilità, la tensione irrisolta entro una fase, sono detti da Simondon *disparazione*: la soluzione a ciò che tende una configurazione non si trova al suo interno, ma nel passaggio a una fase successiva di individuazione. La tensione di metastabilità si risolve dunque attraverso l'innescò di una *transizione di fase*, produttiva di singolarità. Ogni transizione di fase rappresenta la soluzione ai problemi della fase precedente: se questa fosse pienamente compiuta (individuata in via definitiva, stabile nell'individuazione raggiunta), nessun'altra transizione sarebbe più necessaria né possibile. La potenzialità di divenire, ovvero di individuarsi, dell'essere è ciò che, per fasi successive, dà luogo agli individui che tuttavia non sono, per loro parte, alcunché di definito, stabile o concluso, ma «portano» – e «sono portati da» – una carica inesauribile di preindividuale. L'individuo non è quindi l'esito di un insieme di regole applicato una volta per tutte, ma la configurazione transitoria di un processo; ed è tale solo in relazione a un ambiente preindividuale, di cui rappresenta una fase o una soluzione, e a cui è accoppiato come le due metà del *symbolon* greco. Nell'ontologia di Simondon, pertanto, la relazione non è mai esterna, non è il *trait d'union* che congiunge estrinsecamente due entità eterogenee (l'individuo e il suo ambiente, o due individui fra loro), bensì interna e costitutiva dell'individualità stessa: ciò che Simondon chiama *trasduzione* è un'operazione relazionale i cui termini non preesistono alla sua effettuazione, ma emergono a seguito del processo stesso.

Nelle fasi fisico-chimiche e nella tecnica l'individuazione si produce in modo istantaneo ed esaurisce di colpo tutto il potenziale della situazione preindividuale: si pensi alla formazione di un atomo, di un ciottolo o di un mattone: a partire dalla sua formazione, l'individuo fisico-chimico o tecnico non può far altro che muovere verso il processo che inesorabilmente lo disgregherà. L'individuo vivente ha invece di particolare, e di estremo, la capacità di essere, per se stesso e continuamente, agente e teatro di individuazione: «*il vivente serba in sé una permanente attività di individuazione*³». E tuttavia, lungi dall'inserirsi nel solco del vitalismo francese ipotizzando una *vis individuandi* che, in un processo lineare, complica le relazioni della materia inorganica e la fa progredire verso la vita intelligente, secondo Simondon le individuazioni successive sono possibili solo attraverso un previo ritorno al preindividuale e una *relativizzazione* dell'individuazione precedente. L'individuazione vitale «trattiene e dilata la fase più precoce dell'individuazione fisica – al punto che il vitale sarebbe il fisico in sospenso, rallentato e infinitamente dilatato nel suo processo⁴».

³ Simondon 1989, p. 30.

⁴ Simondon, *L'individue et sa genèse psysico-biologique*, cit. in Combes 2001, pp. 133-134.

In questione non è solo il passaggio dalla chimica alla chimica organica; nell'individuazione del vivente si susseguono, secondo Simondon, tre fasi successive: quella dell'individuazione organica, quella dell'individuazione psichica e quella dell'individuazione collettiva. Ciascun passaggio scaturisce dall'instabilità del livello precedente e se, a un certo livello, l'instabilità viene meno, non si danno allora più le condizioni per individuazioni ulteriori. Ma, anche, ciascun passaggio sospende quello precedente, si colloca nei suoi interstizi, dilatandolo non già verso l'alto (come nel paradigma vitalista) bensì verso il basso, trattenendo l'individuazione in una zona più prossima al preindividuale. Ciascuna fase rappresenta il non compimento di quella precedente: così come l'organico è inorganico mancato, anche il vivente intelligente e dotato di psichismo è un vivente semplice mancato, e il comune e il collettivo sono individui psichici mancati, insufficienti a se stessi.

L'ontologia di Simondon è difficile da visualizzare perché ha come figura fondamentale la sospensione anziché il riempimento. L'individuazione è tanto più avanzata (in termini di fasi che si collegano e "si tengono") quanto più ciascuna fase viene rimessa in questione e trattenuta nei pressi del preindividuale, della potenza di divenire dell'essere. Lo sfasamento rispetto a sé è essenziale nel passaggio fra fasi così come nel movimento generale: come nella fisica di Democrito, c'è un *clinamen*, una tensione fondamentale, che mantiene aperto il movimento di individuazione che, lasciato a sé stesso, finirebbe presto col chiudersi in una forma infine statica, destinata al decadimento⁵. Un medesimo movimento di sospensione e individuazione lega gli atomi ai neuroni, l'umano e il non umano, l'evoluzione e la cosmologia; si tratta una forza priva di intenzionalità ma che dispone di una direzione; che non ha scopo (se con scopo s'intende alcunché di prefissato e inderogabile) ma ha indirizzo; che non ha saggezza ma è in grado di aprire piste. E che in ogni momento presenta tensioni, disparazione, sovrasaturazione, instabilità.

3. La costruzione di un umano

Restiamo ancora un po' con Simondon. Se la sospensione dell'individuazione fisica produce quella organica, e la sospensione di questa produce l'individuazione psichica, l'ultima fase, quella dell'individuazione collettiva equivale a uno psichico «rallentato e infinitamente dilatato nel suo processo».

La dimensione collettiva emerge quando l'individuazione psichico-affettiva si pone come problema a se stessa, quando le tensioni che vi si presentano non possono trovare risposta nell'ambito di quell'individuazione e devono invece essere risolte in una relazione di ordine superiore. L'individuazione collettiva non arrangia degli individui psichici già dati e compiuti in uno schema di rapporti estrinseci, ma ne prosegue la

⁵ È possibile che questo sfasamento sia il tempo, con la sua freccia univocamente direzionata – ma non ho forze bastanti a sviluppare questa traccia.

soggettivazione a livello sovraindividuale. Il collettivo non è quindi una collezione di monadi, ma un livello ulteriore di individuazione: la trasduzione che vi si compie è produttiva di nuova soggettività. Attraverso il collettivo è possibile riplasmare lo psichico, fargli prendere nuove piste, esplorare nuove configurazioni. Anticipando quel che si dirà più avanti, l'individuazione collettiva di Simondon equivale a ciò che, in termini più ovvi, viene detto "cultura" e "politica"; ma lo spostamento concettuale implicato nella visione simondoniana è tale da richiedere, com'è giusto, un diverso vocabolario.

Nella prospettiva ontologica (ma anche giuridica e politica) tipica dell'occidente moderno l'individuo è soggetto compiuto, autosufficiente e bastevole a se stesso; in questo quadro, il collettivo e la dimensione politica non possono essere altro che l'associazione di enti già dati e disgiunti, che si mettono fra loro in rapporto estrinseco (non a caso, compito primario della legge è quello di regolare i rapporti fra individui siffatti; e non a caso i problemi esplodono, irresolubili, quando gli individui a cui la legge si applica non dispongono di tutte le caratteristiche sopra elencate). Del tutto differente, anche se non contraddittoria, la posizione del soggetto che s'individua nella dimensione collettiva:

Si potrebbe dire che l'individuazione biologica non esaurisce le tensioni mediante cui si è costituita: queste tensioni passano nell'individuo; nell'individuo passa qualcosa di quel preindividuale, che è insieme ambiente e individuo: a partire da ciò, da questo irrisolto, da questa carica di realtà ancora non individuata, l'uomo cerca il suo simile per creare un gruppo in cui troverà la presenza grazie a una seconda individuazione. Nell'uomo, e forse anche nell'animale, l'individuazione biologica non risolve interamente le tensioni: lascia sussistere la problematica in stato di latenza. Non ci si esprime rettamente quando si dice che è la vita a produrre lo spirito; la vita, infatti, è una prima individuazione; ma questa prima individuazione non è stata in grado di esaurire e assorbire tutte le forze; essa non ha risolto tutto; abbiamo un movimento per andare sempre più lontano, dice Malebranche; in effetti, abbiamo tensione e potenziali per diventare altri, per una nuova individuazione che non distrugge la prima.

Questa forza non è vitale: è pre-vitale. La vita è una specificazione, una prima soluzione, completa in se stessa, ma tale da lasciare un residuo fuori del suo sistema. Non è come essere vivente che l'uomo porta con sé quanto gli serve a individuarsi spiritualmente, ma come essere che ha in sé un che di preindividuale e di previtale. Si può chiamare transindividuale questa realtà. Essa non è di origine sociale, né di origine individuale; è depositata nell'individuo, portata da esso, ma non gli appartiene e non fa parte del suo sistema di essere individuale. È sbagliato parlare delle tendenze dell'individuo al gruppo; infatti, a parlare rigorosamente, tali tendenze non sono tendenze dell'individuo in quanto individuo, consistendo piuttosto nella non-risoluzione dei potenziali che hanno preceduto la genesi dell'individuo. L'essere che precede l'individuo non è stato individuato senza resto; non è stato totalmente risolto in individuo e ambiente; l'individuo ha serbato in sé

qualcosa di preindividuale, sicché l'insieme di tutti gli individui ha una sorta di fondo non strutturato a partire dal quale può prodursi una nuova individuazione.

Lo psicosociale è transindividuale: l'essere individuato reca con sé questa realtà, questa carica di essere per future individuazioni. Non bisogna chiamarla slancio vitale, perché non è in diretta continuità con l'individuazione vitale, benché prolunghi quella prima individuazione che è la vita. Portatore di realtà preindividuale, l'uomo trova nel prossimo suo un'altra carica di questa realtà; l'insorgenza di strutture e funzioni, che può prodursi in quel momento, non è interindividuale, giacché produce una nuova individuazione che si sovrappone alla vecchia e l'oltrepassa, collegando molti individui in un gruppo allo stato nascente. Si potrebbe quindi dire che la spiritualità si afferma ai bordi, non al centro, dell'individuo: essa non istituisce una comunicazione tra le coscienze, ma una sinergia e una comune strutturazione degli esseri. L'individuo non è soltanto individuo ma anche *riserva di essere* non ancora polarizzata, disponibile, in attesa. Il transindividuale esiste con l'individuo, ma non è individuo individuato. Esiste con l'individuo secondo una relazione più originaria dell'appartenenza, dell'inerenza o della relazione di esteriorità; per questo esso è un possibile contatto al di là dei limiti dell'individuo; parlare di anima significa individualizzare e particolarizzare eccessivamente il transindividuale. Le due impressioni opposte che caratterizzano la spiritualità – superamento dei limiti dell'individuo ed esteriorità – hanno un senso e trovano il fondamento della loro unità divergente nella realtà preindividuale. La divergenza tra carattere trascendente e carattere immanente della spiritualità non è una divergenza nello stesso transindividuale, ma soltanto per l'individuo individuato⁶.

La fase dell'individuazione collettiva è specifica, anche se non esclusiva, degli esseri umani. Solo nella nostra specie si è compiuta la transizione definitiva fra lo psichismo avanzato delle grandi antropomorfe, e più in generale dei mammiferi superiori, e la determinazione collettiva dell'essere individuale a cui solitamente si dà il nome di «cultura». Detto altrimenti, per essere umani non basta, agli individui della specie *Homo sapiens*, di nascere con una specifica configurazione biologica: essi devono anche essere umanizzati, nascere una seconda volta come individui collettivi. È un passaggio cruciale. Secondo alcuni la configurazione della specie, la biologia umana, sostanzialmente universale per forme e contenuti, è necessaria e sufficiente alla produzione di un umano adulto dotato di uso del linguaggio, razionalità, strutturazione emotiva ecc. La cultura, in questo scenario, non farebbe altro che colorare diversamente un medesimo quadro, e le medesime forme che s'incontrano in un posto dovranno necessariamente ritrovarsi anche da ogni altra parte⁷. In quest'ipotesi è possibile immaginare una sorta di *adulto assoluto*, esito del miglior processo di crescita

⁶ Simondon 1989, pp. 155-156.

⁷ Vedi ad esempio tutta la discussione in ambito psicologico sulla presunta universalità del complesso di Edipo.

immaginabile: quello che produce il minor numero di inflessioni culturali e che lascia emergere al massimo grado le caratteristiche naturali degli esseri umani.

Ma contro ogni idea contenutistica di natura umana (da quella sostanzialmente pessimista di Hobbes a quella solare e progressista di Chomsky), l'ipotesi che qui si sostiene, invece, è che essere umani, far parte dell'umanità, non significa solo essere membro della specie *Homo sapiens*. Fatte salve alcune caratteristiche fin troppo banali relative alla forma e al funzionamento generico degli umani, forse il più importante universale biologico della specie è una *naturale insufficienza* del corredo bio-genetico a produrre un umano adulto. In termini simondoniani: la biologia umana ha di specifico la sua capacità di trattenersi più a lungo nei pressi del preindividuale – ciò di cui testimoniano, fra l'altro, la prematurità ontogenetica dei bambini alla nascita, l'assenza di istinti e la rilevanza strutturale della neotenia. Essa lascia in sospeso il processo che apre senza chiuderlo: proprio questa insufficienza, infine, è per alcuni maledizione, per altri "solo" crisi: resta comunque inteso che una simile sospensione rappresenta in primo luogo un rischio.

Non c'è dunque continuità fra l'appartenenza biologica alla specie e ciò che consideriamo come generalmente umano: per arrivare a essere umani bisogna attraversare un lungo processo di umanizzazione. Nella sospensione biologica che ci caratterizza, è la dimensione collettiva a innestare in noi delle facoltà (facoltà di linguaggio, di astrazione, di calcolo, di progettazione, di affetto ecc.) attraverso un lungo lavoro che non può non esserci, pena la non sopravvivenza del piccolo o quantomeno il suo sviluppo dimidiato⁸. In termini di antropologia filosofica, il neonato umano arriva sulla terra in una situazione di totale inettitudine e quindi in condizioni ontologiche di pericolo estremo: se non viene immediatamente accolto da una comunità, non solo non sviluppa le facoltà proprie dell'umanità ma, più radicalmente, non sopravvive⁹.

La necessità d'innestare l'antropopoiesi sopra una biologia insufficiente è uno dei pochissimi dati davvero universali ricavabili dall'antropologia. I diversi modi dell'umanità non sono accomunati da nessun particolare contenuto culturale, da nessuna natura umana specifica che ne predetermini le forme, da nessuna costante culturale; da niente che non sia la necessità di diventare umani lungo forme storiche specifiche. Questo significa che l'"uomo di natura", l'"uomo in generale", il mero esito del

⁸ Notiamo, di passaggio, che questa caratteristica non è esclusiva della specie *Homo sapiens*, che la condivide con le specie facenti parte dei cosiddetti "mammiferi superiori" (primati, elefanti, mammiferi marini ecc.): tutte queste forme viventi hanno bisogno di accudire i piccoli per un periodo più o meno prolungato, di farne degli adulti tramite un processo di acculturazione. Ciò che è eccezionale nella nostra specie è la durata delle cure parentali, la loro intensità, il grado della loro necessità per lo sviluppo del piccolo che s'innestano, come si è detto, su una situazione di forti prematurità e neotenia.

⁹ Impressionanti, a questo proposito, i dati sulla mortalità dei neonati istituzionalizzati e sulla sindrome del nanismo da privazione affettiva (Gardner 1972).

programma biologico, *non esiste*; che per produrre un adulto è strettamente necessario che un piccolo di *Homo sapiens* venga accolto e plasmato da una cultura, che l'aperto che lo caratterizza trovi confini, forma, contenimento. In questa ipotesi, le diverse culture non sono rivestimenti estrinseci di una medesima natura, ma modi differenti di plasmare un vivente altamente potenziale, declinazioni diverse di una medesima *apertura* esistenziale.

Seguendo la lezione di De Martino, il lavoro primario di ciascuna cultura è appunto quello di garantire la presenza degli individui che ne fanno parte mettendo in forma le potenzialità che il nostro programma biologico lascia aperte. Ciò è fatto costruendo dei ripari che permettono ai soggetti di non sperimentare più come angosciose o paralizzanti situazioni che potrebbero altrimenti essere mortali. Si tratta quindi di qualcosa di ben diverso da una coloritura aggiunta sopra una natura materiale vera e imm modificabile: nel processo che ogni cultura mette in atto per umanizzare i propri membri ne va non solo delle idee e delle credenze, ma degli stessi parametri biologici. Non solo le teste vengono plasmate, la cultura entra nei corpi: modifica le reazioni fisiologiche; struttura i sentimenti; abitua a un regime particolare rendendo impervi tutti gli altri regimi possibili; piega a determinati lavori e a determinati sforzi; determina le vie e i modi del dolore e del piacere; attiva alcune piste lasciandone silenti altre. I contenuti specifici contano qui molto meno del processo messo in atto il cui scopo finale è, in ogni caso, quello di rendere la presenza umana nel mondo quanto più sicura possibile – dove "sicurezza" ha da intendersi non solo, e non tanto, come mero contenimento, ma soprattutto come capacità di stare, senza esserne distrutti, entro un mondo che permane eccedente e rischioso; senza confondervisi; senza secederne.

4. Il crinale

Proprio per via della potenzialità e dell'apertura che caratterizzano la specie, il processo che fa divenire umani presenta un lato in ombra. L'antropopoiesi è per sua natura ambivalente: da un lato rende possibile l'umanizzazione garantendo la presenza soggettiva necessaria; dall'altro lega gli individui a forme e modi che facilmente possono diventare prigioni e sbarrare altri possibili. Il contenimento della potenza è al contempo salvifico e potenzialmente mortale.

Potenza e forma intrecciano un complicato passo di danza, ed è possibile che la dialettica fra necessità di una forma e autonomizzazione delle forme sia più ontologica che antropologica; così Abensour commentando Simmel:

Nella prospettiva di una filosofia della vita, Simmel mette in rilievo, infatti, un'aporia insormontabile. La vita¹⁰ può manifestarsi solo grazie a ciò che, appena

¹⁰ S'intenda qui con "vita" la dinamica del vivente, la vita in processo; non già il mero fatto dell'esistenza della vita organica.

divenuto manifestazione, si rivela essere il suo contrario, una forza ostile alla vita. "La vita è ineluttabilmente destinata a entrare nella realtà solo nella specie del suo avversario, vale a dire in una forma". Contraddizione insolubile, perché, da un lato, la vita non può diventare fenomeno, trovare la sua propria esistenza se non avendo una forma; perché, d'altra parte, il movimento di una forma, fin dalla sua apparizione, consiste nel condurre una propria vita, nel distaccarsi dalla forza vitale che l'ha creata, per dispiegare la sua logica immanente e autonomizzarsi, fino al punto di andare ben oltre il distacco e di ritorcersi contro la vita. Questo conflitto nasce dal contrasto tra le qualità della vita – dinamismo, flusso, continuo del vissuto, impulso, spontaneità che deborda – e i caratteri della forma che, in quanto cristallizzazione, agisce come una forza conservatrice, cercando di mantenere la coesione del tutto. Condizione di possibilità dell'accesso all'esistenza, la forma appartenente allo spirito oggettivo si trasforma in un "arnese" che imprigiona, un "boa constrictor" – direbbe Marx – che rinchiude e soffoca.¹¹

In questa descrizione residuano ancora tracce di nostalgia, ed è ben possibile che la relazione fra vita e forma non sia quella dell'opposizione guerresca ma quella della complementarità: «ogni forma è una tensione fra l'elemento di permanenza e l'elemento di emergenza¹²». Vero è, tuttavia, che la forma necessaria all'esistenza della vita stessa (o anche, più in generale: necessaria al divenire dell'essere) manifesta una continua tendenza a diventare prigioniera.

Il problema fondamentale *per noi*, quello con cui continuiamo a scontrarci in questa interminata preistoria, è che nell'ambito dell'antropopoiesi ogni messa in forma particolare agisce attraverso un *potere* che può facilmente trasformarsi in *dominio*. La distinzione è stata abbozzata da Foucault nelle ultime interviste rilasciate: il potere, inteso come la capacità di intercettare e modificare un comportamento, è ubiquo, presente in tutte le relazioni in cui, per qualsiasi ragione, ci sia uno slivellamento fra i soggetti; ma, anche, è proprio la presenza di questo differenziale che *fa divenire* il soggetto, modificandolo e potenziandolo; nella relazione di potere lo slivellamento non è mai irrigidito e i soggetti mantengono continuamente un certo grado di libertà. Nelle relazioni di dominio, al contrario, lo slivellamento cristallizza, si fa rigido e immodificabile: uno dei soggetti è sempre in posizione forte, l'altro sempre in posizione debole; non c'è sviluppo, ogni divenire è bloccato tanto per i "dominanti" quanto per i "dominati": in un contesto che rende impossibile l'esperienza, il vantaggio di posizione può essere comodo, ma certo non è di per sé soggettivante.

La tendenza del potere a cristallizzare in dominio è la forma specifica, a livello di individuazione collettiva, della più generale tendenza delle forme a farsi rigide, ad appiattirsi sull'«elemento di permanenza». Vi è dominio quando il soggetto diventa incapace di sospendere ciò che agisce e/o che lo fa agire: che sia la sigaretta, la

¹¹ Abensour 2004, pp. 159-160.

¹² Paci 1954, p. 52.

produttività sul lavoro, lavarsi la faccia al mattino, l'idea di salvezza, l'obbedienza al superiore o l'ossessione amorosa. Eppure, in tutte queste forme c'è stato, probabilmente, qualcosa di soggettivante; in altri momenti la relazione con quegli stessi atti o oggetti (materiali o immateriali) sono stati passaggi di crescita. Ma appunto, il contenitore che plasma può diventare gabbia che opprime, l'attaccamento che ha liberato schiavitù senza termine; ogni forma, ogni dispositivo può essere tanto strutturante e favorevole alla soggettivazione quanto costringente e ostile al divenire del soggetto; e soprattutto, può agire in modo diversissimo su soggetti diversi, così come sullo medesimo soggetto in tempi differenti.

Non si tratta quindi di categorie disgiunte di contenuti o dispositivi (contenuti "buoni" vs. contenuti "cattivi", dispositivi del potere vs. dispositivi del dominio): continuamente la potenza necessita di una messa in forma, continuamente la soggettivazione prosegue *nelle* forme e trattenendo la chiusura delle forme; e continuamente questo processo viene tradito con la fossilizzazione, la chiusura, la frammentazione; con tutto ciò che, infine, è dominio. Bisogna allora imparare a leggere questi movimenti in senso genetico, risalendo all'indietro, alla loro intenzione iniziale: un attimo prima che questa si faccia gabbia, che la forma prenda il sopravvento sulla potenza.

Paolo Virno ha dato del fenomeno del déjà-vu un'interpretazione curiosa, che vale la pena riprendere qui a nostro uso: non si tratterebbe di un'occasionale curiosità da bestiario, ma di un sintomo diagnostico del particolare funzionamento del ricordo e dell'articolazione fra atto e potenza. Ogni atto, nella sua teoria, è erede di due passati: quello cronologico, dato dalla sequenza degli atti che lo precedono e lo rendono possibile; e quello temporalizzante della potenza, che giace fuori dal calendario e che accompagna ogni azione alla stregua di un passato non cronologico. La nostalgia può essere riletta lungo queste linee: così come il déjà-vu, il suo contenuto è un abbaglio – ma in quanto sentimento "oceanico" agisce come un vero e proprio rivelatore ontologico.

Riprendiamo. La nostalgia rimanda a un *prima* in cui non c'era divisione, a un tempo della pienezza che ha preceduto quello attuale della frammentazione. Tuttavia, come abbiamo visto, né il prima ontologico della storia individuale né quello filogenetico della storia della specie autorizzano a pensare che tale pienezza abbia mai avuto una data cronologica (biografica o preistorica che questa sia). A quale "prima" punta, allora, la nostalgia? Dove sta l'indiviso a cui anela, e che nella storia non si trova da nessuna parte? Una soluzione fin troppo scontata consiste nel ritenere che la nostalgia sia uno dei tanti sentimenti lacrimevoli da anime belle, senza referente, senza oggetto, puramente utopico. Ma i segni che lascia nelle pagine di alcuni fra i più ragguardevoli pensatori – abituati a rintracciare e stanare, in sé e nel mondo, ogni traccia di impostura – meritano di essere presi sul serio. L'errore della nostalgia è

prospettico: consiste nell'attribuire una data a qualcosa che data non ha; ma l'inezia a cui punta è tutt'altro che un chimera.

Così come, secondo Virno, il déjà-vu confonde il ricordare come potenza con un ricordo temporale specifico, così la nostalgia confonde la felicità della potenza che si fa atto con un passato cronologico specifico. Il suo luogo proprio si trova nell'attimo in cui il possibile si apre, in cui la dinamica del divenire procede verso il nuovo, quando il soggetto naviga pieno nella relazione al mondo di cui è parte; quando il soggetto è *indiviso*, a patto di non intendere con ciò una fusionalità regressiva ma la pienezza di una presenza sicura abbastanza da trovare nelle forme ciò che permette il manifestarsi della potenza anziché ciò che reprime la vita; immediatamente prima che il potere diventi dominio.

Nell'apertura di un mondo sempre eccedente naviga intero solo un soggetto altrettanto potenziale, altrettanto vicino al preindividuale senza per questo smettere di essere individuo. La nostalgia è desiderio retrospettivo di ciò da cui origina ogni soggettivazione: del movimento che, sospendendo ciò che è, guarda a ciò che può essere. Essa rimanda a un istante prima che l'erba calpestata diventi autostrada, al possibile, all'improbabile. Ovvero al posto dove siamo continuamente ma sempre per un momento troppo fugace; all'origine di ogni soggettivazione, prima che un trauma qualsiasi venga a interrompere questa continuità.

Detto altrimenti: le porte del paradiso non sono chiuse una volta per sempre alle nostre spalle, non sbarrano dietro di noi il luogo perduto di ogni bene. Piuttosto, continuamente si serrano dietro e accanto a noi: *non finiscono di chiudersi*. Il luogo originario dell'inezia non sta in un prima cronologico, non ha una data (per quanto trascendentale e relativa alla specie): sta nell'attimo che precede ogni tradimento, e i tradimenti sono continui. Continua, anche, la nostalgia di chi (si) tradisce.

In questa ipotesi non c'è ritorno possibile: nessun paese "prima della caduta", nessuna integrità a cui tornare. Questo fatto può assumere toni spaventosi e ha qualche implicazione di rilievo anche per ciò che chiamiamo "rivoluzione". Restano ben fermi, invece, la necessità e il senso del movimento.

La vera genesi non è all'inizio ma alla fine, ed essa inizia a cominciare solo quando la società e l'esistenza diventano radicali, cioè mettono radici. Ma la radice della storia è l'uomo che lavora, crea, trasforma e supera la realtà data. Se l'uomo si è capito e ha fondato quel che è suo senza alienazione ed estraniamento in reale democrazia, nasce allora nel mondo qualcosa che nell'infanzia riluce a tutti e dove ancora non è stato nessuno: la patria.¹³

Ciò che nell'infanzia riluce, e che tutti gli autori menzionati non cessano di cercare, non sono le braccia materne (che sono semmai il posto in cui correre quando ci

¹³ Bloch 1959, pp. 1587-88.

si fa male), ma le infinite possibilità di felicità che *a partire da lì* si danno; che continuamente vengono tradite; e continuamente si torna a cercare.

Nota

Questo intero paragrafo va metaforicamente in parentesi: l'argomentazione che precede, scaturita da un'inflessione del pensiero critico occidentale, può considerarsi, per quanto brachilogica, conclusa; permangono nondimeno due inquietudini teoriche che esigono di essere almeno rese pubbliche – mossa che, tuttavia, non sarà sufficiente a salvarmi l'anima.

La prima riguarda il rapporto fra le istanze del pensiero critico e quelle del "resto del mondo" – tema finora poco affrontato e che tuttavia è imprescindibile ogni volta che, in un modo o in un altro, si faccia riferimento a una presunta universalità della specie a ciò che dovrebbe conseguire. E se la nostalgia, e ciò che essa indica, fosse un problema del solo Occidente? (Per intenderci: "Occidente" designa, qui, l'asse culturale ebraico-greco-romano-cristiano-capitalista; si tratta di un vero e proprio *mare magnum* in cui tuttavia agiscono costanti, comunanze e tendenze di lungo periodo¹⁴.) Ammettendo, con Simondon e con tutta l'antropologia, che vi siano modi diversi di essere costruiti come umani, può darsi che l'anelito all'indiviso sia qualcosa che deriva, nel nostro asse culturale, dall'incrocio fra il libro della Genesi e l'opposizione, per noi assolutamente fondante, fra natura e cultura¹⁵. In prima istanza – ed è un'istanza pigra – si potrebbe chiedere agli esperti, a coloro che il "resto del mondo" lo hanno frequentato abbastanza da riuscire a rimettere in discussione in proprio: le risposte, tuttavia, sono discordi. Con tutta la cautela del caso, mi pare di scorgere declinazioni differenti della medesima tensione qui descritta fra potenza e forma anche in molte culture "scritte": ma potrebbe essere, come capita spesso, una proiezione. Non resta allora che chiedere ai diretti interessati, ma per far questo occorrerebbe uscire, una volta per tutte, dall'ottica missionaria (poco importa se religiosa, antropologica o, più recentemente, cooperativa) e mettersi in grado di poter fare davvero una domanda del genere, che revoca in dubbio ogni superiorità consustanziale alla forma-di-vita occidentale, con tutto ciò che ne consegue.

La seconda inquietudine riguarda il salto qualitativo che i meccanismi di dominio sembrano di recente aver compiuto in Occidente – e di conseguenza, per via egemonica, ovunque sul pianeta. Fuori dalla disciplina sovrana dell'epoca moderna, fuori dalla

¹⁴ Proprio perché fondanti, queste costanti sono anche poco visibili; la filosofia interculturale è un tentativo di portarle a evidenza (Pasqualotto 2003), e una buona palestra è l'opera del sinologo François Jullien (v. ad esempio Jullien 1989).

¹⁵ V. l'importantissimo, anche e proprio nella sua discutibilità, lavoro di Philippe Descola sulle diverse "ontologie" (fra cui, appunto, quella che oppone natura e cultura) costruibili in base al rapporto fra interno ed esterno (Descola 2005).

normalizzazione, fuori perfino dall'ombra del Padre (ovvero: fuori dall'irrigidimento della forma), il dominio viene ora paradossalmente giocato sulla possibilità individuale, sull'immediatezza della soddisfazione, sulla facilità del cambiamento, sulla seduzione. Produttori di plusvalore pur sempre restiamo – non più *obtorto collo*, però, e semmai come zelanti caporali di noi stessi e del nostro «capitale umano». Altrove questa tendenza è stata denominata *antropomorfo del capitale*: «il capitale che si fa uomo, fa di ogni uomo il capitale, di ogni vita l'impresa del valore, di ogni persona un'azienda in debito permanente del suo senso, creditrice permanente del non senso generalizzato¹⁶». È quanto si vede in tutte le dinamiche di autovalorizzazione che fondano non solo lo spettacolo e le industrie connesse, ma l'economia intera del terzo settore, l'ideologia dell'autopoiesi, la strutturazione emozionale dei soggetti. Questa linea di riflessione non è stata sviluppata abbastanza o comunque non ha ancora trovato traduzione politica reale: già colludiamo col nuovo dominio mentre ancora ci attardiamo a ricercare i modi di quello vecchio. Attenzione allora, una volta di più, a non fare categorie facili: la forma non equivale all'immobilità e alla collusione, così come la potenza emergente non equivale al movimento e alla liberazione. Entrambe – forma e potenza – possono essere declinate in modi del dominio: per irrigidimento e coercizione la prima, per diversione immediatistica la seconda. L'esito di questi nuovi modi si vedono nelle nuove forme di sofferenza mentale, il cui senso richiama prepotentemente alla mente le ultime riflessioni di De Martino:

Gli stati psicopatologici come movimento di dissoluzione delle funzioni esistenti e come liberazione dalle istanze soggiacenti (...), la concezione di una forza o di un sistema di forze organizzantesi nel tempo che, flettendosi, comportano le varie forme di regressioni mentali, (...), ecc. non hanno che un apparente significato interpretativo se non si parte dall'ethos del trascendimento, da una analisi della valorizzazione intersoggettiva come costitutiva dell'umanità, e da un apprezzamento storico-culturale dei dominanti livelli di valorizzazione e dei corrispondenti rischi di regressione, di flessione, di caduta. Qui si manifesta l'istanza positiva rappresentata dal relativismo culturale e dall'etnopsichiatria proprio come raccomandazione di giudicare integrazione e disintegrazione nell'interno di una cultura, e non in base ad un modello astratto della «natura umana» ricavato dalla civiltà occidentale contemporanea e fatto valere dogmaticamente per tutte le possibili culture¹⁷.

Chiusa parentesi.

¹⁶ Cesarano e Collu, af. 47. Per il concetto di *antropomorfo del capitale* v. anche Cesarano 1975 e, a trovarla, la rivista «Invariance» edita da Jacques Camatte.

¹⁷ De Martino 1977, p. 16.

Bibliografia

- ABENSOUR Miguel, 2004. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*. Napoli, Cronopio 2008.
- BLOCH Ernst, 1959. *Il principio speranza*. Garzanti, Milano 1994 e 2005.
- DE MARTINO Ernesto, 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino.
- CESARANO Giorgio e COLLU Gianni, 1973. *Apocalisse e rivoluzione*. Dedalo, Bari 1973.
- DESCOLA Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris 2005.
- FREUD Sigmund, 1920. *Al di là del principio di piacere*. In: Id., 1977. *Opere. 1917-1923. L'Io e l'Es e altri scritti*. (Vol. 9 delle *Opere di Sigmund Freud* a cura di Cesare L. Musatti). Boringhieri, Torino 1977.
- GARDNER Lytt I., 1972. *Nanismo da deprivazione*. «Le Scienze» n. 50, pp. 72-79.
- JULLIEN François, 1989. *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*. Pratiche, Parma 1991.
- MELANDRI Enzo, 1968. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Quodlibet, Macerata 2004.
- PACI Enzo, 1954. *Tempo e relazione*. Taylor, Torino 1954.
- PASQUALOTTO Giangiorgio, 2003. *East & West*. Marsilio, Venezia.
- SIMONDON Gilbert, 1989. *L'individuazione psichica e collettiva*. DeriveApprodi, Roma 2001.
- SIMONDON Gilbert, 1964. *L'individue et sa genèse genèse psysico-biologique*. Éditions Jérôme Millon, Grenoble 1995.
- TIQQUN, 1999. *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- VIRNO Paolo, 1999. *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*. Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>

