Plasticità *e* metamorfosi. Alla ricerca di nuove mediazioni

Ubaldo Fadini

English title Plasticity *and* metamorphosis. Looking for new mediations

Abstract The contribution intends to underline the relevance of two key-concepts such as plasticity and metamorphosis. We talk much about the former in relation to the addition of always new neuronal connections or in relation precisely to synaptic plasticity. But what interests the author here is to identify a presence of this term, together with that of metamorphosis, in historical-conceptual modalities, capable of stimulating a recovery in light of the importance of their use within the theoretical constellation, not only of a philosophical nature, of 20th century thought. In this perspective, it is above all the anthropological line, in an innovative philosophical sense, that expresses their stimulating composition in view of a more satisfactory definition of constitutive partiality, precisely because it is plastic and metamorphic, of man as a "natural cultural" being.

Keyword plasticity, metamorphosis, fantasy, drive, corporeality

È ormai oggi un luogo comune – di molte piste di ricerca avanzata: dalla neuroscienza computazionale al complesso di temi dell'intelligenza artificiale, per esempio – quello definito dal concetto di plasticità, soprattutto nel momento in cui si rinvia a quella caratteristica evolutiva del nostro cervello che rileva la sua straordinaria capacità di realizzazione di un "adattamento" sempre rinnovato, differente, comunque modificato.[1]

[1] Scrive esemplificativamente M. Magrini: «Non soltanto il cervello cambia. Cambia continuamente. Basta guardare un documentario, leggere un libro, assistere a una conferenza o fare due chiacchiere al bar con gli amici: ogni nuova in-

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia, 24 n.s., 2019, pp. 17-33 – ISSN 1120-9364

Ciò che mi propongo in questo contributo è appunto la sottolineatura di alcuni momenti-chiave di sviluppo della storia di tale concetto che mi sembrano ancora oggi importanti per una sua effettiva messa a valore, per un suo utilizzo ancora più fertile, se possibile. In quest'ottica, riprendo alcune pagine di Arnold Gehlen, sicuramente esemplificative di un interesse al tema che si è concretizzato con ampio anticipo e in maniera indubbiamente assai stimolante. Nel suo capolavoro, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), lo studioso tedesco prende nettamente posizione nei confronti delle costellazioni teoriche che è possibile indicare mediante l'etichetta delle "scienze dello spirito" e, insieme, rispetto alle tante declinazioni di un naturalismo riduttivo portato automaticamente a sviluppare una concezione deterministica e fisicalistica del complesso delle attività motorie, percettive, "istintuali", quindi di tutto ciò che può essere riassunto come proprio di funzioni fisiologiche "inferiori". È in apertura dell'ultimo capitolo del libro (intitolato "Esposizione di alcuni problemi dello spirito") che si mette in evidenza come sia ormai indispensabile una ridefinizione del termine "biologico" in relazione a difficoltà di comprensione del carattere fondamentalmente "unitario" dell'essere umano. Per Gehlen, è dunque essenziale elaborare in senso filosofico "e" antropologico delle categorie generali – come quella di "azione" (*Handlung*) – capaci di inquadrare effettivamente un essere vivente che prende posizione verso sé stesso anche rivolgendosi, sia pure parzialmente, contro di sé, in vista cioè del perseguimento dell'obbiettivo di una conservazione in vita sperabilmente sempre più soddisfacente e che però richiede appunto una incessante resa dei conti con la sua singolare, per non dire bizzarra, costituzione fisica: al termine "biologico" va dato un senso più esteso rispetto a quello comunemente usato e veicolato, se si vuole affrontare la questione della sopravvivenza dell'uomo. Si legge dunque:

formazione, ogni nuova esperienza, ogni deduzione fa sì che, nel microcosmo nanoscopico dei neuroni, qualcosa si muova. Questa straordinaria caratteristica evolutiva si chiama plasticità. Sta alla base dei sistemi integrati di memoria e apprendimento. Ce l'hanno anche gli altri animali, ma nei mammiferi, e a maggior ragione nell'*Homo sapiens*, è amplificata dalla grande corteccia cerebrale e dalla presenza di una cultura e di un linguaggio» (*Cervello. Guida semplificata alla macchina più complessa del mondo*, postfazione di T. Poggio, Giunti, Firenze 2017, p. 73).

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

> La questione di come continui a esistere l'uomo, essere tanto manchevole sotto il profilo delle dotazioni fisiche e tanto chiaramente estraneo al modo tipico degli animali di padroneggiare l'esistenza, è per un verso, in linea assoluta, una questione biologica, per un altro verso, concernendo necessariamente l'uomo che agisce, inevitabilmente conduce ad ambiti, come il linguaggio, la conoscenza, l'immaginazione, che erano riservati sinora all'indagine delle scienze dello spirito. Ora, questi ambiti (…) non si sottraggono affatto al punto di vista biologico, e l'osservare, come tendenziosamente è stato fatto, che così "li si riduce alla dimensione biologica" trae unicamente partito da un fraintendimento palese. Si può invece addurre, e perentoriamente, la prova inversa; si può cioè provare in quale alto grado fattori considerati sinora meramente fisici, per esempio l'interferenza reciproca della vista e del tatto, l'ampio spettro di variazioni motorie, la riduzione degli istinti, l'incompiutezza anzi dell'essere umano quando viene al mondo (il parto fisiologicamente prematuro di Portmann), non possano che apparire "impostati" nel senso di quelle prestazioni spirituali superiori.[2]

Passaggio notevole, questo di Gehlen, che al di là della sua collocazione "storica" sul piano della ricerca biologica introduce la giusta sostanza teorica a un percorso di indagine che in molte delle sue articolazioni può essere efficacemente sintetizzato nell'idea che l'uomo sia un "essere naturalmente artificiale", tecnico, culturale, cioè contraddistinto, come si potrebbe dire oggi, per il suo porsi immediatamente "naturalculturale".[3] È l'azione a mostrarsi come biologicamente indispensabile per la conservazione in vita ed è la comprensione della sua funzione che permette di afferrare la centralità del rapporto uomo-mondo, da rimodulare/trasformare incessantemente al fine di conseguire un effettivo soprav-

[2] A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. a cura di C. Mainoldi, con una introduzione di K.-S. Rehberg, Feltrinelli, Milano 1983, p. 428 (quest'opera di Gehlen è ora disponibile anche in un'altra edizione curata da V. Rasini: Mimesis, Milano-Udine 2010).

[3] Su tale idea dovrei rinviare a buona parte delle mie ricerche, a partire da U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, F. Angeli, Milano 1988: mi limito qui a ricordare i più recenti *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Ombre corte, Verona 2015 e *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Clinamen, Firenze 2018.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

vivere. L'agire, la sua produttività ineguagliabile, si dispiega a partire da una struttura biologica che necessita di ciò per mutare la realtà circostante in qualcosa di concretamente utile alla migliore articolazione possibile delle condotte di vita. È noto come in tale prospettiva il punto di partenza dell'indagine sia dato dal confronto dell'uomo con l'animale, che sfocia in prima approssimazione nell'individuazione della carenza istintuale del primo, che vale però insieme come premessa di una decisiva "apertura al mondo" (*Weltoffenheit*). Il carattere *weltoffen* dell'essere umano si delinea, attraverso la ripresa delle osservazioni di Max Scheler, nel confronto con la dotazione istintuale dell'animale, strettamente correlata a una *Umwelt* specifica, anche se altri studiosi potrebbero essere qui menzionati, come per esempio Theodor Litt (con il suo *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, 1948), che insistono sulla *Weltoffenheit* come indicativa di una ricchezza di possibilità d'azione, il che vuol dire infine attribuire la carenza stessa proprio al mondo animale. Per la messa in risalto del carattere "elementare" dell'azione è in ogni modo decisivo rivolgere lo sguardo in direzione del cosiddetto "eccesso pulsionale" (*Antriebsüberschuss*), concetto introdotto, oltre che da Scheler, da Alfred Seydel, nel suo importante *Bewusstsein als Verhängnis*; un motivo, quest'ultimo, dotato di grande originalità e considerato rappresentativo di ciò che costituisce la natura umana e che Gehlen riprende come espressione di quel "versante interno" di un non essere non specializzato, continuamente esposto alle sollecitazioni, alle spinte di una pulsionalità soltanto parzialmente traducibile nella forma dei compiti da svolgere per giungere a una qualche conservazione in vita. Tale "eccesso" non va semplicemente relegato nell'insieme degli atti di soddisfacimento di bisogni primari e anche in questo senso si rimarca la differenza tra l'uomo e l'animale:

> Gli istinti degli animali sono gli istinti dei loro organi, con i quali essi sono adattati al loro ambiente, e pertanto questi istinti seguono i grandi ritmi della natura: in determinati periodi, quando ne sussistono le condizioni, si destano l'istinto migratorio, l'istinto sessuale, quello della costruzione del nido o l'istinto di ritirarsi per il letargo invernale. Per l'uomo invece il *mantenere* lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è appunto una necessità vitale, e tale è perciò il costituirsi di pulsioni permanenti che non lo abbandonano, che il mattino successivo lo riconducono di nuovo alla sua attività, alla

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

> fatica di Sisifo di padroneggiare ogni giorno l'esistenza. L'energia pulsionale sembra sin dal principio foggiata sulle prestazioni imprevedibili e in certi casi straordinarie di fronte alle quali l'uomo è posto da circostanze oggettive ostili, e molto di rado essa verrà esaurendo realmente la sua incredibile portata.[4]

L'uomo è quindi un essere carente ed eccedente, insieme, non risolvibile nelle situazioni di appagamento e incessantemente – proprio per ciò – sempre "aperto al mondo". Le cause di tale eccedenza sono molteplici: per esempio, la non-specializzazione, la cronicità delle pulsioni (sciolte da periodicità determinate), il tempo di sviluppo assai dilatato, esteso. L'*Antriebsüberschuss* è in definitiva una specie di "a priori" che rimanda alla "necessità di strutturazione" della vita umana, di una esistenza sempre e comunque a rischio. L'uomo si impegna cioè in una pratica di messa in forma delle pulsioni, elabora la "sua" pulsionalità in un senso che gli consente di manifestare vera "affettività", resa possibile dal disporsi di fattori di inibizione in grado di applicarsi all'"eccesso" e di realizzare così nuovi bisogni. Una tale strutturazione dell'energia pulsionale è indispensabile per "un essere che agisce, prevede e vive in società". Scrive ancora Gehlen:

> Gli interessi coscienti, orientati dell'uomo sono imposti di contro ad altri interessi parimenti possibili e, forse per influsso esterno, si fissano grazie all'inibizione di quelli, essi stessi ancor sempre oggetto di rifiuto o di consentimento, e solo così sono prossimi all'azione e alla cosa; tutto questo non è però casuale, bensì obbedisce alla necessità di strutturare l'eccesso delle pulsioni, che in parte viene elaborato e impegnato in tale contesto.[5]

Si può anche dire che l'"eccesso" è in qualsiasi creazione attraverso la quale l'uomo è concretamente stato capace di padroneggiare le energie naturali, quindi in tutte le "strutture" e in particolare proprio in quelle che organizzano il suo carattere e stabilizzano quello che viene indicato come personalità in un "sistema di volontà orientata". L'"eccesso" è risorsa di qualsiasi pratica decisionale ed è dunque pure

[4] A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 84.
[5] Ivi, p. 86.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

fonte di "rischio", presentandosi come il correlato di un essere vivente che è pericolosamente esposto ed è così chiamato ad alimentare continuamente il suo conservarsi in vita in situazioni complicate. Non si può fare altro che rischiare di rischiare, in tale prospettiva, di manifestare il bisogno "crescente di decisioni", come scrive Niklas Luhmann in un altro contesto di ricerca (però non troppo distante da quello che è qui in questione),[6] il che vuole anche dire porre in gioco l'esistenza stessa. L'uomo è per forza di cose portato a un aumento considerevole dei rischi e in ciò consiste il suo passo evolutivo, al di là dei luoghi comuni tradizionali che suggeriscono un'altra modalità di lettura, certamente più rassicurante. Su questo nodo analitico, Gehlen è estremamente chiaro e ancora oggi assai stimolante:

> Il ridursi del rischio fisico, implicito nell'adattamento quanto più perfetto possibile all'ambiente e pertanto nella specializzazione, non è stata la via dell'evoluzione *verso* l'uomo. Non è neppure la via dell'evoluzione *dell'*uomo, cioè della sua cultura, la quale non sembra consistere nel conservare tenacemente sicurezze acquisite e collaudati equilibri, bensì, piuttosto, in quelle culminazioni di un'energia che il rischio stimola e addirittura alletta. Lo sbaraglio del porsi allo sbaraglio, il fare della situazione di rischio consapevolmente il rischio: questa la chance tentata e spesso riuscita; non v'è qui alcuna differenza tra i cacciatori di mammut, i polinesiani che mettono a partito il vento procelloso del mare aperto per far avanzare i loro gusci di noce, e i primi aviatori.[7]

È questo "fare della situazione di rischio consapevolmente il rischio", questo sapere di rischiare di dover decidere, ad accompagnare il "dato" bio-antropologico di una vulnerabilità di fondo dell'essere umano nel quale si esprime parzialmente la stessa "plasticità" naturale. L'uomo è quindi impegnato nei confronti di sé stesso, nel senso che per sopravvivere deve essere in grado di plasmare i suoi bisogni insieme alla elaborazione incessante di quel campo di sorprese illimitate che è per lui il mondo: vive, in definitiva, nel futuro e lo fa proprio attraverso l'azione, una attività di trasformazione in primo luogo della sua pulsio-

[6] Cfr. N. Luhmann, *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*, trad. e cura di A. Cevolini, Armando, Roma 2013.

[7] A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 87.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

nalità, che va appunto in-formata se non si vuole precipitare nel caos, nell'inumano. Non è allora la carenza o mancanza istintuale a legittimare quel bisogno di educazione e di disciplina (e di autodisciplina) che si soddisfa nel traguardo dell'essere positivamente improntati dalle istituzioni: quel ruolo è invece ben svolto dall'"eccesso pulsionale" *e* dall'azione, in quanto spie di una "eccezionale tensione interiore", di una "pressione cronica" che non smette di inquietare l'essere umano, sempre più avvertito dell'urgere di compiti interni ed esterni che vanno affrontati e risolti, in un qualche modo. Ciò che conta è quindi l'interna instabilità della vita pulsionale, la plasticità, che ha un valore/valore primario, non certo secondario, e su tale base che si può afferrare meglio il protagonismo assegnato al motivo dell'agire, che si qualifica pure "moralmente", per così dire. L'uomo non è specializzato, non possiede un ambiente di vita naturale circoscritto, non riesce così a soddisfare direttamente i suoi bisogni: il fatto che non abbia a disposizione "istinti" in grado di individuare, attraverso sensi sintonizzati sugli impulsi, i loro traguardi (predisposti da una "superiore saggezza della natura") pone allora «l'affrancamento che rende possibile l'attività ponderata e previdente, l'esonero dalla pressione del presente immediato, nel quale invece resta irretito l'animale» come dei veri e propri "compiti elementari":

> l'uomo li padroneggia in prestazioni difficili, in uno scontro e incontro faticoso e di anni con il mondo e con sé stesso. Si consideri l'insufficiente dotazione dell'uomo, e sarà facile avvedersi che egli deve riconoscere per essere attivo e deve essere attivo per poter vivere l'indomani. Questa semplice formula si complica alquanto all'inevitabile osservazione che già questo stesso riconoscere è assai condizionato: nel caos del profluvio di stimoli non c'è dapprima proprio nulla da riconoscere, e solo il gradualissimo padroneggiamento di tale caos per mezzo di movimenti di maneggio e sperimentali fa nascere i compendiosi simboli, con i quali può avviarsi ciò che può chiamarsi conoscenza. (…) L'uomo, che "già la fame futura rende affamato" (Hobbes, *De homine*, x, 3), 'non ha tempo': se non predispone il 'domani', questo domani non conterrà nulla di cui egli possa vivere. Perciò l'uomo conosce il tempo. Ricordando e prevedendo, gli tocca essere attivo in uno stato di tesa vigilanza.[8]

[8] Ivi, pp. 77-78.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

In breve: per l'uomo è essenziale riuscire a "procrastinare" la soddisfazione dei bisogni in quanto le attività preparatorie che concorrono al riconoscimento di ciò che va impiegato a tal fine hanno delle leggi "precipue e coordinate ai fatti", il che vuol dire non consegnare immediatamente l'esperienza e la sua elaborazione alle oscillazioni di un comportamento soltanto "affettivo o appetitivo". Dall'esito "obiettivo" del fare esperienza dipende quindi lo stesso soddisfacimento dei bisogni. È la natura a provvedere a tutto ciò, richiamando l'essere umano al compito comunque oneroso di elaborare lo stesso complesso pulsionale, reso possibile dal tradursi di parte delle pulsioni in fattore di inibizione delle altre. La possibilità concreta dell'inibizione è da porsi in relazione con le condizioni dell'agire, che va sganciato dai bisogni al fine di una sua conduzione maggiormente "logico-oggettiva". È questo procrastinare a creare

> uno spazio vuoto, uno *iato* tra i bisogni e gli impedimenti, e in questo vuoto non c'è soltanto l'azione, c'è anche ogni pensare pertinente, conforme ai fatti, il quale, se ha da essere corretto e fruttuoso, non può venir perturbato dalla pulsione, così come non può esserlo l'azione. Tale *iato*, che qui descriviamo come una compiuta realtà vissuta, è del pari un oggettivo fatto fisiologico della sfera organica e animale, data la diversità e la relativa indipendenza di questa.[9]

Lo *iato*, indicativo della separazione delle azioni dalle pulsioni, rappresenta così la condizione di possibilità dell'esistenza umana, del suo eventuale sopravvivere. L'agire *e* la coscienza dell'uomo si svincolano dalla marcatura del contingente e dell'immediato: si dirigono cioè verso il futuro sulla base della stessa oggettivazione dei bisogni, resi stabili al fine di "concrescere" con l'agire e di favorire così le attività di maneggio. L'autore di *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* coglie nei bisogni e negli interessi effettivi di stabilizzazione e di adeguamento all'azione, in virtù proprio del portato di consapevolezza del significato della loro stessa "contestualità". È tale consapevolezza, faticosamente acquisita, a spiegare due caratteristiche centrali della vita pulsionale: la "inibilità" e la "differibilità". Le azioni "istintive"

[9] Ivi, p. 379.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

possono essere padroneggiate al meglio, dunque inibite, nel momento in cui si palesano come decisivi per la vita proprio degli interessi stabili, ben determinati/fissati: si può anche dire che le pulsioni possono sempre essere "aggiornate" e la "differibilità" dei bisogni consente loro di modificarsi a seconda del variare delle condizioni esterne, di contorno. C'è qualcosa di cosciente nel bisogno, qualcosa che lo accompagna necessariamente, anzi: che lo costituisce. Ancora si legge:

> In un essere che agisce, la vita pulsionale deve avere dunque una struttura particolarissima: in primo luogo deve essere *orientabile*, cioè contenere non solo i bisogni necessari alla vita ben determinati, bensì anche le condizioni, spesso assai precise, del loro appagamento; e poiché queste condizioni mutano, è necessario che la vita pulsionale varii con esse. Rappresentazioni di contenuti, fantasmi di appagamento e delle loro leggi oggettive debbono garantire questo orientamento. La dislocabilità riveste pertanto importanza decisiva, e deve estendersi sino al punto che anche alle azioni più condizionate e circostanziate – come per esempio il prepararsi a fabbricare strumenti – possa inerire un interesse pulsionale, altrimenti esse sarebbero omesse o eseguite in modo incerto e impreciso. La chiave della comprensione della struttura pulsionale umana è pertanto l'*azione*.[10]

Questa è una sorta di prassificazione dell'apriori (una biologizzazione del kantismo… si potrebbe dire), che vale però anche e soprattutto come pratica di mediazione della stessa plasticità naturale. Detto in termini meno apparentemente paradossali: l'uomo può "tenere presso di sé" le pulsioni, può trasformare le sue condotte, la cui "oggettività" rimanda alla inibizione di bisogni, alla loro procrastinabilità. Tale capacità d'inibire è qualcosa d'"interiore", si presenta come una struttura fondamentale della vita pulsionale, senza dimenticare che è proprio dello *iato* porsi come base vitale di ciò che s'intende con il "fenomeno psiche". L'inibilità della vita pulsionale significa che è possibile corredarla d'immagini e la sua procrastinabilità raffigura quella che può essere considerata come una plasticità di fondo. In quest'ottica, bisogni e azioni si richiamano a vicenda e su tale base è anche possibile com-

[10] Ivi, p. 80.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

prendere più caratteristiche della vita pulsionale, così teleologicamente organizzata a proposito di un essere che si muove nel futuro e che non lo fa soltanto in relazione a impulsi interni ma anche in riferimento alle condizioni variabili del "mondo": è a partire pure da questo snodo dell'indagine che si può afferrare il richiamo insistito alla "doverosa" messa in forma di una impulsionalità che va appunto ben architettata, progettata *e* realizzata, stabilizzata nel senso specifico della cura continua fornita da complessi di istituzioni oggettive.

Le forme della conduzione della vita pulsionale non cessano in definitiva di rimettere in gioco il motivo dell'"eccesso pulsionale" e in tale direzione pare opportuno stringere l'indagine sull'insistenza gehleniana a proposito della plasticità come qualità essenziale di tutte le prestazioni umane, imprescindibile e comunque sempre presente quando si tratta di spiegare come possa un essere così disadattato come l'uomo riuscire a diventare quello più capace di un adattamento multilaterale. Non è un caso che sia allora proprio il primato accordato alla nozione di plasticità a sostenere le analisi della struttura fisiologico-motoria dell'uomo, della sua struttura percettiva, del sistema fonatorio-acustico e di quello ottico, delle "cinque radici del linguaggio", delle "funzioni superiori" ("rappresentazione", "pensiero", "fantasia") – sviluppate dal capitolo 13 fino al 17 del libro del '40 – che danno sostanza alla ricostruzione, scientificamente abilitata per quel tempo, di

> un *iter* ontogenetico di progressivo ampliamento ed "esonero" delle prestazioni umane che si rivela interamente "autoprodotto" dall'*azione* umana sulla base, appunto, della plasticità costitutiva della morfologia non-specializzata dell'uomo. In questo modo l'uomo "compie sé stesso", assolve il "compito" che la sua *Unfertigkeit*, "incompiutezza", gli ha posto in quanto essere naturale, a un tempo "manchevole" e "plastico". In questo modo si definisce la intima connessione che Gehlen persegue tra la teoria del telos naturale, teoria dell'azione e legge dell'*Entlastung* come "principio strutturale" della sua antropologia.[11]

[11] F. Di Paola, *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, F. Angeli, Milano 1984, pp. 122-123.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

È in tale ottica che si delinea al meglio il ruolo della plasticità anche come qualificazione dell'azione che stabilizza il "mondo" risolvendolo in "oggetti" e "nomi", di cui si può più facilmente disporre. Gehlen è estremamente netto, a tale proposito, quando scrive:

> Plasticità però significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l'autoattività nel maneggio delle cose, una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione. Anche là dove, più tardi, troviamo questa stessa plasticità, per esempio nella vita pulsionale dell'uomo, essa significa sempre questa connessione di scelta automediata, architettonica (cioè rapporti variabili di conduzione e di subordinazione) e di adattabilità a quasi ogni situazione, a differenza dell'adattamento già predisposto. Sempre, e sin nelle prestazioni più alte, l'appropriarsi del mondo è insieme un appropriarsi di sé stessi, la presa di posizione verso l'esterno è una presa di posizione verso l'interno, e il compito posto dall'uomo in uno con la costituzione è sempre un compito oggettivo da padroneggiarsi verso l'esterno, quanto anche un compito verso sé stesso. L'uomo non vive, bensì *conduce* la sua vita.[12]

È questo soggetto decisore, che decide/rischia di rischiare, a restituire uno stare nel mondo che è anche un incessante "fare mondo", laddove è da cogliere la centralità dell'immaginazione ("sociale"): la stessa idea della plasticità umana rinvia infatti a un fattore immaginativo che si concretizza in progetti di attuazione di dinamiche di conservazione in vita, supportate istituzionalmente. È su quest'ultimo punto che insiste particolarmente Theodor W. Adorno, nei suoi colloqui con Gehlen, sottolineando il carattere storico dell'essere umano, il fatto che tale essere è appunto formato soprattutto da "condizioni e rapporti storici". È in effetti il rilievo da accordare comunque alla "fantasia" è un punto fermo dell'indagine del teorico francofortese, che si ripropone in molteplici modalità, come per esempio nel seguente "passo" tratto dai *Minima moralia*:

> La fantasia, oggi assegnata alla sfera dell'inconscio e proscritta dalla conoscenza come rudimento acritico e infantile, è quella che in realtà stabilisce

[12] A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 200.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

> il rapporto tra gli oggetti, in cui ha origine, per forza di cose, ogni giudizio: espulsa la fantasia, è esorcizzato anche il giudizio, il vero atto conoscitivo. Ma la castrazione della percezione a opera dell'istanza di controllo, che le vieta ogni anticipazione emotiva, la costringe *ipso facto* nello schema dell'impotente ripetizione del già noto. Il divieto di *vedere*, nel senso proprio della parola, si traduce nel sacrificio dell'intelletto. Come, sotto la supremazia assoluta del processo produttivo svanisce il perché, l''a che pro' della ragione, che regredisce al feticismo di sé stessa e della potenza esteriore, così la ragione si riduce a puro e semplice strumento (…). Una volta cancellata l'ultima traccia emozionale, non resta, del pensiero, che l'assoluta tautologia.[13]

Il movimento su cui ritornare è in ogni modo quello che va dall'eccesso pulsionale e al suo condensarsi nella facoltà dell'immaginazione, qualificata come sociale a partire dalla sua operatività di fondo. Così Gehlen, a cui Adorno ricorda la condizione storica della qualifica stessa. Si può anche dire che la plasticità è da comprendersi come *corpo* dell'immaginazione, il che significa approssimare una considerazione del caratterizzarsi intimamente sociale della fantasia, da non assegnare così unicamente alla "sfera dell'inconscio": ciò consente di recuperare la pluralità dei potenziali di relazione e di intelligenza che appunto si manifestano nella socialità umana, nel nostro *essere di fantasia*. È in questo senso che si può recuperare la questione "classica" dell'autoconservazione, specifica anche della linea antropologica (di segno filosofico) che si concretizza nella formula del carattere *weltoffen* dell'uomo, senza doverla rinchiudere all'interno di uno spazio rigidamente determinato, comunque relativo, e di rafforzamento a ogni costo del proprio "io", dei suoi costrutti identitari dati, rispetto alle ragioni della diversità, dell'altro, degli intrecci di vita, di esperienze che costituiscono la dimensione fondamentalmente sociale dell'essere umano. In questa prospettiva, si può ricordare un'altra conversazione assai importante di Adorno con Elias Canetti, lo studioso che più ha avvicinato in termini brillanti e originali il motivo della plasticità/elasticità a quello della metamorfosi. In questo colloquio, Adorno rileva con chiarezza:

[13] T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, introduzione di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1979, p. 142.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

> Nella *Dialettica dell'Illuminismo*, Horkheimer e io abbiamo analizzato il problema dell'autoconservazione, come è stato formulato per la prima volta (…) nella filosofia di Spinoza – e che Lei definisce, nella Sua terminologia, come il momento della sopravvivenza in senso pregnante –, che questo motivo dell'autoconservazione, quando diventa per così dire "selvaggio", quando perde dunque il rapporto con gli altri che gli stanno di fronte, si trasforma in una forza distruttiva, in qualcosa di distruttivo, e insieme sempre anche in autodistruzione (…). Credo che l'accordo non sia qui un caso, ma potrebbe rinviare a un momento oggettivo, che è diventato attuale proprio sulla base della crisi della situazione presente, che è in definitiva una crisi proprio di questa autoconservazione divenuta selvaggia, di questa sopravvivenza divenuta selvaggia.[14]

L'annotazione di Adorno mi pare condivisibile nel momento in cui coglie la questione della sopravvivenza, soprattutto così come la si articola in *Massa e potere*, nella sua declinazione patologica, in quella mortificazione degli altri che implica volontà di annichilimento o, appunto, di depotenziamento delle forme del vivente. Canetti è invece alla ricerca di una possibilità di conservazione e di rilancio delle ragioni della vita che passi attraverso l'affermazione piena del carattere di molteplicità dell'esistere, con il suo corollario essenziale di resistenze nei confronti di tutte le effettuazioni di modalità di prelievo di vita (di potenza di vita) da tutto quello che *diviene in pura metamorfosi*. C'è un desiderio irrinunciabile di autonomia, certo considerata sempre relativa, rispetto al ripetersi incessante dei dettami, purtroppo terribilmente incisivi, della cosiddetta "arte del regnare", veicolo apparentemente sofisticato delle pretese del potere, dei potenti di turno, con le loro paranoie e ossessioni nefaste. Vale in definitiva l'aspetto "spinoziano", rilevato da Adorno, della ricerca complessiva canettiana, nel senso specifico della convinzione che ci sia comunque un'*eternità* immanente alla vita, in grado cioè di illuminarla con i suoi instancabili passaggi di luce. Ciò si delinea sicuramente anche e soprattutto a partire dal motivo-chiave della lotta contro la morte, in quanto è proprio sulla paura della morte che hanno "fondamento" tutti i discorsi del potere, con i suoi dispositi-

[14] T.W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Einaudi, Torino 1966, p. 63.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

vi, ma ciò che mi sembra essenziale è che in tale combattimento si afferma quella potenza di metamorfosi che restituisce appunto l'eternità della vita nel suo stesso essere qui e ora. È stato uno studioso di grande sensibilità come Ferruccio Masini a osservare il carattere umanistico-rinascimentale di una attenzione a quello che mi piace descrivere come "passaggi di luce", compresi non soltanto pittoricamente, e che ancora oggi catturano la sensibilità e l'intelligenza di coloro che si riconoscono in parte come "contemporanei". Scrive lo studioso fiorentino:

> C'è metamorfosi anche nell'uomo d'oggi ed essa non deve essere condizionata, deve essere libera, in quanto va garantita la possibilità di situarsi in qualsiasi altra vita, perché ogni vita è la nostra, così come la nostra è di altre. C'è quindi questa visione umanistica, in quanto l'essere umano appare nella sua plasticità, nella sua polimorficità, nella sua decisiva possibilità di metamorfosi. È indubbio che questo atteggiamento nei confronti della dimensione dell'umano sarebbe possibile ritrovarlo anche nel nostro Rinascimento, là dove si insiste sulla *profonda* duttilità che agita e sostiene l'uomo, con la sua "spiritualità".[15]

È l'assolutizzazione dello "stare per sé", della divisione/separazione che si pretende definitiva, a costituire la base ideologica di una prospettiva intimamente "paranoica", tesa ad affermare la "volontà di prevaricazione della parte sul tutto", al "voler far parte per sé stessi", sacrificando così le ragioni profondamente corporee dell'esistere. *Massa e potere* è un testo decisivo del pensiero novecentesco anche perché descrive le tante dinamiche di riduzione degli esseri umani (e non solo…) a "corpi morti", devitalizzati a causa dell'imporsi delle parole di messa in ordine, con le sue effettuazioni terribilmente concrete e violente, delle esperienze di vita. Ma è proprio il motivo del "corpo", il suo ineludibile essere insieme fuori *e* dentro, a presentarsi come metamorfosi, come una vera e propria produzione di futuro, anche per via del ricor-

[15] F. Masini, "Su alcuni motivi di Elias Canetti", in Id., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, prefazione di S. Givone, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 40. Approfitto di questa nota per rinviare alla mia introduzione, *Fantasie in movimento*, a T.W. Adorno/E. Canetti/A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, a cura di U. Fadini, Mimesis, Milano-Udine 2019.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

do che dinamicizza il presente: in tale veste, essa trova una piena corrispondenza in ciò che si manifesta come costitutivamente mosso, fluido, instabile, vale a dire la massa, che si presenta come un potente fattore di attrazione agli occhi, al sentire, di un individuo che si avverte soltanto provvisoriamente come tale in quanto così voluto e delineato dai dispositivi dati di potere. La massa invita alla composizione/scomposizione, a un diverso concatenamento/assemblaggio, a un diverso fare-umano, non consegnato alle normalizzazioni e normative consuete: soltanto nella massa l'uomo può risolversi in una soggettività libera e aperta, in grado di realizzare misure e distanze differenti da quelle dei meccanismi istituzionali governati dalle "leggi" dei potenti di turno, poiché in essa trova la possibilità concreta di riconoscere la radicalità della propria singolarità composta, il suo essere costitutivamente parziale e in grado di indicare nella sua stessa parzialità una misura – certo provvisoria – di vita, di conduzione dell'esistere. Contro le figurazioni depotenziate e tristi, gli uomini possono ambire a con-venire liberamente, a vivere apertamente e senza riserve il "lievito fantastico della metamorfosi", tentando così di opporsi a tutti prelievi forzosi, a tutto ciò che si presenta come arma di estrazione/predazione da parte di pochi. Il pensiero della metamorfosi, così come lo troviamo delineato in Canetti, punta a considerare l'umano nel suo valere sempre fondamentalmente ignoto in quanto variabilità permanente, rinnovo produttivo delle ragioni vitali di rapporti tra esistenze che rifiutano la manipolazione, la strumentalizzazione e l'appropriazione di una parte che si pretende però il tutto e quindi definitiva. Le pratiche del potere, il suo agire conficcandosi nei corpi, pretende di orientare l'attuazione delle linee di tendenza, di divenire-con, cancellando così "l'entusiasmo e la metamorfosi dell'uomo" nell'affermazione di un sopravvivere inteso sempre a scapito dell'altro, dell'oltre, dell'altrove. L'avversario è proprio la potenza di relazione della socialità umana: è in questa prospettiva che Canetti ricorda come il potere sia ossessionato dal compito di *costruire il vuoto*, di definire appunto distanze rigide, istituite una volta per tutte, attorno a sé: vale insomma il divieto assoluto di metamorfosi e ciò si realizza in quelle "spine" dei suoi comandi che fanno dell'uomo un "cactus di tormento e di abbandono". La meta dell'anti-mutamento è propriamente un traguardo e questo indica che il potere, con i suoi dispositivi, non è affatto qualcosa di fisso, di statico: tutt'altro, esso è

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

in grado di sviluppare la sua capacità di presa, di cattura, di com-prensione. Il potere è rapido, cerca di essere sempre più veloce per liquidare qualsiasi possibilità di manifestazione di un imprevisto da afferrarsi come portatore di ragioni – di vita – differenti dalla sua logica di morte: vive, in breve, per far morire; vive della morte altrui ed è allora paradossalmente consegnato – nel far morire – a ciò che può soddisfare – la vita – il suo bisogno di morte. Ma al di là di tutto ciò, quello che risulta il portato più felice della particolare torsione antropologica della ricerca di Canetti è la rilevazione della massa corporea come metamorfosi reale, espressione di un tipo singolare di individuazione che non coincide con quello riferibile alle pretese di assoggettamento, di normazione/normalizzazione, veicolate dalle distanze rigidamente istituite. L'idea che fa da base al complesso di queste osservazioni è che siano realizzabili distanze fluide, provvisorie/revocabili, mezzi elastici di soddisfazione di quella contingenza radicale che si mostra nelle esperienze in cui si traduce la socialità umana. A quest'ultima va allora attribuita quella plasticità *e* quella metamorfosi da istituire sempre differentemente, una volta che le tendenze, i potenziali creativi della fantasia e della riflessione, siano riconosciute come le ragioni materiali di eventi da cogliersi come umani. Ricordando infine quello che Gilles Deleuze precisava dell'evento, della sua specificità, rinviando all'indagine magistrale di Maurice Blanchot; quest'ultimo «spiega che in un evento coesistono due dimensioni inseparabili: da una parte ciò che rientra e si compie nei corpi, dall'altra una inesauribile potenzialità che eccede ogni attualizzazione».[16] Eventi di plasticità e di potenza di metamorfosi. Nient'altro che umani, nell'aspirazione a un futuro diverso.

[16] G. Deleuze, "Ritratto del filosofo da spettatore", in Id., *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault e altri intercessori*, introduzione e cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona 1999, p. 112.

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364

Riassunto Il contributo intende sottolineare la rilevanza odierna di due concetti-chiave come plasticità e metamorfosi. Del primo si parla molto in relazione all'aggiunta di sempre nuove connessioni neuronali o in relazione appunto alla plasticità sinaptica. Ma ciò che interessa qui all'autore è individuare una presenza di tale termine, insieme a quello di metamorfosi, in modalità storico-concettuali, in grado cioè di stimolarne una ripresa alla luce dell'importanza del loro utilizzo all'interno della costellazione teorica, non soltanto di carattere filosofico, del pensiero novecentesco. In tale prospettiva, è soprattutto la linea antropologica, in senso innovativamente filosofico, a esprimere un loro stimolante comporsi in vista di una definizione più soddisfacente della parzialità costitutiva, appunto perché plastica e metamorfica, dell'uomo come essere "naturalculturale".

Parole chiave plasticità, metamorfosi, fantasia, pulsione, corporeità

Ubaldo Fadini Insegna Filosofia morale presso l'Università di Firenze. Fa parte dei comitati di redazione e dei comitati scientifici di numerose riviste, tra le quali "Aisthesis", "Iride", "Officine filosofiche". È autore di numerosi testi, tra i più recenti: *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche* (Verona 2015); *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali* (Verona 2016); *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica* (Firenze 2018); *Il senso inatteso. Pensiero e pratiche degli affetti* (Verona 2018).

© atque materiali tra filosofia e psicoterapia – ISSN 1120-9364