

## Commisurare è umano. La natura generico-relazionale del desiderio

di Giacomo Pezzano

A MJ, il mio desiderio – *e non*: l'oggetto del mio desiderio.

«Perché mai è stata posta nella nostra natura la tendenza a desideri consapevolmente vuoti? È un problema teleologico-antropologico. [...] Ordinariamente, infatti, impariamo a riconoscere le nostre capacità solo ed esclusivamente mettendole alla prova. Questo illuderci in vuoti desideri non è che la conseguenza di un benefico ordinamento nella nostra natura» (I. Kant, *Critica del Giudizio*).

### 0. *Qualcosa in meno, qualcosa di troppo*

C'è un tratto profondamente ambiguo nel desiderare, c'è un'ambivalenza strutturale nel desiderio, che – come vedremo – rivela una tensione dialettica aperta tra termini antitetico-polari complementari e non una banale contrapposizione tra opposti che si escludono reciprocamente.

Dal primo versante, troviamo che il desiderio rimanda a una condizione costitutivamente *privativa*: de-siderare rimanda alla lontananza delle stelle, alla percezione della loro mancanza, che impediva agli aruspici di compiere la propria funzione divinatoria, di con-siderare cioè profetizzare. Il desiderio rimanda così a un'attesa spasmodica e anelante rivolta a qualcosa che manca, a un'incompletezza sentita come tale rispetto a una completezza (originaria: *desiderio nostalgico*; o finale: *desiderio escatologico*): il desiderio è imperfetto, o – meglio – è il sentimento dell'imperfezione che ricerca la perfezione. C'è sempre un *meno* che qualifica il desiderio: desiderio è *sottrazione*.

Dal secondo versante, troviamo che il desiderio rimanda a una condizione costitutivamente *eccessiva*: de-siderare è sinonimo di insaturabilità, di insaziabilità, di tensione inesausta e irrefrenabile che non può trovare posa e riposo, che è illimitata; ha insomma la forma del «cattivo infinito» in senso hegeliano, che aspira sempre e sempre più, che conosce soltanto *oltre*, slancio infinito verso l'infinito, rivelando un'anima trasgressiva. C'è sempre un *più* che qualifica il desiderio: desiderio è *addizione*.

È chiaro che queste due accezioni sono le due facce della stessa medaglia: è perché il desiderio è intimamente “vuoto” che ricerca un “pieno” che non potrà mai trovare se non riaccendendosi; è perché il desiderio è insaziabile che manca di ciò che possa saziarlo una volta per tutte, pena – direbbe Freud – convertirsi in *Thanatos*. Possiamo anche aggiungere che questa duplicità è al centro della nostra cultura, da Platone ai pubblicitari, con l'unica – certo sostanziale – differenza che se l'era premoderna e preindustriale ruotava intorno all'idea secondo cui il desiderio proprio per questa sua ambivalenza andava moderato e contenuto, successivamente si sono sempre più diffuse e rese sofisticate strategie di commercializzazione del desiderio che non mirano tanto alla sua soddisfazione bensì a una *divisione* (la negatività del desiderio lo rende spezzettabile in un numero pressoché infinito di sotto-desideri) funzionale alla sua *moltiplicazione* (la positività del desiderio lo rende esuberante e proliferante)<sup>1</sup>.

È insomma come se il desiderio insieme avesse e non avesse ciò verso cui si rivolge (come potrebbe altrimenti desiderare?), preso da questo intreccio di carenza ed eccedenza, passività e attività (*Penia* e *Poros*, in termini platonici): proprio questa compresenza va ripensata, per coglierne i termini come intimamente connessi ma in maniera rinnovata, mettendoli soprattutto in rapporto con i tratti fondamentali della natura dell'animale umano (*aporos* e *pantoporos*, in termini sofoclei) e con la sfera della mediatezza (*Metaxy*, come aveva già colto il genio platonico).

<sup>1</sup> Cfr. E. Dichter, *La strategia del desiderio* (1960), trad. it. di R. Margotta, Garzanti, Milano 1963.

Tale ripensamento prende le mosse dalla tematizzazione dell'interesse sempre maggiore che va assumendo il desiderio come questione filosofica oltre che più ampiamente sociale (§ 1), per concentrarsi in seguito sulla concezione hegeliana del bisogno animale e di quello umano (§ 2); tale concezione viene conservata/superata prima esplicitando i tratti peculiari della natura dell'animale umano (§ 3) e poi mettendoli direttamente in rapporto con la dialettica bisogno-desiderio (§ 4); in conclusione, si espliciterà più nettamente la dimensione insieme generica e relazionale del desiderare umano, culminando nella tematizzazione dell'esigenza di commisurare (§ 5).

### 1. Il bisogno di desiderare e la filosofia

Prima di concentrarsi sugli aspetti antropologici e filosofici del desiderare, è opportuno tematizzare brevemente lo sfondo socio-culturale che rende il desiderio qualcosa da mettere in questione o da interrogare in maniera esplicita. Per rimanere alla distinzione ormai comune tra economia "reale" ed economia "speculativa" – che, peraltro, rimuove del tutto la questione di una rigorosa e profonda critica del capitalismo in quanto si limita a mettere la seconda dalla parte dei cattivi e la prima dalla parte dei buoni –, potremmo ricondurla a quella tra *economia del bisogno* ed *economia del desiderio*.

Infatti, se consideriamo come trinità dell'economia reale il nesso *produzione-scambio-utilizzo* e come trinità dell'economia speculativa il nesso *commercio-finanza-consumo*, troviamo che la prima è basata sulla *soggettività* del *bisogno limitato*, mentre la seconda sull'*impersonalità* del *desiderio illimitato*. Se il bisogno si riferisce cioè a qualcosa di circoscritto e limitato, a un insieme di necessità stringenti che definisce il soggetto appunto in rapporto ai propri bisogni e richiede un insieme di mezzi determinati da utilizzare per ottenere il soddisfacimento, il desiderio si riferisce a qualcosa di incircoscivibile e illimitato, a un insieme di energie in moto browniano, che proprio per la loro esuberanza non possono essere definite in rapporto a un soggetto o non lo definiscono, assumendo un carattere impersonale o comunque non soggettivo in senso stretto (il desiderio è il regno dell'*Es*), che richiede la proliferazione di mezzi da consumare per rinnovare l'impulso. In termini più strettamente economici, non è un caso che il bisogno possa essere considerato "anelastico", poco plastico anzi stringente nella propria necessità<sup>2</sup>, mentre «il desiderio rinnovato e intrappolato continuamente è una delle molle della crescita della domanda»<sup>3</sup>, in ragione del suo essere elastico e plastico, dalle maglie larghe e persino "malleabile": "inesorabile" e "ineludibile" il bisogno, "esorabile" ed "eludibile" il desiderio, potremmo dire, e proprio queste caratteristiche rendono il secondo il centro di un'economia fondata su "flussi", "flessibilità", "consumismo" e via di seguito.

Quanto intendo sostenere con ciò non è tanto che ogni discorso sul desiderio è un discorso "ideologico" o "compromesso" con il sistema. Nulla di tutto ciò: semplicemente intendo evidenziare che se il desiderio è diventato un problema antropologico, filosofico, artistico ecc. oltre che sociale è proprio perché viviamo all'interno di un orizzonte in cui la produzione è prima di tutto *produzione di desideri*:

dire che il desiderio è ovunque è dire una banalità. Il bisogno tende sempre più a scomparire dal mondo occidentale della sovrapproduzione e del consumo. Tutto è diventato oggetto di desiderio [...]. Quando ci si convince di non aver più bisogno di nulla, ci si dedica al consumo della libido, questa nuova forma di valore aggiunto. La società dello spettacolo ha fatto di noi gli avidi consumatori di quei flussi di libido che avvolgono il mondo, circolano sugli schermi cinematografici e televisivi, o affollano i circuiti di Internet. [...] No davvero: dal punto di vista del desiderio, "non ci siamo". Tutto "lascia sempre più a desiderare"<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. p.e. G. Thomson, *Needs*, Routledge, London-New York 1987.

<sup>3</sup> M. Guillaume, *Il capitale e il suo doppio* (1975), trad. it. di E. Agostini, A. Prete, Feltrinelli, Milano 1978, p. 30.

<sup>4</sup> C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto* (1999), trad. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 2002, p. xi.

Siamo così immersi in un'economia "pulsionale" o "libidinale" in cui il consumo è l'asse portante, leggibile anche come il passaggio dalla repressione per inibizione a quella per disinibizione<sup>5</sup> e talmente estesa da rivolgersi sempre più a oggetti "simbolici" oltre che "materiali". Questo vale non solo per l'arte, che (secondo la tradizionale teoria critica della Scuola di Francoforte) avrebbe perduto la propria capacità "contestativa" e "trasfigurativa" per integrarsi all'interno del sistema in quanto sottoposta a un radicale processo di mercificazione dei propri prodotti e pratiche, ma ormai anche per la filosofia. Infatti, anche nel panorama italiano sta diventando sempre più evidente che anche i sistemi filosofici gradualmente si presentano come uno dei tanti prodotti di consumo interni al mercato (si acquistano "visioni del mondo"), dovendosi avvalere a tal fine di un insieme di strategie di *semplificazione* (filosofia "light"), *pubblicizzazione* (filosofia "per tutti" e "a basso costo") e *brandizzazione* (filosofia degli "-ismi" o "di qualcosa"), guidate da meccanismi come *in-selling* (vendita all'interno della filiera distributiva: i filosofi "di professione"), *out-selling* (vendita all'esterno di tale filiera: il "grande pubblico") o *cross-selling* (vendita incrociata di più prodotti accomunati da un'etichettatura comune o slogan: verità, realtà, libertà ecc.), per creare fidelizzazione e far risultare un costante *up-selling* (aumento delle vendite e soprattutto rafforzamento del "marchio")<sup>6</sup>. In una parola, *popfilosofia*<sup>7</sup>.

Tutto questo si lega probabilmente a un più profondo processo di rinnovamento strutturale della filosofia e in particolare di quella accademica, che soprattutto in Italia si sta rivelando incapace di sopravvivere in maniera auto-referenziale in un'epoca in cui il bisogno di nuove forme di orientamento collettivo (crisi della politica) e la "messa in gioco" sul mercato (crisi del sistema di finanziamenti pubblici) costringono anche i membri dell'accademia ad avere tra i referenti principali il mondo dei media, l'establishment dell'informazione, i curatori-organizzatori di grandi eventi culturali e via discorrendo. In sintesi e con linguaggio volutamente economicista: proprio quando l'*in-selling* si rivela insufficiente a sopravvivere, diventa necessario dedicarsi all'*out-selling* – *solo un Dio Denaro ci può salvare*.

Questo processo di aziendalizzazione del "prodotto filosofico" ha perlomeno due conseguenze rispetto alla questione del desiderio al centro di queste pagine: da una parte evitare un'acritica celebrazione della creatività del desiderio e della sua forza trasgressiva che facilmente ben si sposa con l'invito al consumo (compreso quello della filosofia stessa); dall'altra parte non abbandonare il discorso del e sul desiderio in favore di un ritorno alla "sobrietà" e all'"austerità" della fredda legge e della ragione "apatica". Potremmo anche dire, con un riferimento agli sviluppi della teoria marxiana, che dobbiamo tener vive le istanze tanto della "limitatezza" dei bisogni quanto della "espressività" dei desideri<sup>8</sup>, ossia tanto la "misura" del bisogno quanto la "dismisura" del desiderio, cercando però soprattutto di cogliere il punto di passaggio e insieme di sutura tra i due, il loro rapporto dialettico.

Ciò che emergerà è che l'animale umano è in quanto tale un animale desiderante e non bisognoso; questo comporta però non una mera apertura alla dismisura bensì alla dialettica tra misura e dismisura, ossia: l'animale desiderante è un animale in cerca di bisogni. Il che va in direzione di un ribaltamento rispetto a un sistema che si alimenta dell'idea secondo cui *abbiamo bisogno di desiderare: piuttosto, desideriamo scoprire bisogni*.

<sup>5</sup> Cfr. p.e. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale* (1974), trad. it. di M. Gandolfi, Colportage, Firenze 1978; Id., *Des dispositifs pulsionnels*, Galilée, Paris 1994, nonché le sempre sferzanti pagine di G. Anders, *L'uomo è antiquato. II* (1980), trad. it. di M. Adelaide Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 11s.

<sup>6</sup> Su questi aspetti vedi il penetrante E. Bazzanella, *Il nuovo New Realism. La Filosofia e il suo consumo*, Asterios, Trieste 2012, in particolare pp. 9-72.

<sup>7</sup> Con tutta l'ambiguità che il confine tra popolare e populistico porta con sé: cfr. perlomeno il non sempre convincente S. Regazzoni (a cura di), *Pop filosofia*, il Melangolo, Genova 2010.

<sup>8</sup> Cfr. emblematicamente le rispettive posizioni di Á. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx* (1973), trad. it. di A. Morazzoni, prefazione di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1974 e H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), trad. it. di L. Bassi, prefazione di G. Jervis, Einaudi, Torino 1968, in cui la liberazione *della* libido si traduce forse in ultima istanza in una liberazione *dalla* libido.

## 2. Con Hegel: aver bisogno è animale, desiderare è umano

A partire quantomeno dalla celebre lettura di Kojève<sup>9</sup>, è diventata generalmente condivisa l'idea che il desiderio giochi un ruolo decisivo all'interno dell'intero sistema hegeliano, per via del suo ruolo di scossa dall'inebetimento, dall'assorbimento "contemplativo": il desiderio rappresenta il momento dell'apertura in quanto tale, del sorgere dell'autocoscienza, poiché tale apertura è riferita non tanto a qualcosa (livello dell'immediatezza naturale, del bisogno) quanto piuttosto a qualcuno, da non intendere come l'oggetto del desiderio bensì come il tramite del desiderare stesso (livello della mediazione, del desiderio).

Il punto è allora che già Hegel – o forse Hegel per primo in maniera tanto profonda – aveva colto che a contraddistinguere il desiderio in quanto mediato e aperto (*umano*) non è tanto il rivolgersi all'alterità o il rapportarsi attivamente all'alterità intesa come altro-da-sé in generale e "oggettiva" o "esteriore" nei termini hegeliani (qualcos'altro, un'altra cosa, il mondo esterno ecc.)<sup>10</sup>, dato che tale rivolgimento è già tipico del vivente, caratterizza cioè già il bisogno. Piuttosto, il desiderio umano è tale perché si rivolge all'alterità di qualcun altro che si rivolge all'alterità di qualcun altro e via discorrendo, e questo non nel senso che desidera semplicemente quel qualcun altro ma che desidera il suo desiderare: il desiderio è umano in quanto, generico, deve passare attraverso un mezzo per determinarsi e prendere forma, non è semplicemente ancorato a un qualsiasi oggetto "specifico". Inoltre, questo "passaggio" comporta relazione, si impasta di relazione: mediazione e relazione vengono a coincidere soprattutto o proprio nel desiderio. Questa è la geniale intuizione hegeliana, come cercherò di chiarire.

Per Hegel ogni vivente ha l'istinto e l'impulso (*Instinkt, Trieb*) di *aufheben* l'esser-altro dell'oggetto, per «procurarsi la verità di quella certezza», dunque si rivolge verso l'oggettività, si muove verso di essa perché in essa riconosce ciò che è conforme al suo scopo irriflesso (in quanto ancora semplice concetto dell'idea della vita e non del soggetto stesso), perché prova un bisogno. Il processo di mediazione tra il soggetto vivente e l'oggetto «che sta *indifferentemente* accanto a lui», ha dunque la forma di *Bedürfnis*, del bisogno, comincia «con il momento che il vivente si determina, si pone con ciò come negato e così si riferisce a un'oggettività *altra* rispetto a sé, cioè all'oggettività indifferente», poi «in questa sua perdita esso in pari tempo non va perduto, ma vi si mantiene», di modo che diventa «l'impulso a porre per sé, eguale a sé quel mondo che è per lui *altro*, a toglierlo e a oggettivarsi». Notoriamente, per Hegel la vita è tale in quanto è contraddizione mobile, perciò a sua volta il vivente stesso è «assoluta *contraddizione*», rivolgendosi a qualcosa di esteriore che però gli garantisce la preservazione della propria soggettività, mosso dall'impulso naturale e guidato dall'istinto, mezzo di mediazione naturale e sempre efficace (all'interno di una configurazione «buona per natura»). Tale dialettica origina il sentimento del *dolore*, «privilegio delle nature viventi», conseguenza dello sdoppiamento tramite cui prende forma la propria identità, del rivolgimento al di fuori di sé per soddisfare e formare il sé. È proprio il dolore a rendere vivi, è proprio da esso che sorgono *Bedürfnis* e *Trieb*, che il soggetto vivente comincia a sentirsi tale e a muoversi, a tendere verso l'oggettività esterna per soddisfare il bisogno ingeneratosi in sé (che ha generato tale sé) e per condurre al proprio obiettivo l'impulso: l'oggettività, nel suo indifferente essere di fronte, *eccita* il vivente, accende il suo dolore nello stesso momento in cui il suo dolore lo accende e lo rivolge verso l'esterno. Il vivente non agisce in senso proprio, perché la sua unica azione non consiste in altro che nel trovare «*corrispondente* l'esteriorità che gli si offre», e nell'esercitare «una *violenza* sopra l'oggetto» riferendosi a esso, rivolgendosi a esso e

<sup>9</sup> Mi riferisco chiaramente ad A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau* (1947), trad. it. a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

<sup>10</sup> Cfr. p.e. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007, pp. 419-427.

consumandolo, nel senso che l'individuo vivente «si *appropria* dell'oggetto in modo da levargli la sua costituzione particolare, da farsene un mezzo e da dargli per sostanza la sua propria soggettività»<sup>11</sup>.

Secondo Hegel, allora, ogni individuo vivente ha un bisogno di entrare in relazione con l'esterno per dar vita a un processo di metabolismo, anzi si costituisce proprio in ragione di un tale bisogno, che lo “accende” e “attiva”, tramite il sentimento del dolore, che “sveglia” e chiama al movimento, a rivolgersi verso un oggetto esterno sul quale viene esercitata violenza nel senso che ne vengono cancellate – *aufgehoben* – indipendenza e aseità, trasformate e riformate – *aufgehoben* – in qualcosa di relativo al bisogno del vivente (una pianta che “trasforma” l'anidride carbonica in ossigeno sta esercitando violenza sulla prima per trasformarla nel secondo).

In tal senso Hegel<sup>12</sup>, con particolare riferimento all'organismo animale «dotato di *auto movimento* accidentale, casuale», scrive che il rapporto pratico con la natura inorganica comincia con la scissione *in sich selbst* dell'animale, vale a dire con il «sentimento dell'esteriorità come della *negazione* del soggetto, il quale soggetto, a un tempo, è la positiva relazione a se stesso e la *certezza* di questa relazione rispetto a quella negazione»: il fuori è ciò che non è il soggetto, ma è proprio in ragione della *Gewißheit* della relazione con tale fuori che l'animale si relaziona a se stesso, che è se stesso. Il rapporto pratico comincia a tutti gli effetti con «il sentimento *della mancanza* e con *l'impulso* a rimuoverla», sentimento in cui «la condizione di un *eccitamento* dall'esterno e la negazione del soggetto posta in ciò appaiono nella modalità di un *oggetto* rispetto al quale il soggetto è in tensione»: tra animale, tra il suo bisogno da *aufheben*, e oggetto che muove e s-muove eccitando (*erregt*), c'è una tensione (*Spannung*), che può aver luogo solo laddove vi è mancanza interna («solo un vivente sente *mancanza* [*Mangel*]») e non semplice limitazione esterna (*Schranke*). La negazione e il suo oltrepassamento sono dati «in *un'unica entità*, per cui la *contraddizione* in quanto tale è immanente ed è posta entro essa». L'animale può essere definito *Subjekt* perché è «capace di avere e di *sopportare* entro sé la contraddizione di se stesso», ma se vive nella certezza di se stesso e della propria relazione negatrice con l'oggettualità è solo perché è la natura in prima persona a provvedere per lui, a far sì che il sentimento del dolore figlio della mancanza, «sentimento *insicuro, angoscioso, infelice*», possa essere immediatamente messo a tacere, immediatamente e in modo spontaneo soddisfatto, ricorrendo in particolare all'*Instinkt* inteso come la forma assunta dalla pulsione «nel mero essere vivente».

Il punto che ora mi preme evidenziare è che il *Bedürfnis* è qualcosa di determinato che viene superato tramite un'attività che supera la mancanza di quel determinato qualcosa, che rimuove e solleva prima di tutto «la sua *forma* di entità innanzitutto e soltanto *soggettiva*» per rivolgerla verso il suo contenuto esterno e oggettivo, che «si *conserva* nell'attività e viene attuato soltanto mediante essa», essendo divenuto lo scopo dell'attività stessa: nell'animale tale attività è proprio quella istintuale, vale a dire che è l'istinto che fa del bisogno non qualcosa di semplicemente soggettivo e chiuso in un vicolo cieco, ma di oggettivo e in grado di essere soddisfatto. L'istinto naturale prende in carico la mancanza dell'animale (che muove internamente spingendo verso l'esterno e relazionando così a esso), il suo bisogno, per superare la forma-soggetto del bisogno e rivolgerlo verso il suo contenuto determinato, che immediatamente rimanda all'esterno, all'oggetto (per esempio, quel determinato ciuffo d'erba per un erbivoro), nel quale il bisogno stesso trova soddisfazione, attuando e conservando il proprio contenuto. Una simile “perfezione”, secondo un tema centrale sin dall'antichità, non manca di stupire Hegel, che arriva a presentare l'istinto come *Geheimnisvolle*, pieno di mistero e difficilmente comprensibile, perché nel suo ciclo il fine appare interno e inconsapevole, non in relazione all'esterno in modo consapevole. L'attività istintuale sembra cioè avvenire esattamente come quella consapevole e libera, eppure è completamente diversa (anzi, è il suo opposto, perché agisce in modo apparentemente simile sulla base di principi totalmente differenti):

<sup>11</sup> Id., *Scienza della logica* (1831), 2 voll., trad. it. di A. Moni, a cura di C. Cesa, introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 873-876.

<sup>12</sup> I prossimi capoversi faranno riferimento a Id., *Enciclopedia*, cit., pp. 597-623.

il tratto enigmatico dell'istinto, ciò che costituisce la difficoltà a comprenderlo, consiste unicamente in ciò: il fine può essere inteso soltanto come il *concetto* interno. Di conseguenza, spiegazioni e rapporti meramente intellettivi si rivelano subito inadeguati a cogliere la natura dell'istinto. [...] La difficoltà risiede principalmente nel fatto che la relazione teleologica viene abitualmente rappresentata come una relazione *esterna*, e che l'opinione dominante è quella secondo cui il fine esisterebbe *soltanto* in una modalità *consapevole*. L'istinto, invece, è l'attività teleologica che agisce in modo inconsapevole.

Siamo di fronte a un vero e proprio “circolo” che l'animale non è in grado di spezzare; il bisogno è sempre soddisfatto, sempre si ripropone e sempre allo stesso modo, ossia prima di tutto sempre con il medesimo carattere di specificità o determinatezza:

nella misura in cui procede all'assimilazione formale, l'istinto informa le exteriorità con la propria determinazione, conferisce a esse, che sono il materiale, una *forma esterna* conforme al fine, e lascia *sussistere* l'oggettività di queste cose (come nella costruzione di nidi e di altri tipi di abitazione). L'istinto è invece processo *realitato* quando isola le cose inorganiche, oppure quando si rapporta a cose inorganiche già isolate e le assimila consumandole, annullando le loro qualità peculiari. Questi processi avvengono: con l'*aria* (processo respiratorio e cutaneo), con l'*acqua* (sete) e con la *terra* individualizzata, cioè con le formazioni particolari di questa terra (fame). La vita, il soggetto di questi momenti della totalità, è entro sé in tensione come concetto, e, nei momenti, è come in una realtà che le è esteriore: la vita è il conflitto continuo in cui essa prevale su questa exteriorità. Poiché l'animale, il quale si comporta qui come un'entità immediatamente singolare, può fare tutto ciò soltanto nell'ambito del singolare, secondo tutte le determinazioni della singolarità (questo luogo, questo tempo ecc.), ecco che tale realizzazione di sé non è conforme al suo concetto, ed esso non fa che ritornare continuamente allo stato del bisogno.

Il mero essere vivente (*nur Lebendige*) «non oltrepassa la naturalità»: è la natura che «plasma e adatta l'organismo all'elemento particolare in cui lo getta – al clima, alla cerchia dei nutrimenti, e, in generale, al mondo in cui esso sorge», è la natura che si presenta tramite tratti specifici, come denti, artigli ecc., armi grazie a cui «l'animale si pone e si conserva come un essente-per-sé rispetto agli altri, [...] differenzia se stesso».

Per Hegel, la cui nettezza in tal senso è nota ed evidentemente discutibile, soprattutto alla luce di molte delle acquisizioni della biologia contemporanea, l'animale non produce nulla di innovativo, bensì «procede *soltanto alla conservazione di sé*, vale a dire: ciò che viene prodotto è tanto qualcosa di già dato, quanto qualcosa di prodotto»: l'animale «cerca il cibo e lo consuma, senza produrre con ciò nessuna cosa diversa da sé»<sup>13</sup>. L'animale per Hegel non può davvero produrre perché non è in grado di portare se stesso al di fuori dell'ambiente in cui vive, non può portarsi fuori da quel “dentro” intrascendibile rappresentato dall'*Umwelt* specie-specifica.

Infatti, l'animale vive in un contesto simpatetico con quanto lo circonda, tanto che «il suo carattere specifico, come pure i suoi sviluppi particolari, vi sono sempre più o meno connessi (in molti animali vi si connettono interamente)», e ciò significa che esso, a differenza dell'uomo, non è in grado di slegarsi dal contesto dell'immediatezza naturale, nella quale resta chiuso e dalla quale continua sempre a dipendere:

nell'uomo tali connessioni perdono tanto più significato quanto più egli si coltiva e quanto più, quindi, la sua condizione complessiva è collocata su una base spirituale libera. La storia del mondo non si connette alle rivoluzioni nel sistema solare, né i destini dei singoli dipendono dalle posizioni dei pianeti. [...] La differenza dei climi implica una determinatezza più stabile e più forte. Alle stagioni e alle ore del giorno, però, corrispondono soltanto impressioni più deboli, che possono divenire rilevanti principalmente e soltanto negli stati patologici (tra cui c'è anche la pazzia), nella depressione della vita autocosciente. [...] Con la più profonda e autocosciente libertà dello spirito dileguano anche queste

<sup>13</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 369-371.

poche e insignificanti disposizioni che si fondano sulla convivenza dell'uomo con la vita naturale. Gli animali e le piante vi restano invece legati e dipendenti<sup>14</sup>.

Siamo di fronte a una vera e propria contrapposizione, che – va ripetuto – è certamente troppo netta ed estrema, ma nondimeno consente di isolare in maniera chiara alcuni tratti decisivi in merito allo sviluppo del presente discorso. Se l'animale vive in un *cerchio confinato e limitato*, l'uomo non è confinato e predeterminato, e si apre al mondo, esposto a una molteplicità differenziata di bisogni e necessitante di una pluralità di mezzi per sopravvivere e vivere:

*l'animale* ha una cerchia limitata di mezzi e modi per l'appagamento dei suoi bisogni, i quali sono anch'essi limitati. *L'uomo*, invece, anche in questa dipendenza, dimostra a un tempo di oltrepassarla, e in tal modo manifesta la propria universalità: ciò avviene, in primo luogo, mediante la *moltiplicazione* dei bisogni e dei mezzi, e, in secondo luogo, mediante la *scomposizione e differenziazione* del bisogno concreto in singole parti e in singoli lati, i quali divengono diversi bisogni *particolarizzati* e, quindi, *più astratti*<sup>15</sup>.

È questa proliferazione del bisogno a far sì che esso si trasfiguri nel desiderio, è la pluralizzazione dei bisogni, che corrisponde a una loro apertura in senso mediale e relazionale, a far sì che l'uomo desideri e non semplicemente abbia bisogno, come vedremo. Se l'animale resta individuo «*all'interno della natura*», ciò significa che non si apre all'universalità, che è persino “affetto” da «inadeguatezza all'universalità» e che proprio la morte di simile “naturalità” è l'insorgere dello Spirito<sup>16</sup>, l'apertura all'universale è l'umano. Sin qui, si dirà, nulla di nuovo, tanto più che la tematica dell'universale come caratteristica propria dell'uomo è uno dei principali bassi continui dell'intera storia della nostra cultura, e che – nello specifico rispetto a Hegel – il testimone in tal senso sarà pienamente raccolto da Feuerbach prima e da Marx poi, che proprio dell'apertura universale in quanto apertura al genere umano fecero il cardine della caratterizzazione dell'essenza umana. Inoltre, tema altrettanto tradizionale è la convinzione che dove nell'animale l'attività sia condotta “sapientemente” dall'istinto, là nell'uomo debba intervenire l'azione attiva e consapevole, il lavoro, la ragione, l'abitudine ecc. Non è infatti un caso che per Hegel l'*Arbeit* come processo di mediazione (tanto manuale quanto concettuale) coincida con lo stare al mondo dello spirito umano e «non è un *istinto*, bensì un atto razionale»<sup>17</sup>, così come l'abitudine assuma un ruolo cardine nella strutturazione dell'interiorità dell'anima<sup>18</sup>.

Il punto però è cercare di ripensare i termini dell'universalità, traducendoli non tanto in apertura al genere quanto in *apertura generica*, cosa che comporta però anche una più ampia tematizzazione della questione della natura umana. Proprio una simile tematizzazione può costituire – come cercherò di mostrare – il presupposto per la ricomprensione della questione del desiderio e del suo rapporto con il bisogno. Quanto ci lascia in eredità Hegel da questo versante può forse essere al contempo *conservato e superato* mediante uno straordinario frammento di Democrito, secondo il quale «l'animale sa di cosa ha bisogno e di quanto ne ha bisogno; l'uomo, che è indigente per davvero, non sa di che cosa e di quanto ha bisogno» (B198). L'animale non umano ha bisogni proprio perché determinatezza del “cosa” e specificità del “come” sono saldi o comunque poco mobili, per così dire; l'animale umano non conosce già il proprio bisogno ma proprio per questo non semplicemente ha bisogni bensì prova desideri, o – meglio ancora – in senso attivo desidera. Se in ultima istanza “bisogno” indica la modalità di rapporto tra animale e ambiente, “desiderio” indica invece la modalità di rapporto tra uomo e mondo, indica cioè un'apertura espositiva all'alterità e alle possibilità. Indica dunque una “dismisura”, da leggere come la mancanza di una misura immediata e la necessità di una misura mediata: dunque non come

<sup>14</sup> Id., *Enciclopedia*, cit., p. 655.

<sup>15</sup> Id., *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 347.

<sup>16</sup> Id., *Enciclopedia*, cit., p. 631.

<sup>17</sup> Id., *Filosofia dello spirito jenese* (1803-06), trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 57.

<sup>18</sup> Cfr. l'intenso § 410 dell'*Enciclopedia* (ed. cit., pp. 689-695).

l'impossibilità di una qualsiasi misura ma come la sua necessità. O meglio: l'impossibilità di una misura immediata si accompagna alla necessità dell'attiva ricerca di una misura mediata. Questo significa, come si tratta ora di vedere, che a caratterizzare la natura umana è proprio la dialettica aperta tra "carenza" ed "eccesso" che nel desiderio trova quasi una "mobile condensazione".

### 3. Oltre Hegel (1): la natura dell'animale umano

Il punto di partenza del presente paragrafo è l'idea secondo cui ogni vivente è "energia attiva" che determina il proprio ambiente, mentre è da esso determinato, in quanto in rapporto attivo con ciò che lo circonda: tale idea va qui colta nel suo senso generale, al di là delle specifiche declinazioni che essa assume filosoficamente o biologicamente, in autori quali Spinoza, Leibniz, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, von Uexküll, Gehlen, von Bertalanffy, Maturana, Varela e via discorrendo.

Freud, che forse per primo si è concentrato in modo esplicito e sistematico sulla questione della libido, riteneva che se nel caso dell'animale era corretto parlare di *Instinkt*, nel caso dell'uomo occorreva parlare di *Trieb*, dove la distinzione (accettata e ripresa poi anche da Lacan) correva lungo il filo della specificità contrapposta alla genericità: l'istinto è meccanico in quanto "ancorato" a un oggetto specifico e "legato" a mezzi di soddisfazione immediati biologicamente determinati, la pulsione non lo è in quanto "disancorata" rispetto a una simile specificità oggettiva e "slegata" rispetto all'immediatezza dei mezzi di soddisfazione. La pulsione può insomma rivolgersi a qualsivoglia oggetto e in qualsiasi modo: la radice di tutta la ricerca freudiana è notoriamente la concezione della pulsione come apertura indefinita e perciò dotata di energia "spostabile" (da cui la possibilità di reprimere, rimuovere, sublimare, condensare ecc.). Concepire la pulsione come radicalmente perversa<sup>19</sup> consente per esempio di cogliere la possibilità di rivolgere l'appetito sessuale in qualsiasi direzione, di farlo passare tramite qualsiasi *medium* e di "erotizzare" l'intero corpo<sup>20</sup>: permette cioè di riconoscere la necessità di imparare persino le modalità di soddisfazione delle energie pulsionali intese alla conservazione della specie. Si potrebbe anche dire, come in parte vedremo, che la ragione dei diversi attacchi cui Freud è stato sottoposto è legata proprio al "pervertimento" di questo dato di fondo, animato dall'esigenza di ricondurre a una questa "genericità" tramite il lavoro interpretativo, secondo la nota immagine della "bonifica" delle paludi dell'*Es* da parte della compattezza unitaria dell'*Ich*.

Gli aspetti che vanno però ora maggiormente sottolineati sono in primo luogo che la pulsione così intesa si presenta come intrisa al contempo di "mancanza" e "sovrabbondanza", in secondo luogo che tale commistione è legata ai caratteri evolutivi della stessa natura dell'animale umano. Così emergerà inoltre il senso in cui il desiderio è intimamente relazionale perché l'intreccio di mancanza e sovrabbondanza rende esso – e prima ancora la natura umana – consegnato al rapporto con l'alterità. Inoltre, se il discorso portato avanti si muoverà lungo l'asse già inaugurato dal confronto con Hegel, consentirà nondimeno di superarlo (sempre nel senso dell'*Aufhebung*) perché cercherà di far maggior chiarezza sul ruolo che la natura o il naturale giocano nel delineamento del desiderio umano. Detto altrimenti, se con Hegel restiamo comunque

---

<sup>19</sup> «Le perversioni non sono né bestialità né degenerazioni nel senso passionale della parola: esse costituiscono lo sviluppo di germi, tutti contenuti nella disposizione sessuale indifferenziata del bambino, la cui repressione o volgimento verso fini asessuali più alti – la "sublimazione" – è destinata a fornire le energie per gran parte dei nostri contributi alla civiltà» (S. Freud, *Frammento di un'analisi di isteria – caso clinico di Dora* (1901), in Id., *Opere*, vol. IV, trad. it. a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 304-420: 341).

<sup>20</sup> Elemento che il seguente passo di David Wallace sottolinea con icastica energia: «ogni animale è capace di scopare. Ma solo gli umani fanno cos'è la passione sessuale, tutt'altra cosa rispetto all'impulso biologico di accoppiarsi. E la passione sessuale ha resistito per millenni come forza psichica vitale nell'esistenza umana – non *nonostante* gli intralci ma *grazie* a loro. Il semplice vecchio coito diventa eroticamente intenso e spiritualmente potente proprio laddove intralci, tabù e conseguenze lo rendono a doppio taglio» (D. F. Wallace, *Di carne e di nulla* (2012), trad. it. di G. Granato, Einaudi, Torino 2013, p. 5).

in una dimensione in cui lo spirito (l'umano) è caratterizzato dalla sua attività negatrice rispetto alla natura perché questa viene tratteggiata come meramente "impotente", dobbiamo cercare di capire in che senso invece la natura è "potente" nella misura in cui l'attività negatrice umana stessa è *naturale*, è frutto del procedere della natura e al suo interno si colloca, certo con le proprie peculiarità e caratteristiche distintive. Assai più vicino a simile orizzonte era Schelling, che persino quando enfatizzava l'umana *Herrschaft* sulla *tote Materie*, ricordava come la precondizione di un tale dominio sulla natura vada considerata a tutti gli effetti come naturale:

che l'uomo operi autonomamente sulla natura, che la determini secondo il proprio fine e la propria intenzione [...] è l'esercizio più puro del suo legittimo dominio sulla morta materia, che gli è stato trasferito in un tempo assieme alla ragione e alla libertà. Ma che l'esercizio di questo dominio sia *possibile*, egli lo deve a sua volta alla natura, che egli invano avrebbe cercato di dominare, se non avesse potuto porla in contrasto con se stessa e mobilitare le sue stesse forze contro di lei<sup>21</sup>.

Proprio perciò, "superare" Hegel significa tenere conto delle critiche che da Derrida in poi evidenziano l'impossibilità di parlare dell'animale in maniera fortemente astratta e universale, contrapponendolo all'uomo, concepito peraltro a sua volta analogamente; tuttavia, significa anche non rinunciare a un discorso filosofico ad ampio raggio sull'umano: infatti, non attribuire una "specialità" extra- o sovra-naturale all'*animale* umano non impedisce di evidenziarne le "specificità" *infra-naturali*<sup>22</sup>. Se da una parte c'è l'indubitabile aderenza alla natura, alle sue leggi e al ritmo del suo andamento, dall'altra parte non può essere taciuto e lasciato ininterrogato quel carattere di quasi estraneità che l'esistenza umana sembra rivestire in rapporto a quella di tutti gli altri viventi<sup>23</sup>. Bisogna aver sempre ben presente lo «scoglio pericoloso» da «evitare in ogni giudizio sull'uomo» o più in generale in ogni indagine sull'umano, ossia bisogna trattare l'uomo «sempre anche – eppure mai troppo – come essere naturale»<sup>24</sup>. Per queste ragioni, parlerò più facilmente di *animale* umano che non semplicemente di *essere* umano, ma al fine di parlare appunto dell'*animale umano* e non di tutti gli altri. D'altronde, quando anche pensiamo alla posizione di chi sostiene il riconoscimento del fatto che la sfera della morale non può fermarsi ai confini dell'umano perché comprende anche altri viventi, dobbiamo ricordare che questo non implica che tutto ciò che viene posto all'interno di tale sfera venga o debba venire assimilato all'umanità: con ciò, il problema dell'umanità resta sempre aperto, e non può essere superficialmente accantonato.

Oltretutto, ma è questione cui è possibile soltanto un accenno in questa sede, la prospettiva che adotteremo consente anche di pensare – con Hegel – la negazione del dato naturale come *proprium* dell'umano, ma anche di concepirla – oltre Hegel – non come "cancellazione" ma come "ritorno" a esso, un ritorno peculiare e paradossale perché rappresenta il ritorno a qualcosa che è dato solo nel suo allontanamento, solo nel suo non presentarsi in maniera originaria come pieno, compatto, immediato e via discorrendo. È un ritorno da intendere forse proprio come *Anerkennung* (categoria che in tal modo si presenterebbe come altrettanto importante di quella di *Aufhebung* nell'itinerario speculativo hegeliano), cioè come quel movimento "retro-attivo" che trasforma il limite "esteriore" in autolimitazione "interiore" o l'"immediatezza data" in "mediatezza posta", che cioè ritorna a qualcosa che è prodotto dal movimento stesso di ritorno (è il processo di ritorno a ritornare a qualcosa di prodotto dal proprio stesso movimento di ritorno) e in questo modo non semplicemente "conosce" qualcosa che già c'era bensì "ri-conosce" qualcosa che si delinea in

<sup>21</sup> F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, in Id., *Werke*, Bd. I, F. Eckardt, Leipzig 1907, pp. 99-439: 170.

<sup>22</sup> Vedi p.e. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013; F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2007; J.-M. Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007; M. Wild, *Tierphilosophie*, Junius, Hamburg 2008.

<sup>23</sup> Cfr. F. Tinland, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artificie*, Aubier, Paris 1977, p. 6.

<sup>24</sup> È la straordinaria formula di W. von Humboldt, *Piano di un'antropologia comparata* (1796), in: Id., *Università e umanità*, trad. it. a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1970, pp. 57-98: 74.

quanto tale solo attraverso tale atto riconoscitivo. In termini più semplici, possiamo pensare a un caso ormai all'ordine del giorno come quello della paternità, lasciando qui da parte la maternità, che comporta molteplici sfumature impossibili ora da affrontare. Ritenere semplicemente che un padre adottivo (ossia culturale) sia padre altrettanto o addirittura "più" rispetto a quello biologico significa pensare "con Hegel", ma soprattutto ridurre in entrambi i casi la paternità alla questione "oggettiva" del dato biologico o del dato convenzionale: è mio padre perché mi ha messo al mondo – generazione biologica – o perché ha fatto tanto per me – generazione sociale. Ritenere invece che un padre sia tale – *indipendentemente dalla sua dattità "biologica" o "culturale" ossia dalla sua immediatezza* – nel momento in cui *viene riconosciuto come tale attraverso un atto soggettivo di "rivolgimento attivo" a esso* significa pensare "oltre Hegel", cioè fare della paternità una questione squisitamente "soggettiva": è mio padre perché – al di là del fatto che mi abbia messo al mondo o abbia fatto tanto per me – lo sto riconoscendo in quanto tale e proprio tramite questo atto di riconoscimento, *prima non era tale "soggettivamente" – mediamente – pur essendolo "oggettivamente" – immediatamente*<sup>25</sup>.

Dobbiamo ora lasciare da parte tale questione, comunque fondamentale anche per capire la tematizzazione del "passare attraverso" che andrà delineandosi da un punto di vista più strettamente antropologico, per concentrarci invece su una formula, che andrà esplicitata: la natura umana non è né generica, né *degenere*, bensì generica<sup>26</sup>. Si tratta di comprendere che a caratterizzare l'evoluzione *biologica* dell'animale umano in quanto specializzato nella non-specializzazione o nella conservazione di attitudini generiche<sup>27</sup> è una paradossale *duplice fuga dalla specializzazione biologica* che si avvale di entrambe le strategie naturali "a-specializzanti", coniugandole per dar forma a una natura generica: da un lato *progenesi* (a-specializzazione per accelerazione dei tempi di sviluppo), dall'altro *neotenia* (a-specializzazione per rallentamento dei tempi di sviluppo).

L'animale umano è infatti il risultato della modulazione di due movimenti biologici, del procedere congiunto e dialettico di "mancanza" ed "esuberanza": come animale *ultraneotenco*, vive una sorta di doppio movimento temporale, una accelerazione nel ritardo/ritardo nell'accelerazione, che lo rende tanto sovraesposto e impreparato di fronte al mondo quanto suo attivo e capace esploratore, tanto nudo quanto capace di farsi un *habitus*. È il prodotto finale di due evoluzioni: una "propulsiva", l'altra "regressiva", che producono come risultato un paradossale *incremento dell'inibizione* dello sviluppo. Tale cammino filogenetico fa leva su una gamba che accelera (velocizzazione della partenogenesi, rapidità della crescita per ipermorfosi) mentre l'altra rallenta (persistenza di arcaismi morfologici e allungamento dei tempi di crescita per fetalizzazione/pedomorfosi), producendo come risultato ontogenetico la prematuranza del parto unita al differimento della maturazione, un anticipo della nascita accompagnato a un ritardo sistematico della crescita che insieme permettono però anche un più lungo periodo di sviluppo extra-uterino (*l'eterogestazione* – gravidanza protesica – seguente all'*uterogestazione*), cioè di reagire in maniera più plastica alle sollecitazioni ambientali facendo leva su una notevolmente complessa configurazione biologica<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Se una tale lettura sia effettivamente ancora "con" (come sembra indicare p.e. S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. I* (2012), trad. it. di C. Salzani, W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2013) o già "oltre" Hegel, meriterebbe un approfondimento a sé stante, che in ogni caso andrebbe approcciato *hegelianamente* facendo vedere come è lo stesso "con" a muoversi in un "oltre".

<sup>26</sup> Cfr. più diffusamente G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; Id., *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, in: "Lessico di Etica pubblica", III, n. 1, 2012, pp. 10-55; Id., *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*, in: "Lessico di Etica pubblica", IV, n. 1, 2013, pp. 1-20.

<sup>27</sup> Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964-65), 2 voll., trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977, pp. 140s., 269 e 289.

<sup>28</sup> Vedi p.e. S. J. Gould, *Ontogenesi e filogenesi* (1977), trad. it. a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2013; M. Mazzeo, *Il mondo come corpo e rappresentazione*, in: "Forme di vita", n. 1, 2004, pp. 56-73; L. M. McKinney, J. K. McNamara, *Heterochrony. The Evolution of Ontogeny*, Plenum, New York 1991; A. Portmann, *La forma di vita umana* (1944), trad. it. a cura di M. Mazzeo, in: "Forme di vita", n. 1, 2004, pp. 137-148; E. Vrba, *Climate, heterochrony and human evolution*, in: "Journal of Anthropological Research", n. 52, 1996, pp. 1-28. Tengo conto anche dell'ottimo

Nascita prematura/breve uterogestazione ed elevato tasso di crescita/estesa esterogestazione fanno tutt'uno, il percorso evolutivo dell'animale umano è cadenzato e ritmato da accelerazione e rallentamento: viene al mondo troppo presto, prima del tempo, giunge così troppo tardi, dopo il tempo, all'appuntamento con la compiuta specializzazione, ma proprio per questo è *in tempo* e *ha* il tempo per imparare e svilupparsi. Come esprimesse da un lato tanta fretta di nascere e vivere, dall'altro estreme calma e pazienza di trovare la giusta forma, unisce l'impulso a fare tutto da subito da sé all'esitazione che spinge a fare pazientemente con altri, mescola esuberanza e creatività con ponderatezza e abitudinarietà.

L'idea secondo cui biologicamente il vero padre dell'uomo è il bambino<sup>29</sup> va colta nel duplice senso per cui a caratterizzare l'animale umano sono possibilità di adattamento (*maturabilità*) e disadattamento (*immaturità*) che ne segnano la venuta al mondo, dialettica che assegna un ruolo imprescindibile alla *relazione con gli altri*. La *regressione* del (pre)adattamento è il controcanto della *progredibilità* dell'adattabilità, sfociante nel co-adattar(si). L'ultraneotenia si lega all'*ultrasocialità*<sup>30</sup>: venire al mondo prematuramente significa essere ancora biochimicamente e fisiologicamente immaturi, bisognosi di cure e di contatto per sopravvivere e "acclimatarsi"<sup>31</sup>. L'immaturità è da considerarsi come bilanciamento evolutivo rispetto alla ricchezza di una dotazione biologica che consente anzi richiede apprendimento e creatività in un contesto sociale e relazionale, senza cioè poter prescindere dal rapporto con gli altri oltre che con "l'esterno" – e viceversa<sup>32</sup>. Quello umano è *zoon politikon* in ragione della propria stessa *physis*, come lo stesso Aristotele colse in modo ben più radicale di quanto spesso si pensa: è la sua natura insieme "incompiuta" e "dinamica" a far sì che debba completare nel grembo sociale quel processo di maturazione che altre specie hanno già ormai in gran parte *dietro di sé* non appena vedono la luce e non invece ancora *davanti a sé*<sup>33</sup>. Senza gli altri non si potrebbe vivere e ancor prima sopravvivere: senza l'etero-nomia legata all'etero-riferimento che anima sviluppo e apprendimento la piena autonomia sarebbe impossibile.

Risultati delle ricerche scientifiche e riflessione filosofica sembrano qui incontrarsi nel delineare l'animale umano come *ritratto della natura* in un duplice senso e al fine di tematizzarne la costitutiva relazionalità. Pensiamo per esempio all'idea di Fichte secondo cui «ogni animale è ciò che è, solo l'uomo, in origine, non è proprio nulla» anzi «ciò che deve essere, lo deve diventare»: tale convinzione connette mancanza ed eccedenza, ossia assenza di una determinazione specifica, estrema *Unvollkommenheit* e ricchezza di potenziali determinazioni, aperta *Bildsamkeit*. A dire, ritratto come movimento del venir meno (il "sottrarsi") e ritratto come atto di delineamento di possibilità (il "disegno"): «la natura ha completato tutte le opere, solo dall'uomo essa ha ritratto la mano [*abziehen*], e proprio in questo modo lo ha consegnato a se stesso. La plasmabilità, come tale, è il carattere dell'umanità»<sup>34</sup>. Ritratto tematizzato filosoficamente con diverse sfumature soprattutto

---

volumetto di A. Cavazzini, A. Gualandi, M. Turchetto, F. Turriziani Colonna, *L'eterocronia creatrice. Temporalità ed evoluzione in Stephen J. Gould*, prefazione di T. Pievani, Unicopli, Milano 2013.

<sup>29</sup> Cfr. S. J. Gould, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin* (1977), trad. it. di M. Paleologo, prefazione di E. Visalberghi, E. Alleva, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 59-65.

<sup>30</sup> Vedi É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris 2011, p. 307; M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana* (1999), trad. it. di M. Riccucci, a cura di L. Anolli, Il Mulino, Bologna 2005; Id., *Le origini della comunicazione umana* (2008), trad. it. di S. Romano, Raffaello Cortina, Milano 2009; O. E. Wilson, *La conquista sociale della terra* (2012), trad. it. di L. Trevisan, a cura di T. Pievani, Raffaello Cortina, Milano 2013.

<sup>31</sup> Vedi M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003; A. Montagu, *Il linguaggio della pelle* (1971), trad. it. di A. Becarelli, A. Vallardi, Milano 1981; D. Morris, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale umano* (1967), trad. it. di M. Bergami, Bompiani, Milano 2007.

<sup>32</sup> Cfr. p.e. A. Gopnik, *Il bambino filosofo. Come i bambini ci insegnano a dire la verità, amare e capire il senso della vita* (2009), trad. it. di F. Gerla, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

<sup>33</sup> Cfr. di Aristotele, *Problemi*, XI, 55 e 57, 905a 20-34; X, 46, 896a 16-19; *Riproduzione degli animali*, III, 2, 753a 8-13; *Politica*, I, 2, 1252b 29-1253a 31; nonché E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 743.

<sup>34</sup> J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796-97), trad. it. di L. Fonesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 71.

da Heidegger e Derrida prima di Nancy e che le scienze dipingono come «deprogrammazione degli imperativi genetici»<sup>35</sup>, il quale è a tutti gli effetti un movimento biologico (delineamento) volto all'arretramento dell'incidenza immediata del dato biologico (sottrazione):

la caratteristica dell'essere umano, rispetto agli altri animali, è la regressione dei programmi innati del comportamento a vantaggio dell'accrescimento delle competenze innate che permettono di effettuare comportamenti autonomi. Lo sviluppo, nell'essere umano, dell'attitudine innata a elaborare molteplici strategie permette di estendere i suoi campi di libertà. In effetti possiamo agire in maniera autonoma perché disponiamo dell'attitudine innata a effettuare comportamenti non innati, cioè dell'attitudine innata a scegliere e a decidere. [...] Riteniamo di poter scrivere i nostri destini solo obbedendo all'iscrizione genetica inclusa in ciascuna delle nostre cellule. È in questa sottomissione che si forgia la nostra autonomia. Contrariamente al dogma pangenetico, i geni umani permettono la libertà umana. Il gene significa così, allo stesso tempo, ereditarietà ed eredità, fardello e dono, determinazione e autonomia, limitazione e possibilità, necessità e libertà. L'individuo subisce un destino che gli dà possibilità di libertà<sup>36</sup>.

In questo ritratto la necessità si fa virtù e viceversa, così come il “nonostante” si fa “poiché” e viceversa, secondo tematiche centrali nell'antropologia filosofica tedesca. E come questo ritratto comportava, ancora con Fichte, l'immediata conseguenza che l'animale umano «diviene uomo soltanto tra gli uomini», che «se vive isolato non è un uomo completo e compiuto, e contraddice se stesso», che «da solo, l'uomo non è nulla» e che «vivere insieme è per gli uomini la condizione fondamentale per lo sviluppo»<sup>37</sup>, così la natura umana tratteggiata dalle scienze contemporanee comporta un'apertura che prima di essere semplicemente “culturale” è *sociale*, ossia nuovamente *relazionale* – tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente<sup>38</sup>.

Non siamo dunque di fronte all'idea variamente presente già nella tradizione classico-moderna della natura come generale movimento “compensativo”, idea che non solo accentuerebbe la carenza dell'animale umano rispetto ad altre specie animali, giacché essa sarebbe sempre appunto *compensata* dal possesso del *logos* nelle sue varie declinazioni (a Epi-meteo si accompagna sempre Pro-meteo), quanto soprattutto legherebbe tale movimento a un qualche disegno teleologico-provvidenziale o a una supposta perfezione originaria perduta e per questo da “risarcire”<sup>39</sup>. A essere in gioco è il superamento dell'idea di *natura lapsa* che separa natura e cultura tramite uno schema tripartito in cui *in origine* c'è la natura (piena/vuota), *in seguito* la storia, cammino che è al più un male necessario (incrostazione contaminante/manipolazione ideologica) e *infine* (il/la fine si incontrano utopicamente) la realizzazione di un regno paradisiaco che ripristina/instaura l'età dell'oro, ponendo fine a infelicità, ingiustizia e ineguaglianza. Siamo di fronte all'abbandono di uno

<sup>35</sup> M. Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana* (2008), trad. it. di A. Aureli, Elèuthera, Milano 2010, p. 122.

<sup>36</sup> E. Morin, *Il metodo. 5. L'umanità dell'umanità. I: L'identità umana* (2001), trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 255s.

<sup>37</sup> Rispettivamente J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale*, cit., p. 39; Id., *La missione del dotto* (1794), trad. it. a cura di N. Merker, Fabbri, Milano 2001, p. 28; Id., *Teoria della scienza 1798 nova methodo*, trad. it. a cura di A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959, pp. 151 e 186. Ma vedi più diffusamente lo straordinario A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, nonché – rispetto alle questioni qui toccate – Id., *Il fondamento perduto*, in Id. (a cura di), *Difettività e fondamento*, Guida, Napoli 1984, pp. 20-36.

<sup>38</sup> Cfr. p.e. R. I. Dunbar, *Co-evolution of neocortex size, group size and language in humans*, in: “Behavioural and Brain Sciences”, n. 16, 1993, pp. 681-735; Id., *The social brain hypothesis*, in: “Evolutionary Anthropology”, n. 6, 1998, pp. 178-190; Id., *The social brain: mind, language, and society in evolutionary perspective*, in: “Annual Review of Anthropology”, n. 32, 2003, pp. 163-181.

<sup>39</sup> Lo ha evidenziato criticamente anche un pensatore esplicitamente “post-umano” come Roberto Esposito: cfr. soprattutto R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, pp. 95-131; Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006<sup>2</sup>, pp. 5-21. Per un primo approfondimento vedi G. Pezzano, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, in: “Dialegethai. Rivista telematica di filosofia”, XIII, 2011; Id., *Comunità, immunità, apertura verso l'alterità: una biopolitica affermativa e oltre-umana?*, in: “Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica”, IV, n. 2, 2011, pp. 167-184.

schema in cui all'*Expulsion from the Garden* (originariamente *occupato*, pieno/puro, o *vacante*, vuoto/manchevole) segue l'instaurazione di un *Kingdom of Ends*<sup>40</sup> attraverso la liberazione dalle imperfezioni della storia. L'umano è tale perché «buttato fuori dall'unità originaria con la natura»<sup>41</sup> ma proprio per questo può a essa rapportarsi, sfruttando – ossia facendo fruttare – quel distanziamento dalla natura a tutti gli effetti naturale.

“Genericità” viene così a nominare l'*Aufhebung* delle concezioni secondo cui la natura umana è contraddistinta da mere manchevolezza (*Mangel*) o completezza (*Perfektion*), nomina cioè la sintesi operata dalla *complessità*, che coniuga difettività ed eccessività, o – in termini più filosofici – dal *vuoto invitante* o *provocante* che mette in modo e dinamizza, dunque non può essere colto semplicemente come mancanza, o *pieno declinante* o *revocante* che si afferma sottrattivamente, dunque non può essere colto semplicemente come completezza. Proprio perché il comportamento umano non è già naturalmente preconfigurato (*manca* di una determinazione specifica), si offre naturalmente come *configurabile in molti modi* (*eccede* di possibili determinazioni specifiche): non è allora che l'animale umano sia il più imperfetto o il più perfetto, al più è *il più complesso*<sup>42</sup>, e il punto qui rilevante è che complessità indica una sovrabbondanza nella configurazione e dotazione biologica cui necessariamente si accompagna la penuria di soluzioni specifiche comportamentali e strutturali, dando vita a una peculiare *affermazione* (o specificazione) *via negazione* (o riduzione) e viceversa. Non solo, complessità significa *apertura*, la quale – come la cibernetica, la biologia dei sistemi e la teoria dei sistemi insegnano – se da un versante indica una maggiore “attività”, dall'altro la traduce nei termini di una maggiore “passività” ossia esposizione e dipendenza rispetto al proprio “fuori” – e viceversa<sup>43</sup>.

L'esuberanza di possibilità e di energia qui in gioco è indice di una difettosità strutturale e viceversa, così come l'incessante movimento di riferimento al “fuori” è indice del fatto che ciò che c'è “dentro” non basta e viceversa: il punto è proprio che tali mancanza non semplicemente negativa perché rispetto a un'eccedenza (da essa stessa predisposta) ed esuberanza non semplicemente positiva perché rispetto a un deficit (che la limita) fanno tutt'uno con l'assenza di un dentro già pre-configurato eppure prefigurante all'attiva configurazione e con l'attivo ed esplorativo rivolgersi al fuori legato all'insufficienza del dentro che anima tale movimento. Condizione forse riassumibile parlando di *incontinenza*, quello status proprio di chi non riesce a star fermo e a contenersi perché “manca per eccedenza” di una misura già data al proprio interno ma per questo può ricercarla rapportandosi con l'esterno: l'incapacità di contenersi e l'assenza di una misura interna (mancanza) rappresentano un *recto* il cui *verso* sono l'esuberanza che cerca contenimento e la capacità di individuare una misura mediante l'esterno (eccesso).

Il “camaleonte” umano, che non essendo legato a un punto determinato dell'universo può assumere diverse posizioni e luoghi, specificarsi in qualsivoglia forma di vita portando in sé i germi di ciascuna di esse<sup>44</sup>, è caratterizzato da una *specifica genericità* (tanto cerebrale quanto corporea) che non può prescindere da esperienza e apprendimento (o “cultura”, da un punto di vista più marcatamente antropologico) per la propria determinazione e “modalizzazione”: *non può*

<sup>40</sup> Cfr. C. M. Korsgaard, *Expulsion from the Garden: The Transition to Humanity*, in Id., *Self-Constitution: Action, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 109-131. Una fondamentale critica *teologica* ai concetti di peccato originale e stato di innocenza è al centro di C. Isoardi, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, prefazione di P. Heritier, postfazione di P. Sequeri, Giappichelli, Torino 2012.

<sup>41</sup> E. Fromm, *L'arte di amare* (1956), trad. it. di M. Damiani, il Saggiatore, Milano 1963, p. 82.

<sup>42</sup> Cfr. p.e. D. J. Siegel, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale* (2012), trad. it. di L. Madeddu, Raffaello Cortina, Milano 2013<sup>2</sup>, p. 12 e più in generale A. Gandolfi, *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

<sup>43</sup> Cfr. soprattutto H. R. Maturana, F. J. Varela, *L'albero della conoscenza* (1987), trad. it. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999; Id., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), trad. it. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 2001; F. J. Varela, *Principles of biological autonomy*, North Holland, New York 1979.

<sup>44</sup> Mi riferisco al celeberrimo G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486), trad. it. a cura di E. Garin, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994. Ma vale la pena di ricordare che, pur da versante e con esiti del tutto diversi, anche Canetti ha insistito sul carattere *metamorfico* dell'animale umano: cfr. p.e. E. Canetti, *Massa e potere* (1960), trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, pp. 129-131, 229s., 243-269, 339-350 e 407-465.

*prescindere dagli altri*. Non sorprende allora che le neuroscienze si raccolgono attorno all'idea secondo cui «le relazioni sono il nostro habitat naturale»<sup>45</sup> proprio come la filosofia (ma potremmo far giocare allo stesso modo l'antropologia culturale o la letteratura, tra le tante), che evidenzia non solo come «occorre essere almeno *in due* per essere *umano*»<sup>46</sup>, ma anche più radicalmente come «l'uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l'uomo»<sup>47</sup>: «la condizione umana non riguarda l'autonomia, ma la dipendenza. [...] La perfetta autonomia individuale potrebbe trasformare gli esseri umani in mostri. [...] La mutua dipendenza [...] è intrinseca alla condizione umana»<sup>48</sup>.

La natura umana risulta allora – come colse mirabilmente Leopardi – *sommamente conformabile*<sup>49</sup>, in senso letterale: è con-form-abile, potenzialità e relazionalità segnano la forma specificamente generica umana. L'animale umano è connotabile alla luce di tutto ciò come *ente naturale generico* (*Gattungswesen*, da Marx ad Agamben e Preve). *Ente* perché non è un Essere o Sostanza già data in sé in maniera assoluta, ma qualcosa per cui *existere* significa *sistere ex alio*; *naturale* perché non è certo né sovra- né in-naturale, avendo anzi una natura propria, una configurazione biologico-organica e psico-fisiologica; *generico* perché non è né *degenere* (carente, senza-natura) né generico (perfetto, tutto-natura), la sua natura unisce mancanza di rigida predeterminazione e spiccato livello di iperformalizzazione, cosicché l'elevata complessità naturale non ne predestina i comportamenti ma apre alla mediazione, al necessario *passaggio attraverso* la storia, processo mediato e sociale dal percorso né finalistico né casuale bensì *teleocline* perché insieme orientato e privo di fine predeterminato, “inclinato” ma in modo da implicare “imprevedibilità”, rispetto alla ricchezza dei modi possibili di (ri)direzionarlo ma anche alla possibilità di riuscita o insuccesso, “fioritura” o “sfioritura”<sup>50</sup>.

Quando si tematizza la supposta “mancanza” che anima la vita umana occorre distinguere *défaut de donation* e *dans la donation*. La negatività è cioè la controparte di un eccesso, il controcanto di una pienezza, è la natura che si invagina o «recule» nell'animale umano perché «recule en elle-même», ossia proprio mentre “rincula” su se stessa: l'animale umano è «*dérive*»/«*inflexion*», «*involution*»/«*régression*», «*infléchissement*»/«*refoulement*» del divenire della *physis* stessa che produce altro da sé in sé, un *détachement* di sé in sé<sup>51</sup>. Che accompagna però all'*arretramento*<sup>52</sup> un'*apertura di spazio*, producendo una «*spécialisation dans le sens d'une non*

<sup>45</sup> L. Cozolino, *Il cervello sociale. Neuroscienze delle relazioni umane* (2006), trad. it. di F. Ortu, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 12.

<sup>46</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 214.

<sup>47</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 581.

<sup>48</sup> Á. Heller, *Per un'antropologia della modernità* (2008), trad. it. a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, pp. 126 e 128. Tali affermazioni avvengono in un contesto argomentativo tutto giocato sulla necessità del rapporto dialettico tra *a priori* genetico e *a priori* sociale. Proprio sulla tematica del rapporto tra venuta meno del naturale (nella forma della “demolizione” – *Abbau* – dell'istinto) e l'affermazione del culturale in senso sociale è costruito anche Id., *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista* (1977), trad. it. di L. Boella, G. Neri, prefazione di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1978. Ma ricordiamo anche Id., *Teoria dei sentimenti* (1978), trad. it. di V. Franco, Editori Riuniti, Roma 1983, dove si evidenzia per esempio che «un cavallo allevato in mezzo agli uomini resta un cavallo (un membro della sua specie). Un uomo cresciuto tra i cavalli (è assurdo persino ipotizzarlo) non è un uomo, non è un membro della sua specie» (p. 29).

<sup>49</sup> Secondo un'espressione molto cara a Giacomo Leopardi: cfr. G. Pezzano, *Leopardi tra gli uomini: la materia della natura. Per un'antropologia filosofica leopardiana*, in «Quaderni Materialisti», n. 11, 2012 [in pubblicazione].

<sup>50</sup> Per un primo approfondimento dei multivoci aspetti inerenti alla dimensione della mediazione cfr. F. G. Menga, *Dal fondamento ontologico alla costituzione politica dell'esperienza. Un percorso di riflessione sul paradigma della mediazione*, in: “Etica & Politica”, XII, n. 1, 2010, pp. 283-295 e la bibliografia di riferimento. Sul concetto di inclinazione si veda invece il ricco A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

<sup>51</sup> Sono i termini che percorrono a più riprese l'intero R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011. Ma si veda anche L. Moss, *Detachment, Genomics and the Nature of Being Human*, in M. Drenthen, J. Keulartz, J. Proctor (eds.), *New Visions of Nature: Complexity and Authenticity*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 103-116.

<sup>52</sup> Una convergente lettura del concetto marxiano di «arretramento delle barriere naturali» anima l'ancora largamente inesplorato G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale* (1976), 4 voll., trad. it. di A. Scarponi, introduzione di N. Tertulian, PGreco, Milano 2012.

spécialisation, une spécialisation dans la généralité» unita a polivalenza, variabilità e plasticità, «intensité», «excès», «énergie» ed «exubérance»<sup>53</sup>. Riconoscere simile processo di *metafisicizzazione fisica* fa vedere come facce di una stessa medaglia arretramento/avanzamento, mancanza/eccesso, sottrazione/addizione, accorciamento/prolungamento, riduzione/estensione, interruzione/prosecuzione, sosta/continuazione ecc.<sup>54</sup>, facendo luce sul paradosso della non linearità o divergenza evolutiva tra le complessità del genoma e dell'organizzazione cerebro-motoria: il gene *si arresta proprio facendo aumentare* complessità codificata e livello di sofisticazione, de-specificandosi per aprir(si) al “fuori”; l'apertura sul mondo esterno fa da controcanto alla rilassatezza del determinismo interno<sup>55</sup>.

Dobbiamo pensare in maniera dialettica un *défaut ontologique fondamental* che è controparte di un *excès ontologique fondamental*, così come nel peculiare *entrer en soi* nella forma del *sortir de soi* espresso dall'umano diventa riconoscibile la medesima “logica” del procedere della vita per auto-possesto tramite de-possestamento (per ri-tratto nel duplice senso sopra richiamato): dobbiamo in ultima istanza riconoscere l'«insertion dans le proces du monde»<sup>56</sup> dell'animale umano (che è al contempo *nel* e *del* mondo). D'altronde, se l'animale umano fosse semplicemente “naturale”, non sarebbe necessaria la sfera del “culturale”; se fosse però misteriosamente “sovrà/in-naturale”, il “culturale” stesso risulterebbe impossibile – o anche: se l'animale umano non fosse “natura”, sarebbe impossibile la relazione con essa; ma se fosse esclusivamente natura, una simile relazione “posturale” o “posizionale” non sarebbe necessaria<sup>57</sup>. In ultima battuta, possiamo parlare di una vera e propria «*hyperappartenance* au monde»<sup>58</sup>, dal carattere paradossale, perché *iperappartenere* alla natura è allo stesso tempo anche andare *hyper* essa.

Possiamo pensare alla natura umana come vero e proprio culmine del movimento di *dépense* della natura<sup>59</sup>, che dà tutto restando senza niente, che proprio quando scarica tutta la propria energia rimane come svuotata e bisognosa di una rigenerazione e di un'aggiunta<sup>60</sup>, di un nuovo surplus di forze che però essa stessa rende possibile “trasferendo” la propria energia in eccesso, ossia dotando il vivente di un *surplus* su cui far leva per proseguire l'opera che la natura da sé non può più portare avanti: è come se la natura si dissipasse dando fondo a tutta la propria esuberanza, tramutandola in scarsità, proprio mentre implode per mancanza di forze, tramutandola però in ricchezza di possibilità. Questo luogo di torsione ambiguo e paradossale in seno alla natura è proprio l'umano, al

<sup>53</sup> R. Barbaras, *La vie lacunaire*, cit., pp. 171-178.

<sup>54</sup> Già per la medicina ippocratica se la vita è “breve”, l'arte è “lunga”: la *techne* prolunga la *physis*, questa *si estende* tramite quella. Inoltre, da Aristotele a Heidegger, la *physis* è il “da/per sé”, la *techne* è il “da/per altro”: la peculiarità dell'umano (di nuovo, da Aristotele a Heidegger) è una *physis* il cui per sé coincide con il per altro, in cui non semplicemente “non c'è” un da sé, ma esso ha proprio la forma “sfuggente” della consegna al per altro – in cui tale mancanza ha la veste del mettere in moto: è pro-motrice.

<sup>55</sup> Vedi p.e. J.-P. Changeux, *L'uomo neuronale* (1983), trad. it. di C. Sughi, a cura di M. Malcovati, Feltrinelli, Milano 1983.

<sup>56</sup> R. Barbaras, *La vie lacunaire*, cit., p. 150. Barbaras distingue *gradualmente* animalità-umanità lungo tre assi principali, di cui il primo è proprio legato al *desiderio* (*mouvement* VS *vécu*), mentre gli altri due a *separazione* (*exode* VS *exil*) e *status vitae* (*archi-mouvement* VS *archi-événement*).

<sup>57</sup> Cfr. A. Cera, *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità*, in: M. T. Catena, (a cura di), *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, Milano-Udine, Mimesis 2012, pp. 55-90: 64-71; G. Pezzano, *Per un'ontologia del (post)umano*, in: “Vita pensata”, II, n. 12, pp. 15-27.

<sup>58</sup> R. Barbaras, *La vie lacunaire*, cit., p. 91.

<sup>59</sup> Oltre al riferimento scontato alla prospettiva intimamente nietzschiana di G. Bataille, *La parte maledetta. La nozione di dépense* (1949), trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003, analoga tematica la troviamo anche in un testo più esplicitamente legato alla questione del desiderio, Id., *L'eroticismo* (1957), trad. it. di A. Dell'Orto, ES, Milano 1991. Ma cfr. anche la ripresa di R. Esposito, *Communitas*, cit., pp. xvii-xix e 119-132; Id., *Immunitas*, cit., pp. 171s.; Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 82-91, in cui si insiste proprio sul concetto di mancanza per eccesso.

<sup>60</sup> Vedi più estesamente G. Pezzano, *Natura e nature*, cit., pp. 10-55: 36-45.

contempo *naturalmente culturale* (accede alla cultura *via natura*) e *culturalmente naturale* (accede alla natura *via cultura*)<sup>61</sup>.

#### 4. Oltre Hegel (2): la natura del desiderio

Alla luce del percorso sin qui compiuto, diventa possibile ripensare la dialettica tra mancanza ed eccesso propria del desiderio alla luce della stessa dialettica fondamentale che anima la natura dell'animale umano. Infatti, il desiderio è il “luogo energetico” dell'esistenza umana o per così dire persino l'anima in senso dinamico-appetitivo dell'uomo: se spinozianamente ogni esistente è caratterizzato da un *conatus*, è *conatus*, per l'esistente umano esso si declina come “desiderio” e non come “bisogno”, o – come proprio Spinoza per primo affermò con tale forza – «il desiderio forma l'essenza dell'uomo»<sup>62</sup>.

Se nel caso degli animali non umani abbiamo infatti *incollamento* e *adesione* biologici al bisogno tramite *determinazione naturale* che *ancora* a qualcosa di *specifico*, nel caso dell'animale umano andiamo incontro a *disaderenza* e *sospensione* (sempre biologiche) rispetto al bisogno, che comportano il suo passaggio per un *medium* e consentono un *attivo rapporto* con esso, per *curvare* la spinta di una pulsione di per sé *disancorata* e *sganciata* da qualcosa di specifico (*generica* tanto rispetto all'oggetto quanto rispetto alla modalità soggettiva per ottenerlo, al luogo spaziale e all'istante temporale in cui ottenere). Per questo, da un lato abbiamo un semplice reiterato bisogno biologico-specifico, mentre dall'altro lato incontriamo il desiderio, l'apertura a una dimensione creativa in cui la mancanza commista all'eccedenza fa sì che non si possa parlare di mancanza-di (qual-cosa/dove/quando di specifico).

L'universalismo sopra richiamato con Hegel riemerge così nei termini di una “generalità” da intendere proprio come *genericità*, soprattutto ora in rapporto alla questione del bisogno-desiderio, come colse molto lucidamente Anders, autore che anche dal punto di vista antropologico-filosofico ebbe intuizioni straordinarie e non solo nei primi anni delle sue ricerche:

vivere significa (per lo meno per l'essere umano) essere ritagliato non su “questo”, bensì sul “genere”. La nostra fame è volta al mangiare “in generale”, non alla zuppa di cipolle; siamo fatti per la lingua in generale, non per il botocudo; per la socievolezza in generale, non per lo Stato militare spartano. In questo essere aperto alla generalità consiste appunto l'“essenza” dell'essere umano; mentre istinto significa che un essere (A) è ritagliato sull'esistenza e sull'essenza di un essere (B) definito, e che è a lui preordinato e addestrato per non altri che lui; e che non può esistere se questo (B) manca. Essere preordinato a un (B) definito, essere dunque determinato da (B) è evidentemente mancanza di libertà; al contrario, l'essere ritagliato sul genere è evidentemente “libertà”: perché a partire dal “genere” è possibile operare una scelta o (attraverso l'elaborazione) fare “questo”. Insomma, *essere aperti al generale e “libertà” sono la stessa cosa*<sup>63</sup>.

Ecco che il bisogno che deve passare per le *vie traverse* della cultura in senso ampio<sup>64</sup> diventa desiderio, è cioè una pulsione *generica* e con questo aperta, insieme “carente” ed

<sup>61</sup> Cfr. anche l'impianto concettuale di O. Franceschelli, *Elogio della felicità possibile. Il principio natura e la saggezza della filosofia*, Donzelli, Roma 2014.

<sup>62</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003<sup>5</sup>, p. 185.

<sup>63</sup> G. Anders, *Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità* (1986), trad. it. a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 86s. Il tema della differenza tra bisogno e desiderio legato alla dimensione al contempo generica e relazionale di quest'ultimo, in specifico rapporto alla questione del mangiare (o, più precisamente, del *saper mangiare* in senso *conviviale*), percorre lo stimolante e documentato R. Cavalieri, *E l'uomo inventò i sapori. Storia naturale del gusto*, Il Mulino, Bologna 2014.

<sup>64</sup> Cfr. G. Anders, *Amare ieri*, cit., p. 123. Ma è noto che il tema dell'*obliquità* è al cuore dell'opera di un autore ancora da esplorare sul versante antropologico come Hans Blumenberg, di cui si veda in tal senso soprattutto *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007.

“eccedente”. Il desiderio è per così dire il bisogno che è ritornato su se stesso (un bisogno alla seconda)<sup>65</sup>, rappresenta da questo punto di vista la pretesa di fondare il bisogno e non semplicemente di soddisfarlo, una pretesa esercitata nei confronti della natura ma invano, perché da essa si può paradossalmente pretendere solo la pretesa stessa ma non la sua fondazione<sup>66</sup>: questa non può che aver luogo per “vie traverse”, indica una tendenza che non può esigere soddisfazione in maniera semplicemente immediata, ma deve sottoporsi al passaggio “istituzionale” della mediazione, senza sapere né quale mezzo specifico potrà garantirla, né però quale sarebbe questa esigenza determinata che si suppone da soddisfare<sup>67</sup>. Ogni “bisogno” umano è dunque tanto “artificiale” che nessuno riuscirebbe a dire quale e quanta natura vi sta sotto, ma allo stesso tempo ogni “bisogno” umano è tanto “naturale” che nessuno riuscirebbe a dire quale e quanto artificio vi sta sopra<sup>68</sup>: questa linea insieme di sutura e divaricamento tra immediatezza e mediatezza è il desiderio.

A partire da un tale scenario andrebbero forse riletti anche alcuni passaggi “rizomatici” alla base della lettura “eccedente” del desiderio che ha caratterizzato un’intera stagione del pensiero del secolo scorso:

non c’è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l’uno nell’altra. [...] Natura è processo di produzione [...]. Non c’è ulteriore distinzione uomo-natura: l’essenza umana della natura e l’essenza naturale dell’uomo si identificano nella natura come produzione o industria, cioè anche nella vita generica dell’uomo. L’industria non è più presa allora in un rapporto estrinseco di utilità, ma nella sua identità fondamentale con la natura come produzione dell’uomo, tramite l’uomo. Non tanto l’uomo in quanto re della creazione, ma piuttosto colui che è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che si incarica delle stelle e anche degli animali [...]: eterno addetto alle macchine dell’universo. È il secondo senso del processo; uomo e natura non sono due termini uno di fronte all’altro, legati magari in un rapporto causativo, di comprensività o di espressione (causa-effetto, soggetto-oggetto ecc.), ma un’unica e medesima realtà essenziale del produttore e del prodotto. La produzione come processo trascende tutte le categorie ideali e forma un ciclo che si riconduce al desiderio in quanto principio immanente<sup>69</sup>.

Una discussione dovutamente articolata di questi e altri passi richiede senza dubbio un’opera a sé<sup>70</sup>, ma va qui quantomeno evidenziato come questa visione dell’umano nei termini di natura che non solo produce l’uomo ma si produce tramite l’uomo assumendo una configurazione *generica* si riconnette in maniera essenziale all’idea dell’intrinseca produttività del desiderio, della sua costitutiva non-mancanza, del suo non puntellarsi in nessun modo sui bisogni, per farli anzi derivare dalla propria produzione di realtà<sup>71</sup>: l’animale umano non soddisfa semplicemente dei bisogni, ma dà forma a delle tendenze pervenendo obliquamente e indirettamente alla loro meta, e in questo senso *produce i propri bisogni* e non muove dalla mancanza originaria di qualche oggetto che occorre ricercare e procacciarsi. Produce i bisogni o meglio ancora *va in cerca della produzione di bisogni*: un animale umano ha fame, ma non ha “fame di” pane, non manca di pane, ha fame e basta, ha la tendenza naturale a mangiare, che non può che soddisfare mediamente, creando di

<sup>65</sup> Proprio come la natura “culturale” umana è seconda natura nel senso proprio di *natura alla seconda*: cfr. G. Pezzano, *Natura e nature*, cit.

<sup>66</sup> Cfr. G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni. 1945-1957*, trad. it. a cura di G. Bianco, F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 127-139.

<sup>67</sup> Cfr. soprattutto Id., *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), trad. it. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000; Id. (a cura di), *Istinti e istituzioni* (1955), trad. it. a cura di U. Fadini, K. Rossi, Mimesis, Milano 2002.

<sup>68</sup> Si vedano al riguardo le pagine ancora straordinarie di B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi di antropologia* (1944), PGreco, Milano 2013, particolarmente pp. 11-117.

<sup>69</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), trad. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp. 4-6. Sulla “produzione” del desiderio in senso anti-edipico in Deleuze vedi più dettagliatamente G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l’Anti-Oedipe. La production du désir*, PUF, Paris 2010.

<sup>70</sup> Alla quale chi scrive si sta dedicando.

<sup>71</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit., pp. 29-33.

conseguenza il bisogno, nel senso che se l'animale umano produrrà o comprenderà il pane per saziarsi, allora solo dopo si potrà dire che aveva bisogno di pane. Le sue tendenze lo muovono a reagire creativamente alle situazioni, a escogitare e a inventare mezzi, e non semplicemente lo direzionano verso un oggetto inizialmente perduto o mancante: qui ha radice il carattere «rivoluzionario», «sconvolgente» e «destabilizzante» del desiderio<sup>72</sup>.

Certo dunque, il desiderio *non manca di niente* e in senso perlomeno duplice: non pre-esiste una determinata “X” che ne qualifichi il contenuto e lo muova e non gli manca l'energia per porre contenuto e muoversi. Con l'importante precisazione che ciò non può comportare la semplice affermazione del desiderio come eccedente perché insaturabile o incolmabile<sup>73</sup> (la giara bucata del *Gorgia* platonico e dei pubblicitari contemporanei), così come – sono le facce della stessa medaglia – non può comportare la semplice convinzione che il desiderio sia la negazione di ogni limite e di ogni “contenimento”. Il punto è piuttosto pensare il desiderio in rapporto al bisogno nel senso che il desiderio umano cerca di tradursi in bisogno, ossia cerca una misura, che non può che essere una co-misura stante la dimensione relazionale della natura umana – dunque del desiderio stesso: desiderare significa *commisurare*, una pulsione generica che deve passare attraverso percorsi “obliqui” è una pulsione il cui differimento si traduce in eteroriferimento (è qui, in questo *iato*, che ha origine la stessa coscienza)<sup>74</sup>.

Come soprattutto Scheler ribadì a più riprese, la pulsione umana è caratterizzata da una peculiare commistione di insoddisfazione ed eccedenza, di vuoto (la sete) e pieno (l'appetito) che si lega allo spezzarsi dell'automatismo bisogno-istinto, alla sospensione della sua immediatezza e all'apertura del varco della temporalità, per sfociare immediatamente in una vera e propria eccedenza di fantasia (*Phantasieüberschuß*): simile intreccio di elementi contraddistingue quello umano come animale desiderante o addirittura erotico, per il quale il dif-ferire fa tutt'uno con il doversi ri-ferire a e apre così al pre-ferire, sganciando dal consumo immediato e inintenzionato per aprire al godimento diluito e rivestito di immagini<sup>75</sup>. Lo stesso carattere “fantasmatico” del desiderio<sup>76</sup> è dunque legato proprio alla dimensione di mediatezza relazionale in cui esso si colloca, al suo non essere già preso nella “cosa” senza con ciò essere semplicemente un nulla-mancante: il desiderio “fantastica”, ossia vive non di sole rappresentazioni (versante soggettivo-interiorizzato dell'oggetto) ma anche e soprattutto di immagini (versante oggettivo-esteriorizzato del soggetto), è intessuto di quelle figure spettrali e ambigue nella loro intermedialità che sono i “fantasmi”, i quali segnalano proprio il fatto che il desiderio è intessuto di relazioni, intaccato e contaminato da rapporti. Siamo di fronte a un intreccio tra natura, cultura, immediatezza, mediatezza, relazionalità, immaginazione che rende il desiderio – come già in apertura indicato – peculiarmente ambiguo:

il desiderio umano è ambiguo, proprio perché è al tempo stesso pulsionale e indiretto, cioè culturalmente codificato. In tal modo l'ambiguità del desiderio congiunge natura e cultura, giacché per suo tramite la natura orienta l'essere umano al mondo comune e alla vita sociale. Le necessità naturali

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, pp. 129s.

<sup>73</sup> Che percorre ricerche pur ricche e interessanti come quelle di R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999.

<sup>74</sup> Su questo aspetto si è soffermato notoriamente soprattutto A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), trad. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, introduzione di K.-S. Rehberg, Mimesis, Milano-Udine 2010. Ma andrebbe fatto dialogare con la prospettiva di Derrida, per il quale com'è noto “coscienza” e differimento in senso attivo e transitivo fanno tutt'uno: la supposta auto-coscienza trasparente a sé non è altro che uno *scarto* appunto. Su questi aspetti fondamentale è B. Stiegler, *La technique et le temps*, 2 voll., Galilée, Paris 1994-1996, che sviluppa queste tematiche derridiane con più esplicito riferimento alle questioni antropologico-filosofiche qui centrali.

<sup>75</sup> Cfr. G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 170-173. Dello stesso autore si veda anche il significativo *La cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2012, che sviluppa in modo originale la connessione tra desiderio e apertura relazionale avanzata da diversi versanti anche nelle presenti pagine, a partire dall'idea fondamentale per cui il desiderio non è un caos informe che deve essere regolato dall'alto e dal di fuori ma nemmeno una realtà già data e formata: piuttosto, il suo peculiare slancio va preso in carico per essere fatto maturare e pienamente esprimere – *per essere curato*.

<sup>76</sup> Su cui insiste particolarmente M. Voza, *Le maschere di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

dell'uomo come specie biologica sono tali che non possono venir soddisfatte se non come necessità culturali dell'uomo in quanto essere storico. Alla determinazione di questo secondo tipo di necessità, concorre l'ambito proprio del desiderio irriducibile alla fisiologia del bisogno e tuttavia radicato nella natura biologica e psichica dell'essere umano, originato dai suoi impulsi e dalle sue pulsioni. Il movimento del desiderare è perciò, in quanto tale, in eccesso rispetto all'automatismo rigidamente funzionale della natura animale, proprio perché risulta inevitabilmente caratterizzato da un'originaria complicazione simbolica. Ma quest'ultima deriva dalla natura stessa del desiderio, il quale manca d'un oggetto costante e universale, d'un oggetto che gli sia per dir così connaturato, d'un unico e predeterminato oggetto suo proprio. Questa mancanza originaria d'un oggetto automaticamente adeguato al desiderare, e perciò capace d'appagare compiutamente e universalmente la più profonda aspirazione dell'essere umano, fa corpo col legame indissolubile di desiderio e immaginazione<sup>77</sup>.

## 5. *Commisurare*

Se insomma si può sostenere che il desiderio ha costitutivamente a che fare con fantasmi, immagini proiettive e non oggetti reali, è perché il desiderio umano è tale perché *passa attraverso qualcosa*<sup>78</sup>, il che però equivale a dire che *passa attraverso la relazione*<sup>79</sup>. Alla nascita, un animale umano non sa cosa di cosa ha bisogno, come notavamo anche con Democrito, ma proprio per questo può desiderare, deve imparare a desiderare e non può che farlo in maniera “eteroriferita”; non ha misura “dentro” di sé e deve così cercarla “al di fuori” di sé:

è proprio perché nascono senza misura che i *sapiens* possono misurare, così come proprio perché nasce senza un sistema di comunicazione preformato che l'umano può parlare. [...] Gli altri animali non hanno bisogno di crearsi unità di misura perché, tendenzialmente, le hanno: già hanno i loro meccanismi di controllo per orientarsi nello spazio, emettere suoni comunicanti o ingerire la giusta quantità di cibo. Gli umani sono esseri misurativi perché non nascono con unità di misure predefinite: proprio per questo sono a rischio di eccesso o difetto. [...] Il motto protagoreo “l'uomo è misura di tutte le cose” [...] va inteso in termini radicali: non in modo soggettivo (quale singolo uomo: ognuno la vede come gli pare) ma comune (l'umano in quanto tale deve dare misure). [...] L'unità di una potenzialità di fondo, cioè di un invariante biologico, la capacità-bisogno di costruire sistemi metrici. [...] Una forma di vita che non nasce con un gran numero di *cliché* metrici (oggi li chiameremmo istinti) già pronti. Attenzione, però. [...] La messa a punto di un sistema di misura non risolve una volta per tutte il problema della smodatezza<sup>80</sup>.

Io stesso non so che cosa desidero. (Perché i desideri celano a noi stessi la cosa desiderata)<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> F. Ciaramelli, *Sull'ambiguità del desiderio*, in: “Dialegethai. Rivista telematica di filosofia”, II, 2000.

<sup>78</sup> Mi limito a riportare due passi lacaniani emblematici in tal senso: «l'uomo non ha oggetto che si costituisca per il suo desiderio senza una mediazione» (J. Lacan, *Scritti* (1966), trad. it. a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 175); «nessuno saprà mai di cosa godano l'ostrica o il castoro perché [...] non vi è distanza tra il godimento e il corpo. L'ostrica e il castoro sono allo stesso livello della pianta che, in fondo, su questo piano ha forse pur essa un godimento. [...] È a partire dalla scissione, dalla separazione del godimento dal corpo ormai mortificato [...] che la questione si pone» (Id., *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio dell'analisi* (1969-70), trad. it. di C. Vigandò, R. E. Manzetti, a cura di A. Di Ciaccia, postfazione di J.-A. Miller, Einaudi, Torino 2001, p. 222).

<sup>79</sup> Idea che è stata sviluppata anche dal paradigma relazionale della psicoanalisi, peraltro proprio chiamando in causa la dimensione ultraneotetica della natura umana: cfr. p.e. R. Menarini, G. Neroni Marcati, *Neotenia. Dalla psicoanalisi all'antropologia*, Borla, Roma 2013; S. A. Mitchell, *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi. Per un modello integrato* (1988), trad. it. di S. Rivolta, Bollati Boringhieri, Torino 1993; Id., *Il modello relazionale. Dall'attaccamento all'intersoggettività* (2000), trad. it. di F. Gazzillo, Raffaello Cortina, Milano 2002.

<sup>80</sup> M. Mazzeo, *Melanconia e rivoluzione. Antropologia di una passione perduta*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2012, pp. 125s. Per un primo approfondimento della questione della misura in rapporto alla natura umana rimando a G. Pezzano, *Per un'antropologia del «metron». Brevi considerazioni preliminari*, in: “Koiné”, XIX, nn. 1-4, 2012, pp. 74-86.

<sup>81</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1974, § 441.

un piccolo umano *impara a* desiderare (il desiderio non è istintivo), nel senso che non solo vuole per sé la madre, ad esempio, opporre vuole quel giocattolo, o ancora non vuole la mangiare la carne di cavallo: è anche questo il suo desiderio, ma vuole la madre perché è geloso del padre, vuole quel giocattolo perché lo vuole anche un altro bambino, non vuole quella carne per fare un dispetto a chi gliela propone. Il desiderio umano è impastato di relazioni<sup>82</sup>.

La misura da ricercare in questo impasto di relazioni e tramite esso non è da intendere come la legge che vieta e “imbriglia” il desiderio, subordinandolo a quel freno (*katechon*) che fa conoscere l’infrazione della legge (la s-frenatezza) come peccato ma che allo stesso tempo rende il desiderio bisogno “indotto” in quanto gli intima l’oggetto desiderato (proibito, desiderato proprio in quanto proibito), ossia rende il desiderio stesso un effetto della legge (come voleva Paolo di Tarso), secondo il più classico degli schemi educativi tradizionali: chi dice “non toccare la torta!” dice “tu desideri la torta! Desidera la torta! Hai bisogno della torta!”, di modo che la trasgressione o perversione della legge che impedisce di desiderare la torta è interna al perimetro tracciato dalla legge stessa – devo desiderare la torta, *la legge intima di trasgredirla*. La misura non è dunque quella della legge che organizza il desiderio a partire da qualcosa che riempiendolo gli sarebbe superiore e di cui mancherebbe<sup>83</sup>: piuttosto, la misura è quella “istituzionale” che in certa misura “amplifica” ed “esprime” il desiderio perché lasciandolo sperimentare per trovare la propria configurazione, una forma tramite cui darsi («nessuno è competente per me»<sup>84</sup>), lo sottrae a qualsiasi “origine” già data, a qualsiasi dimensione di immediatezza, che può essere tanto quella biologica quanto quella sociale. L’istituzione fa come “proliferare” il desiderio o meglio lo “prolunga” facendolo passare per un tramite. Stando a questa distinzione<sup>85</sup>, potremmo dire: *repressiva* la legge, *espressiva* l’istituzione; *conservativa* e *limitativa* la legge, *creatrice* ed *espansiva* l’istituzione; *microscopica* la legge (dal grande già dato in partenza al piccolo dato rispetto al grande di partenza), *telescopica* l’istituzione (dal piccolo al grande, in modo che il primo si amplifica e comprende attraverso il secondo mentre il secondo si condensa e determina tramite il primo); la prima ratifica qualcosa che già preesisteva, la seconda instaura qualcosa che solo a partire da quel momento viene a esistere. Il punto è però che il desiderio è preso costitutivamente dalla

---

<sup>82</sup> F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo Sapiens*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 126.

<sup>83</sup> Prospettiva in cui mi sembrano scivolare i contributi pur acuti e antropologicamente significativi di P. Flores d’Arcais, *La natura dell’esistenza (1). Appunti per una filosofia del finito*, in: “Micromega”, n. 4, 2005, pp. 239-262; Id., *La natura dell’esistenza (2). Appunti per una filosofia del finito*, in: “Micromega”, n. 1, 2006, pp. 165-189, testi in cui la questione della misura si traduce immediatamente in quella di una “norma” pensata come “imperativo” che intima il dover-essere a quella che appunto è dipinta come «scimmia nuda del dover-essere», alla ricerca di una norma qualsiasi, purché sia una e sia capace di arginare il caos e la spaesatezza legati alla mancanza di norma immediatamente naturale. Detta in altri termini, la prospettiva di Flores d’Arcais appare troppo legata alla lettura “conservativa” di Gehlen (dunque non semplicemente alle posizioni di Gehlen).

<sup>84</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-81), trad. it. a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2010, p. 202.

<sup>85</sup> Nell’accezione che ne dà Deleuze: cfr. soprattutto Id., *Istinti e istituzioni*, cit. e Id., *Empirismo e soggettività*, cit. (in cui come alla legge corrisponde il contratto, così all’istituzione corrisponde la convenzione), ma la questione percorre l’intero itinerario deleuziano, come ricostruisce in modo sintetico e convincente L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto* (2009), trad. it. di L. Rustighi, postfazione di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2011. Si tenga anche presente C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (1949), trad. it. a cura di A. M. Cirese, Feltrinelli, Milano 1969, p. 114, dove a proposito del differimento della pulsione sessuale che segna l’insorgere del desiderio, si nota che la «il passaggio dalla natura alla cultura» avviene nel momento in cui tale pulsione «si espande in istituzione». Rispetto alla questione del desiderio vale la pena perlomeno ricordare un passaggio di Deleuze e Guattari in cui si afferma esplicitamente «non c’è niente da giudicare nel desiderio» (G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1975, p. 81). Sulla tematica di un’istituzione pensata in maniera affermativo-espressiva e non negativo-contenitiva, anche con esplicito riferimento a Deleuze, si vedano gli stimolanti U. Fadini, *Istituzione e soggettività. Dinamiche di soddisfazione*, in: “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, XXV, n. 65, 2012, pp. 91-102; T. Scott, *Organization Philosophy: Gehlen, Foucault, Deleuze*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010; R. Seyfert, *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Velbrück, Weilerswist 2011.

morsa tra ciò che lo opprime o reprime e ciò che invece lo potenzia o espande, proprio perché è nella propria essenza generico-relazionale.

Da questo punto di vista, è chiaro che il confine tra “legge” e “istituzione” è sempre mobilmente in gioco quando è in gioco il desiderio: proprio il bisogno di riferirsi ad altro comporta il rischio di perdersi nella codificazione del desiderio che l'altro dà; proprio il carattere “mimetico” del desiderio fa sì che ci sia il rischio di desiderare semplicemente ciò che si osserva desiderato da altri<sup>86</sup> ossia di non sganciare il desiderio dal suo carattere “infantile”; proprio il bisogno di riconoscimento comporta il rischio di sovrapporre il desiderio alla semplice accettazione dell'altro, all'impronta dell'altro che dice “questo è il tuo desiderio” o “approvo questo desiderio” e via discorrendo. Per semplificare, possiamo pensare la legge come il limite “esterno” del desiderio e l'istituzione come il suo limite “interno”, ma è chiaro che il desiderio – per le caratteristiche sin qui evidenziate – è proprio il luogo di sutura e di passaggio tra misura interna e misura esterna. Ancora, proprio per questa commistione tra mancanza ed eccesso che fa tutt'uno con il bisogno di “appoggiarsi” all'esterno, il desiderio può essere tanto imbrigliato e controllato quanto liberato e affermato. Proprio perché il desiderio è alla costante ricerca di bisogni e di una messa-in-forma può rischiare di pensarsi consustanziale al bisogno, a uno specifico bisogno; proprio perché cerca un tramite il desiderio può rischiare di esaurirsi in un *medium* in cui “rispecchiarsi” per dirsi “ecco ciò che volevo!”<sup>87</sup>. Questo, per esempio, vale anche rispetto all'annosa questione della “naturalità” o meno della proprietà privata: se anche ammettessimo – cosa per certi gradi e con certe sfumature certamente plausibile – che proviamo un forte desiderio di proprietà, nulla deve però farci pensare che il diritto proprietario attualmente in voga come “meccanismo” o “mezzo” sociale di configurazione e soddisfazione esaurisce sia i mezzi possibili sia la portata e la direzione della tendenza desiderante stessa<sup>88</sup>.

Certo allora, «il desiderio fa il suo ingresso proprio con lo sfacelo generale della questione: “cosa vuol dire questo?”» e la sua creatività «non ha per oggetto persone o cose, ma ambienti interi che attraversa, vibrazioni e flussi di ogni natura che abbraccia, introducendovi tagli, catture»<sup>89</sup>, perché non vuol dire una cosa soltanto, non è riconducibile a una cosa soltanto<sup>90</sup>, perché il primo modo di “indebitare” un'esistenza è quello di assegnare un determinato “oggetto” che codifica l'energia del desiderio presentandosi come suo significato supremo, come sua meta ultima a cui riferirsi perché “manca”: tutto ciò va però interpretato innanzitutto attraverso la consapevolezza che non è possibile isolare un singolo oggetto per supportarlo essere l'oggetto del desiderio (riducendolo al bisogno di una donna, un viaggio, un dolce ecc.), perché si desidera non “qualcuno” o “qualcosa” ma un insieme (un concatenamento, in termini deleuziani), ed è proprio il rapporto (ossia la misura e la forma assunta) tra elementi a qualificare un desiderio, rapporto che può essere in qualche modo “già dato” (basti pensare alle pubblicità che ormai sponsorizzano *esperienze* ossia collegamenti tra oggetti, eventi, emozioni, persone ecc. e non mere “cose” singole) o “costruito” cioè circoscritto e perimetrato (il “ritornello” deleuziano) in maniera imprescindibilmente “relazionale”.

Se dunque si afferma che l'inconscio non è un teatro con ruoli già dati ma una fabbrica dove si produce incessantemente; che il delirio è sempre storico-sociale e non verte semplicemente sulla

---

<sup>86</sup> «L'uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall'altro che gli dica ciò che si deve desiderare per acquistare tale essere» (R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), trad. it. di O. Fatica, E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980, p. 205).

<sup>87</sup> «La legge ci dice: “non sposerai tua madre e non ucciderai tuo padre”. E noi, soggetti docili, ci diciamo: è dunque questo che volevo! Ci verrà mai il sospetto che la legge disonori, che abbia interesse a disonorare e a sfigurare chi essa presume colpevole, chi essa vuol colpevole, colui cui chiede di sentirsi lui stesso colpevole?» (G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit., p. 127).

<sup>88</sup> Questo, detto per inciso, può consentire di pensare alla questione dei beni comuni proprio a partire dal desiderio.

<sup>89</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, cit., pp. 120 e 332.

<sup>90</sup> Ciò diventa chiaro se pensiamo all'apice del moto del desiderio, l'amore: «l'amore non sopporta la predicazione copulativa, non ha mai per oggetto una qualità o un'essenza. Io amo Maria-bella-bruna-tenera, non amo Maria perché è bella, bruna e tenera, in quanto ha questo o quell'attributo» (G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 119).

madre o il padre, perché concerne il mondo intero; che un concatenamento si stabilisce nell'atto di farsi-molteplice e non può essere ricondotto a un unico fattore; che pretendere di interpretare il desiderio significa pretendere di chiarire «cosa vuol dire?» mentre la vera domanda da porsi è «da dove passa il mio desiderio?», cioè appunto quali attraversamenti “di traverso” e “obliqui” vanno cercati e creati (mai *ex nihilo*, trattandosi di *creatio* umana e non divina) per farli risultare convenienti in senso spinoziano al desiderio<sup>91</sup>: ebbene, quando si afferma tutto ciò, si sta proprio affermando che la pulsione desiderante è una pulsione generica, insieme mancante ed eccedente e per questo aperta in senso potenziale e relazionale. Si sta proprio affermando che è la natura umana a configurare come desiderio e non bisogno la tendenza vitale nell'uomo e tramite esso.

Così si può capire in che modo sottrarre il desiderio alla triplice maledizione «della legge negativa, della regola estrinseca, dell'ideale trascendente»<sup>92</sup>, ossia della mancanza, del piacere e del sacrificio, non significa affatto invocare «uno stato di natura, un desiderio che sarebbe realtà naturale e spontanea»; anzi «*non c'è desiderio se non in un concatenamento o in una macchina*», ossia il desiderio è in quanto tale “artificiale”, mediato, preso all'interno «di un concatenamento determinato, su un piano che non preesiste, ma che deve esso stesso venire costruito», senza potersi richiamare a «a pulsioni riportabili a invarianti strutturabili o a variabili genetiche»: il desiderio si struttura «in modo macchinico» perché si struttura «con il fuori, con la conquista del fuori, non attraverso stadi interiori né sotto strutture trascendenti»<sup>93</sup>.

Alla luce di quanto sin qui visto, vale la pena ribadirlo, offre una lettura unilaterale qualsiasi fenomenologia del desiderio che legge l'intera realtà vivente alla stregua di una realtà “desiderante” (con tutte le distinzioni di grado tra i diversi viventi) per pensare però il desiderio come costitutivamente incolmabile: così facendo si assoggetta comunque il desiderio alla mancanza che lo rende costitutivamente insoddisfatto, dunque nemmeno tanto si dimentica l'eccedenza che lo rende perennemente alla ricerca di soddisfazione, ma piuttosto si legge tale ricerca costante nuovamente come prova della sua mancanza e non della sua capacità di trovare delle configurazioni, di prendere delle forme e di strutturarsi, di accostarsi al bisogno senza mai potersi a esso sovrapporre.

Pertanto, la distinzione tra bisogno e desiderio non passa semplicemente per il fatto che il primo ha soddisfazione limitata e determinata (finita) mentre il secondo illimitata e indeterminata (infinita), che il primo sarebbe saziabile mentre il secondo insaziabile, e via di seguito: desiderare non significa consumare, ma transitare lungo la soglia tra limitatezza e illimitatezza, misura e dismisura e via dicendo, toccare il punto di tensione tra indigenza ed eccedenza, abitare la ferita aperta della relazionalità. D'altronde, non si desidera mai semplicemente da soli e non si “soddisfa” mai da soli un desiderio, non esiste qualcosa come un desiderio “solipsistico”, fosse anche soltanto per la necessità di cercare attivamente un “ancoraggio” a un qualsiasi “oggetto” esterno. Paradossalmente, il desiderio si presenta come il luogo di tensione tra animalità e umanità, tra un'animalità mai del tutto abbandonata eppure mai pienamente vissuta e un'umanità mai del tutto raggiunta eppure sempre raggiungibile e da raggiungere. Il desiderio è il percorrimiento – *umano, troppo umano* – dello spazio fra natura e sua trasfigurazione, è il tracciamento di un simile percorso: le configurazioni storiche assunte dal desiderio, tanto a livello individuale quanto collettivo, coincidono persino con la storia del tentativo dell'animale umano di “umanizzarsi”, di realizzarsi ed essere felice.

Proprio per questo è allo stesso tempo troppo facile e troppo poco paventare qualcosa come un “ritorno ai bisogni”: il bisogno cui ci si riferirebbe non sarebbe altro che una particolare

---

<sup>91</sup> Cfr. p.e. la voce *Desiderio* in G. Deleuze, *Abecedario di Gilles Deleuze* (2004), video-intervista in 3 DVD a cura di C. Parnet, regia di P.-A. Boutang, trad. it. sottotitolo di I. Bussoni, F. Del Lucchese, G. Passerone, con l'opuscolo “Gilles Deleuze. Frammenti di un'opera”, a cura di D. Lapoujade, trad. it. di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005.

<sup>92</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia II* (1980), trad. it. di G. Passerone, prefazione di M. Carboni, introduzione di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010, p. 209.

<sup>93</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 92s.

determinazione storica assunta dal desiderio. Non si può tornare al bisogno per contenere il desiderio (il segreto profondo di ogni forma di potere, in fondo), come però non si può semplicemente liberare il desiderio sganciandolo da ogni bisogno: il compito resta sempre il paziente lavoro di perimetrazione relazionale che il desiderio comporta, che ogni singola esistenza comporta. Se dunque è difficile negare che un'idea come “non nasciamo desideranti ma impariamo a desiderare” possa facilmente diventare – o già lo è – uno slogan pubblicitario di grido, bisogna riconoscere che quando prende la forma di uno slogan lo fa giocando sul fatto che avremmo bisogno di quanto viene pubblicizzato per poter finalmente desiderare: il desiderio può e deve farsi carico di fare inceppare prima di tutto proprio questo dispositivo, ossia proprio l'idea che questo riempimento sia dato in partenza e in modo “passivo”, che i nostri “concatenamenti” siano già dati *in toto*, dalla natura o dalla società.

Questo non significa affatto ridurre il desiderio a una questione di “volontà soggettiva”, soprattutto quando pensiamo il soggetto in termini individualistici, perché anzi si è visto come il desiderio rappresenti per così dire l'esponente della relazionalità naturalmente umana: diventa allora possibile spiegare anche la ragione per cui il desiderio è sganciato dal semplice piacere, dal godimento o dalla soddisfazione che invece caratterizzano il bisogno. L'imperativo del godimento è persino l'ingiunzione per eccellenza di chi cerca di contenere il desiderio invece di “liberarlo”, secondo un ribaltamento su cui ha particolarmente insistito com'è noto già Lacan<sup>94</sup>. Il desiderio *non coincide* con il piacere, tutt'anzi, perché il piacere «sembra interrompere il processo immanente del desiderio; [...] sembra collocarsi dal lato degli strati e dell'organizzazione; e nello stesso movimento il desiderio è presentato come sottomesso dal di dentro alla legge, e scandito dal di fuori dai piaceri»<sup>95</sup>.

In altri termini, se il piacere «nega il campo di immanenza proprio del desiderio» e «interrompe la sua positività e la costituzione del suo campo di immanenza» è perché esso rappresenta «il solo mezzo per una persona o un soggetto di “ritrovarsi” in un processo che lo supera, che lo eccede», sottomettendolo però alla “normalità” del piacere<sup>96</sup>. Il piacere è una forma di reazione o chiusura del desiderio, di cristallizzazione, di sottomissione del desiderio alla semplice soddisfazione, mentre – come si è cercato di chiarire – a essere prima di tutto in gioco nel desiderio non è tanto la “X” che soddisfa, quanto il percorso “costruttivo”, ossia mediato e relazionale che conduce a tale presunta “X” – colta solo in maniera per così dire “retrospettiva”, secondo quanto chiarito in precedenza rispetto alla dialettica hegeliana e con richiamo alla veste “perturbante” della *Nachträglichkeit*, che diede notoriamente molto da pensare a Freud. Il quale fu non per caso costretto a riconoscere che l'intimo segreto della psiche è la sua *estensione*<sup>97</sup>, cioè che l'intimo segreto del desiderare umano è il suo proiettarsi-verso, il suo essere riferito-a: quando desideriamo «siamo al di fuori di noi stessi»<sup>98</sup>, non rinchiusi nel nostro io, al punto che «sapete cosa bisogna fare per impedire a qualcuno di parlare a proprio nome? Fargli dire “io”»<sup>99</sup>.

In tale ottica, diventa dunque possibile persino affermare che al desiderio tutto va accostato tranne che l'io:

le forze repressive hanno sempre bisogno di fare affidamento su un “io”, di esercitarsi su individui determinati. Quando diventiamo un poco fluidi, quando riusciamo a non farci assegnare un “io”, quando non ci sono più uomini su cui Dio possa esercitare il suo rigore o da cui possa farsi sostituire, allora la polizia perde la testa. Non è qualcosa di teorico<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Cfr. p.e. J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 825.

<sup>95</sup> G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, trad. it. a cura di D. Borca, introduzione di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2010, p. 101.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Mi riferisco a una nota di Freud a Londra del 20 agosto del 1938, «Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon», su cui ha insistito in particolare J.-L. Nancy, *Corpus* (1992), trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.

<sup>98</sup> G. Deleuze, *Due regimi di folli*, cit., p. 147.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>100</sup> *Id.*, *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (1962), trad. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 301.

A una lettura superficiale, simili passaggi sembrerebbero riproporre per l'ennesima volta semplicemente l'idea della morte del soggetto, della fine dell'io ecc., sembrerebbero cioè paradossalmente funzionali a quelle forze repressive che dello smantellamento di ogni soggettività "resistente" possono giovare. Insomma, simili convinzioni sembrerebbero essere irrimediabilmente vincolate a una stagione circostanziata della società e del pensiero, caratterizzata da una carica decostruttiva che avrebbe esaurito la propria funzione e portata una volta che non è restato più nulla da demolire e più nessun potere forte rispetto al quale "fluire". Eppure, questa percezione svanisce quando prestiamo attenzione al carico simbolico e soprattutto performativo legato ad alcuni tra i marchi contemporanei per eccellenza, quali *I-Pod*, *I-Pad*, *I-Phone*, *I-Tunes*, e via discorrendo. Il nome del prodotto condensa ogni volta in maniera persino troppo evidente (*per questo nascosta*)<sup>101</sup> ciò che il prodotto stesso fa: attribuire un io al desiderio, dire al desiderio a cosa davvero aspirerebbe dunque quale sarebbe il suo vero io, giungendo così da ultimo a "indurlo"<sup>102</sup>.

Se il desiderio va dunque letto come esperienza di indebolimento della credenza narcisistica dell'io autosufficiente e preso dal proprio godimento illimitato<sup>103</sup>, nonché di opacizzazione dell'autocoscienza<sup>104</sup>, risulta infine tutt'altro che paradossale l'idea secondo cui l'intensificazione della creatività del desiderio si avvale più dell'ascesi che non del consumo<sup>105</sup>, di una rinuncia che risponde alla sovrabbondanza oltre che all'indigenza<sup>106</sup>, ossia in ultima istanza di un lavoro di attenta e prudente perimetrazione relazionale: di *commisurazione*. Commisurare significa prendere le misure per misurarsi e viceversa, doversi rapportare tanto a sé quanto all'alterità: commisurare significa trovare il taglio adatto, indica il lavoro di messa in rapporto tra interiorità ed exteriorità, la ricerca del modo più felice di non perdersi nello smisurare (imporsi sulle cose e sugli altri) o nel mero misurare (adeguarsi alle cose e agli altri), lavoro intimamente relazionale perché non può essere compiuto "da soli", perché è la negazione più radicale di qualsiasi supposta solitudine. Commisurare richiede di «moltiplicare la prudenza pratica» per lavorare «alla maniera di un agrimensore» procedendo «non a colpi di martello, ma con una lima molto fine»<sup>107</sup>, proprio mentre si dà vita a «una sorta di sperimentazione a tentoni»<sup>108</sup>: «sperimentate, sapendo però che ci vuole

---

<sup>101</sup> Sul rapporto tra visibilità e invisibilità da un punto di vista critico-sociale cfr. A. Monchietto, G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, in: "Lessico di Etica pubblica", V, n. 1, 2014 [in pubblicazione]; G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013. Illuminanti in merito le riflessioni su Foucault di G. Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, I, trad. it. di L. Feltrin, introduzione di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 2014.

<sup>102</sup> Si potrebbe ancora aggiungere la campagna pubblicitaria di una nota azienda italiana produttrice di alimenti dolciari e nello specifico di una crema spalmabile alla nocciola: la campagna è incentrata sulla sostituzione del nome del prodotto nell'etichetta sul barattolo con il nome proprio del consumatore (il prodotto sei tu, tu desideri quel prodotto: *tu sei quel prodotto, il tuo desiderio è quel prodotto*).

<sup>103</sup> Aspetto su cui insiste particolarmente M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012. In merito, ancora drammaticamente pertinenti risultano le pagine di C. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* (1979), trad. it. di M. Bocconcelli, Bompiani, Milano 2001.

<sup>104</sup> Cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio* (1989), trad. it. G. Giuliani, a cura di A. Cavarero, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 207.

<sup>105</sup> «Il piacere non è assolutamente ciò che potrebbe essere raggiunto solo attraverso lo sviamento della sofferenza, ma quel che deve essere ritardato al massimo come ciò che interrompe il processo continuo del desiderio positivo. C'è una gioia immanente al desiderio, come se si riempisse di se stesso e delle sue contemplazioni, che non implica nessuna mancanza, nessuna impossibilità, non si misura nemmeno più rispetto al piacere, poiché è questa gioia che distribuirà le intensità di piacere e impedirà loro di essere penetrate d'angoscia, di vergogna, di sensi di colpa. [...] La rinuncia al piacere esterno o il suo ritardo, il suo allontanamento all'infinito, attesta la conquista di uno stato in cui il desiderio non manca più di nulla, si riempie di se stesso e costruisce il proprio campo di immanenza» (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 210 e 212). Cfr. anche G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 116s. Vedi anche G. Pezzano, *L'antropologia filosofica e le sfide dell'ambientalismo: tra persona e impersonale*, in: A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2012, pp. 271-301: 291-295.

<sup>106</sup> Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 366.

<sup>107</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 243 e 215.

<sup>108</sup> *Ii., Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002, p. 32.

molta prudenza per sperimentare»<sup>109</sup>, «non la saggezza, ma la prudenza come dose, come regola immanente alla sperimentazione: iniezioni di prudenza»<sup>110</sup>. La sperimentazione prudente è il sigillo del commisurare, del tentativo di perimetrare la propria maniera di essere facendola come pro-manare da sé per farla passare tramite il fuori e soprattutto gli altri<sup>111</sup>. Commisurare, in ultima istanza, significa rintracciarsi con gli altri, rintracciarsi a vicenda e insieme: co-rintracciarsi.

---

<sup>109</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 66.

<sup>110</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 206.

<sup>111</sup> Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 27-29 e 39s.

## **Bibliografia**

- G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.  
Id., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- G. Anders, *Amare ieri. Appunti sulla storia della sensibilità* (1986), trad. it. a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2004.  
Id., *L'uomo è antiquato. II* (1980), trad. it. di M. Adelaide Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999.  
Id., *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011.
- G. Bataille, *L'eroticismo* (1957), trad. it. di A. Dell'Orto, ES, Milano 1991.  
Id., *La parte maledetta. La nozione di dépense* (1949), trad. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- E. Bazzanella, *Il nuovo New Realism. La Filosofia e il suo consumo*, Asterios, Trieste 2012.
- É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris 2011.
- H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007.
- R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003<sup>5</sup>.
- J. Butler, *Soggetti di desiderio* (1989), trad. it. G. Giuliani, a cura di A. Cavarero, Laterza, Roma-Bari 2009.
- E. Canetti, *Massa e potere* (1960), trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- R. Cavalieri, *E l'uomo inventò i sapori. Storia naturale del gusto*, Il Mulino, Bologna 2014.
- A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- A. Cavazzini, A. Gualandi, M. Turchetto, F. Turriziani Colonna, *L'eterocronia creatrice. Temporalità ed evoluzione in Stephen J. Gould*, prefazione di T. Pievani, Unicopli, Milano 2013.
- A. Cera, *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità*, in: M. T. Catena, (a cura di), *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, Milano-Udine, Mimesis 2012, pp. 55-90.
- J.-P. Changeux, *L'uomo neuronale* (1983), trad. it. di C. Sughi, a cura di M. Malcovati, Feltrinelli, Milano 1983.
- F. Ciaramelli, *Sull'ambiguità del desiderio*, in: "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", II, 2000.
- F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo Sapiens*, Ombre Corte, Verona 2011.

Id., *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

L. Cozolino, *Il cervello sociale. Neuroscienze delle relazioni umane* (2006), trad. it. di F. Ortu, Raffaello Cortina, Milano 2008.

G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008.

Id., *La cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2012.

G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), trad. it. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000.

Id. (a cura di), *Istinti e istituzioni* (1955), trad. it. a cura di U. Fadini, K. Rossi, Mimesis, Milano 2002.

Id., *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (1962), trad. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.

Id., *Abecedario di Gilles Deleuze* (2004), video-intervista in 3 DVD a cura di C. Parnet, regia di P.-A. Boutang, trad. it. sottotitolo di I. Bussoni, F. Del Lucchese, G. Passerone, con l'opuscolo "Gilles Deleuze. Frammenti di un'opera", a cura di D. Lapoujade, trad. it. di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005.

Id., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-81), trad. it. a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2010.

Id., *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni. 1945-1957*, trad. it. a cura di G. Bianco, F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, trad. it. a cura di D. Borca, introduzione di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2010.

Id., *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986). I*, trad. it. di L. Feltrin, introduzione di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 2014.

G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), trad. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.

Id., *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1975.

Id., *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002.

Id., *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia II* (1980), trad. it. di G. Passerone, prefazione di M. Carboni, introduzione di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010.

G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998.

L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto* (2009), trad. it. di L. Rustighi, postfazione di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2011.

E. Dichter, *La strategia del desiderio* (1960), trad. it. di R. Margotta, Garzanti, Milano 1963.

C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto* (1999), trad. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 2002.

R. I. Dunbar, *Co-evolution of neocortex size, group size and language in humans*, in: "Behavioural and Brain Sciences", n. 16, 1993, pp. 681-735.

Id., *The social brain hypothesis*, in: "Evolutionary Anthropology", n. 6, 1998, pp. 178-190.

Id., *The social brain: mind, language, and society in evolutionary perspective*, in: "Annual Review of Anthropology", n. 32, 2003, pp. 163-181.

R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006<sup>2</sup>.

U. Fadini, *Istituzione e soggettività. Dinamiche di soddisfazione*, in: "Iride. Filosofia e discussione pubblica", XXV, n. 65, 2012, pp. 91-102.

F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2007.

J. G. Fichte, *Teoria della scienza 1798 nova methodo*, trad. it. a cura di A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959.

Id., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza (1796-97)*, trad. it. di L. Fionnesu, Laterza, Roma-Bari 1994.

Id., *La missione del dotto (1794)*, trad. it. a cura di N. Merker, Fabbri, Milano 2001.

P. Flores d'Arcais, *La natura dell'esistenza (1). Appunti per una filosofia del finito*, in: "Micromega", n. 4, 2005, pp. 239-262.

Id., *La natura dell'esistenza (2). Appunti per una filosofia del finito*, in: "Micromega", n. 1, 2006, pp. 165-189.

O. Franceschelli, *Elogio della felicità possibile. Il principio natura e la saggezza della filosofia*, Donzelli, Roma 2014.

S. Freud, *Frammento di un'analisi di isteria – caso clinico di Dora (1901)*, in Id., *Opere*, vol. IV, trad. it. a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 304-420.

E. Fromm, *L'arte di amare (1956)*, trad. it. di M. Damiani, il Saggiatore, Milano 1963.

A. Gandolfi, *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo (1940)*, trad. it. di C. Mainoldi, a cura di V. Rasini, introduzione di K.-S. Rehberg, Mimesis, Milano-Udine 2010.

R. Girard, *La violenza e il sacro (1972)*, trad. it. di O. Fatica, E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

A. Gopnik, *Il bambino filosofo. Come i bambini ci insegnano a dire la verità, amare e capire il senso della vita (2009)*, trad. it. di F. Gerla, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

S. J. Gould, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin (1977)*, trad. it. di M. Paleologo, prefazione di E. Visalberghi, E. Alleva, Editori Riuniti, Roma 1990.

Id., *Ontogenesi e filogenesi (1977)*, trad. it. a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2013.

M. Guillaume, *Il capitale e il suo doppio (1975)*, trad. it. di E. Agostini, A. Prete, Feltrinelli, Milano 1978.

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito (1807)*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

Id., *Scienza della logica* (1831), 2 voll., trad. it. di A. Moni, a cura di C. Cesa, introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004.

Id., *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007.

Id., *Filosofia dello spirito jenesse* (1803-06), trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008.

Á. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx* (1973), trad. it. di A. Morazzoni, prefazione di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1974.

Id., *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista* (1977), trad. it. di L. Boella, G. Neri, prefazione di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1978.

Id., *Teoria dei sentimenti* (1978), trad. it. di V. Franco, Editori Riuniti, Roma 1983.

Id., *Per un'antropologia della modernità* (2008), trad. it. a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

C. Isoardi, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, prefazione di P. Heritier, postfazione di P. Sequeri, Giappichelli, Torino 2012.

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau* (1947), trad. it. a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

C. M. Korsgaard, *Self-Constitution: Action, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009.

J. Lacan, *Scritti* (1966), trad. it. a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974.

Id., *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio dell'analisi* (1969-70), trad. it. di C. Viganò, R. E. Manzetti, a cura di A. Di Ciaccia, postfazione di J.-A. Miller, Einaudi, Torino 2001.

C. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* (1979), trad. it. M. Bocconcelli, Bompiani, Milano 2001.

A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964-65), 2 voll., trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.

C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (1949), trad. it. a cura di A. M. Cirese, Feltrinelli, Milano 1969.

G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale* (1976), 4 voll., trad. it. di A. Scarponi, introduzione di N. Tertulian, PGreco, Milano 2012.

J.-F. Lyotard, *Economia libidinale* (1974), trad. it. di M. Gandolfi, Colportage, Firenze 1978.

Id., *Des dispositifs pulsionnels*, Galilée, Paris 1994.

B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi di antropologia* (1944), PGreco, Milano 2013.

H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), trad. it. di L. Bassi, prefazione di G. Jervis, Einaudi, Torino 1968.

A. Masullo, *Il fondamento perduto*, in Id. (a cura di), *Difettività e fondamento*, Guida, Napoli 1984, pp. 20-36.

Id., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986.

H. R. Maturana, F. J. Varela, *L'albero della conoscenza* (1987), trad. it. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999.

Id., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), trad. it. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 2001.

M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003.

Id., *Il mondo come corpo e rappresentazione*, in: "Forme di vita", n. 1, 2004, pp. 56-73.

Id., *Melanconia e rivoluzione. Antropologia di una passione perduta*, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2012.

L. M. McKinney, J. K. McNamara, *Heterochrony. The Evolution of Ontogeny*, Plenum, New York 1991.

E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.

R. Menarini, G. Neroni Marcati, *Neotenia. Dalla psicoanalisi all'antropologia*, Borla, Roma 2013.

F. G. Menga, *Dal fondamento ontologico alla costituzione politica dell'esperienza. Un percorso di riflessione sul paradigma della mediazione*, in: "Etica & Politica", XII, n. 1, 2010, pp. 283-295.

M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.

S. A. Mitchell, *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi. Per un modello integrato* (1988), trad. it. di S. Rivolta, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Id., *Il modello relazionale. Dall'attaccamento all'intersoggettività* (2000), trad. it. di F. Gazzillo, Raffaello Cortina, Milano 2002.

A. Monchietto, G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, in: "Lessico di Etica pubblica", V, n. 1, 2014 [in pubblicazione].

A. Montagu, *Il linguaggio della pelle* (1971), trad. it. di A. Becarelli, A. Vallardi, Milano 1981.

E. Morin, *Il metodo. 5. L'umanità dell'umanità. I: L'identità umana* (2001), trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002.

D. Morris, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale umano* (1967), trad. it. di M. Bergami, Bompiani, Milano 2007.

L. Moss, *Detachment, Genomics and the Nature of Being Human*, in M. Drenthen, J. Keulartz, J. Proctor (eds.), *New Visions of Nature: Complexity and Authenticity*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 103-116.

J.-L. Nancy, *Corpus* (1992), trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.

G. Pezzano, *Per un'ontologia del (post)umano*, in: "Vita pensata", II, n. 12, 2011, pp. 15-27.

Id., *L'antropologia filosofica e le sfide dell'ambientalismo: tra persona e impersonale*, in: A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2012, pp. 271-301.

Id., *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

Id., *Per un'antropologia del «metron». Brevi considerazioni preliminari*, in: "Koiné", XIX, nn. 1-4, 2012, pp. 74-86.

Id., *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, in: "Lessico di Etica pubblica", III, n. 1, 2012, pp. 10-55.

Id., *Leopardi tra gli uomini: la materia della natura. Per un'antropologia filosofica leopardiana*, in «Quaderni Materialisti», n. 11, 2012 [in pubblicazione].

Id., *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*, in: "Lessico di Etica pubblica", IV, n. 1, 2013, pp. 1-20.

G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013.

G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486), trad. it. a cura di E. Garin, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994.

A. Portmann, *La forma di vita umana* (1944), trad. it. a cura di M. Mazzeo, in: "Forme di vita", n. 1, 2004, pp. 137-148.

M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

S. Regazzoni (a cura di), *Pop filosofia*, il Melangolo, Genova 2010.

M. Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana* (2008), trad. it. di A. Aureli, Elèuthera, Milano 2010.

J.-M. Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007.

F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, in Id., *Werke*, Bd. I, F. Eckardt, Leipzig 1907, pp. 99-439.

T. Scott, *Organization Philosophy: Gehlen, Foucault, Deleuze*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010.

R. Seyfert, *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Velbrück, Weilerswist 2011.

G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La production du désir*, PUF, Paris 2010.

D. J. Siegel, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale* (2012), trad. it. di L. Madeddu, Raffaello Cortina, Milano 2013<sup>2</sup>.

B. Stiegler, *La technique et le temps*, 2 voll., Galilée, Paris 1994-1996.

G. Thomson, *Needs*, Routledge, London-New York 1987.

F. Tinland, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artificie*, Aubier, Paris 1977.

M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana* (1999), trad. it. di M. Riccucci, a cura di L. Anolli, Il Mulino, Bologna 2005.

Id., *Le origini della comunicazione umana* (2008), trad. it. di S. Romano, Raffaello Cortina, Milano 2009.

F. J. Varela, *Principles of biological autonomy*, North Holland, New York 1979.

W. von Humboldt, *Piano di un'antropologia comparata* (1796), in: Id., *Università e umanità*, trad. it. a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1970.

M. Voza, *Le maschere di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

E. Vrba, *Climate, heterochrony and human evolution*, in: "Journal of Anthropological Research", n. 52, 1996, pp. 1-28.

D. F. Wallace, *Di carne e di nulla* (2012), trad. it. di G. Granato, Einaudi, Torino 2013.

M. Wild, *Tierphilosophie*, Junius, Hamburg 2008.

O. E. Wilson, *La conquista sociale della terra* (2012), trad. it. di L. Trevisan, a cura di T. Pievani, Raffaello Cortina, Milano 2013.

L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1974.

S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. I* (2012), trad. it. di C. Salzani, W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2013.