

CORSO DI LAUREA IN
FILOSOFIA

L'ESSENZA E LA MACCHINA

**UN CONFRONTO EPISTEMOLOGICO TRA RIDUZIONISMO E ANTI-
RIDUZIONISMO NELLA PSICHIATRIA FENOMENOLOGICA DI LUDWIG
BINSWANGER**

Tesi di Filosofia teoretica

Relatrice
Elisabetta Giovanna Basso

Presentata da
Emiliano Torri

Correlatore
Luca Vanzago



INDICE

Introduzione	1
1. LA VITA DENTRO E OLTRE LA MATERIA	6
1.1 Meccanicismo e materialismo	6
1.2 Riduzionismo biologico	12
1.3 Anti-riduzionismo tra vitalismo e olismo	16
1.4 La reificazione dell'incorporeo	22
1.5 Il problema dell'Anima e la parte come tutto	27
2. LA PROSPETTIVA DASEINSANALITICA DI BINSWANGER	33
2.1 La <i>Presenza</i> come risposta al problema mente-corpo	33
2.2 Il rapporto tra antroponalisi e scienze psicologiche positive	39
2.3 Analisi della critica binswangeriana alla <i>Biologia Teoretica</i>	48
3. SOGGETTIVITÀ BIOLOGICA E PRESENZA	56
3.1 La legalità della natura nel progetto di von Uexküll	56
3.2 Libertà trascendentale e significato	65
3.3 Un caso di antroponalisi agli occhi del biologo	75
Conclusione	85
Bibliografia	90

INTRODUZIONE

L'impollinazione mutualistica che coinvolge api e orchidee e che prende il nome di melittofilia rappresenta uno dei fenomeni più affascinanti della natura organica. Tra le varie strategie di impollinazione emergono alcuni processi talmente precisi e armonici nel loro decorso che l'irresistibile ipotesi di una mano celeste dietro questa opera diventa costitutiva della nostra osservazione.

Tra questi processi figura la cosiddetta pseudocopulazione. Alcuni fiori di orchidee tendono infatti a imitare, attraverso il rilascio di sostanze quali terpenoidi, aldeidi, chetoni e alcoli primari e secondari, i feromoni sessuali di una data specie di impollinatori con lo scopo di attirarli al loro interno e innescare di conseguenza il processo di impollinazione¹. Vari test di gascromatografia e rilevazione elettroantennografica hanno infatti dimostrato come nel caso del processo di impollinazione che vede coinvolte l'orchidea *Ophrys sphegodes* e la sua ape impollinatrice *Andrena nigroaenea* i segnali olfattivi assumano una rilevanza decisiva nell'economia del processo². Ma ancor più affascinante risulta essere il fenomeno di «shelter-imitation», dove il fiore andrebbe a fornire all'animale un vero e proprio riparo temporaneo, talmente costruito “su misura” per l'ape che quest'ultima può sfruttare tale riparo per una termoregolazione³. L'ape si ritrova così a prendere parte a una fatiscante coreografia naturale dove il fiore dell'orchidea, con chirurgica delicatezza, la attira e la accoglie configurando un'armoniosa complementarità tra i due viventi, ormai divenuti *punto e contrappunto* della medesima melodia.

Tuttavia, l'ape non lo sa.

Essa risponde solo a determinati segnali sollecitativi ai quali è tenuta a reagire attraverso l'azionamento di determinati organi effettori. Il magnifico processo unitario che coinvolge l'ape e l'orchidea rimane inaccessibile all'ape, la quale non percepisce altro che una stimolazione isolata. In che cosa differiscono il punto di vista dell'ape e quello dello spettatore umano? Come osservato da Valerio Verra in riferimento alla concezione della nozione di idealismo per Hegel, qualsiasi essere umano idealizza, nella misura in cui è capace di trasferire la realtà nella coscienza⁴. Ma c'è di più, può farlo in modo libero. Senza limitazioni biologiche legate alla base reattiva della stimolazione. Come afferma Heidegger, l'essere umano sarebbe capace di cogliere l'ente «in quanto ente», ovvero al di là delle esigenze funzionali prettamente biologiche che lo vincolerebbero a esercitare unilateralmente una determinata reazione. Il senso stesso dell'εἶδος platonico e neoplatonico

¹ Cfr. MAHAPATRA 2021, p. 225.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 224.

⁴ Cfr. VERRA 2019, p. 20.

consiste nella postulazione di una realtà autonoma e indipendente dell'oggetto che esprima la sua formale universalità. La fatiscente coreografia dell'impollinazione rappresenta in questo modo la prerogativa percettiva ed esperienziale dell'essere umano, mentre l'ape che ne prende parte costituisce nell'economia del processo una semplice parte meccanica volta a eseguire una determinata azione in virtù di una stimolazione.

A partire da questa differenza di prospettiva, è noto come nella storia del pensiero faccia spesso capolino una disgiunzione tra filosofia e biologia, incarnata nella tesi heideggeriana dell'animale come «povero di mondo», oppure la concezione cartesiana dell'animale come creatura priva di anima. Queste idee fanno leva di fatto su una presunta incommensurabilità ontologica che separa l'animale dall'essere umano conferendo a quest'ultimo una sorta di primato sul mondo. Come sostenne Giovanni Pico della Mirandola nel suo *Discorso sulla dignità umana*, «una volta compiuta l'opera, l'artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di intendere il senso di una creazione così magnifica»⁵. Il filosofo mirandolese fornisce inoltre una risposta circa la natura dell'essere umano che non si limita a un mero specchiamento passivo che riflette staticamente l'opera della natura. Esso vede nell'umano la possibilità di crearsi riflettendo così non la semplice unità statica del creato, ma la sua eterogeneità, la sua costante e anarchica trasformazione:

Chi dunque non ammirerà l'uomo? Lui che non a torto nelle sacre Scritture mosaiche e cristiane viene designato col nome ora di «ogni carne», ora di «ogni creatura», giacché modella, foggia e trasforma sé stesso nell'aspetto di ogni carne, nel carattere di ogni creatura. Per questo il persiano Evante, là dove espone la teologia caldea, scrive che l'uomo non possiede alcun aspetto proprio e originario, bensì numerosi aspetti estranei e avventizi⁶.

Alla base della grandezza umana si trova la sua capacità di mutare se stesso, di ergersi a creatura dalla natura «varia, multiforme e cangiante»⁷, al punto da essere chiamato dallo stesso Pico «camaleonte»⁸. Il miracolo dell'uomo risiede così nella propria multiformità, nella propria capacità di variare la propria essenza, di crearsi nei modi più disparati. Ma dell'animale si può dire lo stesso?

Paragonare il rapporto che viene intrattenuto tra l'umano e la natura con quello che viene stabilito dall'animale peccherebbe di riduzionismo: perché mai il monotono schema reattivo dell'ape dovrebbe essere capace di esaurire il complesso rapporto che l'essere umano può intrattenere con la natura e con la propria soggettività? Se infatti l'ape è vincolata, e così *destinata*, a fornire una risposta unilaterale alla sollecitazione del fiore, l'essere umano può crearsi un rapporto nei modi più disparati, può *progettarsi* in veste di scienziato che guarda al processo di impollinazione con rigore chimico ed etologico, in veste di poeta che contempla il fenomeno come

⁵ Cit. PICO DELLA MIRANDOLA 2014, pp. 7-9.

⁶ Ivi, p. 21.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 15.

una musa, oppure addirittura in veste di teppista, che strappa il fiore e uccide l'ape. Ma alla base di questa incommensurabilità ontologica emerge un'incommensurabilità soprattutto metodologica, epistemologica e, in ultima analisi, etica. Se infatti l'essere umano fosse perfettamente assimilabile all'animale non umano, verrebbe annullato quell'universo di significati che si riferiscono alla dimensione della specificità e del vissuto che sarebbero salvaguardate da un approccio umanistico.

Eppure, l'appartenenza dell'essere umano al dominio generale della natura organica risulta essere pressoché infalsificabile. L'empirismo di David Hume, in questo caso, rappresenta un'autorevole proposta filosofica volta a consolidare l'animalità intrinseca alla natura umana. Nell'ottica anatomico-empirica del filosofo inglese, alla base della motivazione dell'azione si trova il sentimento, non la ragione; anzi, questa stessa è subordinata a una motivazione emozionale, facendo dell'incommensurabile intelligenza umana l'esito di un sentimento⁹. Charles Darwin, più di chiunque altro, omogeneizzando la natura organica attraverso relazioni di discendenza ha inserito l'essere umano nel dominio degli animali¹⁰. Tuttavia, una conoscenza puramente biologica dell'essere umano non è moralmente auspicabile. Come mostra la storia contemporanea, l'ascesa del nazionalsocialismo ha esemplificato in modo paradigmatico l'inadeguatezza e le estreme conseguenze dell'adozione di un'epistemologia puramente biologica dell'essere umano. Come afferma David Bloxham, «nella visione nazista degli ebrei l'ostilità politica e la biologia erano equivalenti»¹¹ e il riconoscimento di proprietà e caratteristiche biologicamente difettose conduceva all'eliminazione dei soggetti che le possedevano.

Scopo di questa tesi è quello di problematizzare proprio questa disgiunzione tra filosofia e biologia cercando di rispondere alla seguente domanda: qual è il tipo di conoscenza completa nella quale possano essere armonizzate filosofia e biologia? Sebbene l'ottica biologica possa risultare controversa, inadeguata nelle sue conseguenze e applicazioni particolari, l'aspetto naturalistico dell'essere umano è tangibile e pertanto merita di essere integrato in una concezione umanistica. Come osservato dal naturalista Ernst Haeckel, empirismo e speculazione si completano:

Le due grandi vie della conoscenza, l'esperienza dei sensi e il ragionamento, sono due funzioni cerebrali diverse; la prima è compiuta dagli organi dei sensi e per mezzo a dai centri sensoriali, la seconda dai focolai del pensiero posti in questi, dai grandi centri associativi della corteccia cerebrale. Solo per l'attività riunita di tutte e due si ha una conoscenza positiva. È vero che anche oggidi esistono filosofi, che vogliono costruire il mondo solo secondo la loro testa, e che respingono le conoscenze empiriche della natura già per il solo fatto che non conoscono il mondo reale. D'altra parte, ancora oggi alcuni naturalisti sostengono, che l'unico compito della scienza sono le cognizioni di fatto, la ricerca obbiettiva dei singoli fenomeni naturali, che "l'epoca della filosofia è passata, ed al suo posto è subentrata la scienza naturale". Questa

⁹ Cfr. HUME 2001, p. 903.

¹⁰ Cfr. THAGARD 1992, pp. 136-137.

¹¹ Cit. BLOXHAM 2010, p. 120.

esagerazione del valore dell'empirismo è un errore altrettanto pericoloso, quanto quella opposta della speculazione. *Tutte e due le vie della conoscenza ci sono indispensabili ugualmente*¹².

Oltre che esaurire un problema metodologico, una tale ricerca intende a garantire un modello epistemologico normativo che potrebbe disporre l'azione in conformità alla consapevolezza della natura contemporaneamente umana e animale del soggetto. Il matematico Frank Plumpton Ramsey parla di «credenze disposizionali»¹³, nella misura in cui una determinata credenza non rappresenta un semplice stato mentale che si può rifiutare o adottare in differenti istanti t1 e t2, ma costituisce una conoscenza permanente che potenzialmente si manifesta nell'azione:

Io ad esempio, ho una credenza disposizionale (ma forse dovrei dire una conoscenza) che la Cambridge Union è in Bridge Street; ma questa credenza è molto raramente manifestata in un atto di pensiero: non è che abbia spesso occasione da predicare che quello è il posto dove si trova la Cambridge Union, lo faccio solo quando devo informare un forestiero, o adesso che ci ho pensato per fare un esempio. D'altro canto, questa mia credenza frequentemente manifestata dall'andare in quella direzione quando voglio prendere un libro dalla Union Library, il che viene fatto senza alcun processo di pensiero che potrebbe essere propriamente intese come il pensare che la Cambridge Union è in Bridge Street¹⁴.

Allo stesso modo, una conoscenza olistica in cui biologismo e filosofia possano completarsi reciprocamente non rappresenta un modello teorico fine a se stesso che si manifesta in un semplice stato mentale, ma rappresenta una possibile credenza disposizionale capace di fornire il punto d'appoggio per un'interazione attiva che può essere di natura sperimentale, teoretica, politica o terapeutica.

Data l'estensione concettuale e storica delle questioni inerenti al rapporto tra riduzionismo e anti-riduzionismo, verrà presa in esame la psicopatologia fenomenologica dello psichiatra svizzero Ludwig Binswanger facendo particolare attenzione al suo rapporto con la biologia teoretica di Jakob von Uexküll. Il rapporto tra le due teorie permette di chiarire a titolo esemplificativo la generale disgiunzione tra filosofia e biologia, anti-riduzionismo e riduzionismo, in quanto emergono determinati elementi concettuali fondamentali per quanto riguarda il dibattito tra riduzionismo e anti-riduzionismo, come per esempio quello della libertà. La filosofia binswangeriana verrà quindi considerata in continuità con la storia delle idee scientifiche e filosofiche, considerando l'approccio metodologico dello psichiatra svizzero in termini di una vera e propria proposta speculativa ed epistemologica che postula un determinato modello dell'essere umano, o meglio dell'Esserci-umano. Ma per fare ciò, è innanzitutto fondamentale inquadrare il progetto di Binswanger all'interno della storia delle scienze biologiche e fisiologiche del suo tempo,

¹² HAECKEL 1900, pp. 22-23.

¹³ Cit. RAMSEY 2020, p. 79.

¹⁴ Ivi, p. 81.

in modo tale da mostrare in quali condizioni la sua proposta teorica costituisca un modello speculativo autonomo e non una semplice metodologia euristica.

A partire da quest'ultima esigenza argomentativa e concettuale, il presente lavoro inizia con la ricostruzione storico-concettuale del riduzionismo in ambito biologico, ovvero il riduzionismo epistemologico che tenta di ricondurre la biologia alla fisica e alla chimica così come quello biologico tenta di ridurre l'antropologia alla biologia. Innanzitutto verrà analizzata la portata epistemologica e applicativa delle prospettive canonicamente definite materialistiche e meccanicistiche (§1.1) nonché delle prospettive di riduzionismo biologico radicale (§1.2). Successivamente, verranno analizzate le prospettive contrapposte convenzionalmente riconducibili al vitalismo e l'anti-riduzionismo (§1.3) per poi passare a una trattazione dei limiti di tali prospettive (§1.4) facendo particolare riferimento alle inadeguatezze epistemologiche del concetto di anima (§1.5).

Nel secondo capitolo verrà introdotta l'antropoanalisi binswangeriana mostrando come la sua concezione dell'essere umano, in conformità con l'eredità heideggeriana dell'essere-nel-mondo, rappresenti una proposta teorica capace di superare i presupposti epistemologici di vitalismo e meccanicismo (§2.1). In linea con l'obiettivo della tesi, verrà analizzato in primo luogo il rapporto tra l'antropoanalisi e le metodologie clinico-psicopatologiche classiche (§2.2) e, in secondo luogo, ovvero la critica nei confronti della biologia uexkelliana, dove viene sostenuto che l'essere umano abbia la capacità di trascendere, e quindi alterare il proprio ambiente naturale (§2.3). Una volta preso coscienza del carattere limitante e riduzionistico della proposta del biologo estone, si cercherà di analizzare l'essenza della legalità della natura nella *Biologia teoretica* (§3.1) in modo tale da fornire lo sfondo teorico per un'eventuale analisi della tesi binswangeriana della trascendenza dell'*Umwelt* (§3.2). Infine, sulla base dei risultati ottenuti dalla ricerca verrà analizzato un caso di antropoanalisi facendo uso della metodologia e delle categorie uexkelliane (§3.3).

CAPITOLO I

LA VITA DENTRO E OLTRE LA MATERIA

*Per la psicologia umana Descartes sosteneva
il puro dualismo, per quella degli animali il puro monismo!*
Ernst Haeckel, *I problemi dell'universo*

1.1

Meccanicismo e materialismo

Il dibattito che interessa la natura della vita, così nella fisiologia come nella biologia, viene spesso rappresentato con la figura di uno scontro in arena tra due contendenti: materialismo e meccanicismo da un lato e vitalismo e finalismo dall'altro. Da una parte un mondo puramente meccanico, cieco, retto da forze e processi che procedono per necessità naturale, scevri di una qualsiasi forma di autonomia effettuale e radicati al terreno materiale che presiedono; dall'altro un mondo pensante, dualistico, ma anche magico e misterioso, in quanto le forze e i processi che plasmano e articolano la natura sono irriducibili al loro sostrato materiale e la loro efficienza operativa risiede in una forma di intervento riconducibile a un'intelligenza, o meglio una *volontà* superiore, che appunto *dirige* l'organismo verso i propri scopi al di là delle relazioni causali rette da leggi fisico-chimiche. Per quanto evocativa possa sembrare quest'immagine, la polarizzazione teorica che si esaurisce nell'opposizione tra una forma di materialismo meccanicistico da un lato e un vitalismo finalistico dall'altro, non trova una corrispondenza esatta nell'insieme eterogeneo delle proposte scientifiche e filosofiche che sono state avanzate nel corso della storia delle idee. A fronte di questo problema è quindi necessario che tali terminologie siano sottoposte, come sostiene Arthur D. Lovejoy, a costanti rideterminazioni semantiche¹ che consentano di chiarire le differenze intrinseche ad ogni teoria cosiddetta vitalistica o meccanicistica. Quello delle categorizzazioni storiografiche è un problema ricorrente in filosofia. I problemi relativi all'ascrizione di una determinata categoria a un autore o a una teoria dipendono dalla molteplicità di aspetti che devono

¹ Cfr. LOVEJOY 2011, p. 75.

essere tenuti in considerazione per una denotazione adeguata e soprattutto dalla vacuità che incarnano tali categorizzazioni, poiché di fatto tutte le teorie convenzionalmente definite come vitalistiche o materialistiche presentano le più disparate differenze e ibridazioni: anticipando il tema delle prossime pagine, il rimprovero di Hermann Lotze al materialismo di Johann C. Reil si configurò come il rifiuto di un meccanicismo generale² che potesse spiegare l'intera natura anche nei suoi aspetti meno generalizzabili. Non solo, ma la *Lebenskraft* postulata da Justus V. Liebig, per esempio, attivando le funzioni vitali, mostra un'interrelazione tra la causalità efficiente della forza vitale e la processualità meccanica del sostrato osservabile³, dimostrando così non la reciproca esclusione, ma il rapporto di comunanza tra ciò che potremmo definire materialismo e vitalismo.

Sebbene incapaci di esaurire semanticamente le diverse proposte teoriche che sono state avanzate nel corso della storia, è altrettanto indubbio che termini quali “meccanicismo”, “vitalismo”, “finalismo” e “materialismo” hanno la funzione di fornire una terminologia regolativa e convenzionale per isolare determinati atteggiamenti teorici. Identificando infatti i possibili nuclei tematici centrali del “meccanicismo” e “materialismo”, mentre il secondo sembrerebbe riferirsi alla materia, rispondendo alla domanda sull'esistenza e assolvendo così una funzione ontologica, il primo riguarda invece una modalità con la quale si svolgono i processi nella materia, ovvero la sua legge, assolvendo così una funzione nomologica. Modelli quali il meccanicismo cartesiano, il preformismo, il modello wernickiano del cervello e in ultimo, ma non per importanza, le teorie della scuola meccanicistica fisiologica inaugurata da Emile Du-Boys Raymond, sembrerebbero accogliere facilmente l'ascrizione dei predicati “meccanicistici” e “materialistici”. Queste teorie presentano infatti una serie di concezioni dei processi organici incentrati sulla della materia osservabile e la sua attinenza a leggi meccaniche di causazione come oggetti scientifici esclusivi della ricerca. In particolar modo, all'interno nella scuola di Du-Boys Raymond, si trovano dibattiti anti-riduzionistici circa la natura e il funzionamento delle funzioni fisiologiche che non oltrepassano i medesimi confini meccanico-materialistici tracciati dalla portata esplicativa delle scienze naturali.

È a partire da questa constatazione che è possibile stabilire il primo aspetto del riduzionismo tra XVIII e XIX secolo: il suo finalismo. Il biologo evoluzionista Francis Crick giustifica l'ascrizione del predicato “automatico” alla selezione naturale sostenendo che il processo selettivo non sia guidato da un'«intelligenza» o una «forza vitale»⁴, lasciando presupporre che opposto al meccanicismo darwiniano di una selezione puramente “cieca” e “istintiva” debba trovarsi un'intelligenza progettuale che prescriva una finalità programmatica in modo quasi divino. Una tale considerazione, per quanto possa sembrare apparentemente ragionevole, merita in realtà di essere

² Cfr DE PALMA 2014, pp. 62-63.

³ Ivi, p. 16.

⁴ Cit. CRICK 2017, p. 104.

ridimensionata. A tale proposito, il noto esponente della Nuova sintesi Ernst Mayr, non solo ha dimostrato come la selezione naturale, in ragione della sua presunta mancata accettazione da parte dei filosofi, non possa essere inquadrata né come finalismo né come mero meccanicismo casuale⁵, ma soprattutto sembrerebbe aver compreso quale sia l'ottica finalistica da applicare al meccanicismo. Proprio perché a detta del biologo tedesco la teleologia non costituisce un termine unilaterale, occorre distinguere, al suo interno, due forme processuali separate: da un lato i processi teleonomici che caratterizzano i *Baupläne*, la cui direzione verso un fine è guidata da un programma genetico o somatico, mentre dall'altro i cosiddetti processi «teleomatici», dove il conseguimento di un fine è sancito dalla necessità naturale⁶. Viene quindi da pensare che i processi meccanicamente intesi non conseguono un fine sancito programmaticamente, bensì mediante il concorso, o meglio il *vincolo* di leggi fisiche o chimiche che operano di «necessità» ovvero, nelle parole di Aristotele, «ciò che non può essere altrimenti, come il fuoco che brucia verso l'alto e la pietra che scende verso il basso»⁷. Le maggiori spiegazioni della propagazione dell'eccitazione andavano tutte nella stessa direzione: dall'elettrofisiologia di Eduard Pflüger all'interpretazione calorica della polarità elettrotoniche di Max Cremer⁸, l'assolvimento delle funzioni vitali dipenderebbe unilateralmente da meccanismi automatici le cui relazioni di causalità sono assimilabili in toto a quelle di natura fisica e chimica.

Il primo aspetto del “meccanicismo” convenzionalmente inteso, ovvero la necessità naturale come motore direttivo dei processi vitali (i), presenta altri presupposti impliciti ad essa legati. Innanzitutto, dall'assimilazione dei processi vitali ai fenomeni naturali segue sul piano epistemologico e metodologico la priorità dei metodi delle scienze naturali (ii), la quale garantirebbe al campo della biologia e in particolar modo della fisiologia la ripetitività normativa che caratterizza i fenomeni naturali e ne permette la previsione all'interno di un sistema isolato⁹. D'altro canto, le scienze naturali, operando unilateralmente sulla materia osservabile, fanno di quest'ultima l'unico campo nel quale si manifestano i fenomeni vitali sottoposti all'egida del meccanicismo (iii). Ciò significa che non è possibile ammettere il concorso di forze o l'esistenza di entità al di fuori della sfera materialistica: la teoria dello sviluppo che prende il nome di

⁵ Cfr. MAYR 1981, pp. 92-93. BERGSON (2012, p. 90) si riferisce alla selezione naturale in termini di un meccanismo evolutivo che determina la pura accidentalità delle variazioni.

⁶ Ivi, pp. 43-47. La sostanziale differenza tra processi teleomatici e teleonomici risiede nel fatto che lo stato finale che viene raggiunto, nel primo caso dipende dal concorso di forze meccaniche contingenti, nel secondo caso da un disegno programmato. Naturalmente anche nei processi teleonomici è presente il concorso di combinazioni e variazioni fisico-chimiche governate da leggi meccaniche, ma si distinguono dai processi teleomatici per il fatto che lo stato finale che viene raggiunto non è puramente contingente ma dipende da un disegno prestabilito. Simile è la distinzione di BERGSON (2012, pp. 94-95) tra «meccanicismo» e «finalismo» «radicali».

⁷ Cit. ARISTOTELE, *Phys*, II, 8 (199b 15-19).

⁸ Cfr. DE PALMA 2014, p. 75.

⁹ Cfr. BERGSON 2012, p. 20-23; JENNINGS 1918, p. 593.

preformismo, tradizionalmente associata agli studi di Albrecht Von Haller, costituisce un esempio di teoria meccanicistica nella misura in cui il passaggio dal germe all'organismo completo sarebbe garantito da un processo di estensione e ingrandimento delle parti precedentemente contenute nel germe in dimensioni minori¹⁰. L'esposizione alle accuse di materialismo e meccanicismo che vennero sollevate contro il preformismo fu dovuta al fatto che secondo questa teoria, l'intera responsabilità del processo di sviluppo sarebbe consegnata *solo ed esclusivamente* alle parti spaziali dell'organismo, un'idea che sul versante cerebrale era assolta dal modello associativo di Carl Wernicke¹¹ poi portato avanti da Gustav Fritsch e Eduard Hiltzig, un'ottica non dissimile, nei suoi fondamenti, dalla fisiologia atomistica di Carl Ludwig, dove i protagonisti dell'attività fisiologica in generale sono degli aggregati di parti.

In questo quadro, l'osservazione empirica diventa il mezzo cognitivo ed epistemologico privilegiato per analizzare i fenomeni meccanici organici o inorganici che siano, in quanto non si limita ad attingere cognitivamente ai dati empirici, ma permette la verifica di determinate proposizioni attraverso dati sperimentali. Una volta che i processi fisiologici e organici acquisiscono la medesima legalità dei fenomeni naturali ecco che potranno essere soggetti a un maggiore margine di predittività, espresso da Herbert S. Jennings come «determinismo sperimentale». Questo determinismo andrebbe a caratterizzare parsimoniosamente anche fenomeni inerenti alla coscienza, come l'affezione del dolore che emerge per buona parte dei casi dalle medesime condizioni oggettive¹². I processi vitali, godendo così della medesima legalità che caratterizza i fenomeni fisici, divengono *artificialmente riproducibili* in quanto la loro composizione fisica o chimica e le leggi che la governano possono essere simulabili con l'ausilio di artefatti. L'embriologo tedesco Hans Driesch, in una distinzione per certi versi analoga a quella di Mayr tra processi teleomatici e teleonomici¹³, sostiene che la teleologia debba essere divisa in due branche: una dinamica, prescrivente un finalismo autonomo e riconducibile alla vita organica, e un'altra statica o descrittiva, propria invece degli artefatti, le cui funzioni sono assolte da parti che possiedono un valore solo nell'intero, il quale dipende dall'azione esterna che mette in moto il funzionamento. L'accento posto da Driesch sugli artefatti per spiegare la teleologia abiotica è di fondamentale importanza, poiché i processi teleomatici proprio in quanto soggetti alle leggi della fisica e della chimica, possono essere esemplificati e di conseguenza spiegati sulla base di un modello artificiale capace di emulare fisicamente o chimicamente tali processi.

¹⁰ Cfr. HAECKEL 1900, p. 81-82; DRIESCH 1914, p. 56.

¹¹ Cfr. HARRINGTON 2022, p. 16.

¹² Cfr. JENNINGS 1928, p. 594.

¹³ Cfr. DRIESCH 1914, pp. 4-5; analoga è la distinzione kantiana tra finalismo esterno e interno, cfr. POSTERARO 20, pp. 13-14.

La possibilità di riprodurre artificialmente i fenomeni fisiologici a fine esemplificativo ha accomunato le principali proposte fisiologiche, come per esempio il modello del conduttore assiale di Carlo Matteucci e ancor più radicalmente la macchina a vapore di Julius Bernstein, la quale sarebbe capace, a detta del fisiologo, di esemplificare una buona parte delle funzioni vitali di base, tra cui lo scambio di sostanze, la respirazione e la circolazione¹⁴. L'artefatto costituisce ciò che in abduzione prende il nome di «mediatore epistemico» e che consente per l'appunto di migliorare la cognizione all'interno dell'attività sperimentale, come per esempio fece Galileo con il telescopio. Eppure, nel caso della riproduzione delle funzioni organiche, l'importanza dell'artefatto non solo risiede nel perfezionamento della cognizione delle cause e di conseguenza nella possibilità di previsione che concede, ma talvolta andrebbe va a coronare l'ideale baconiano di dominazione dell'uomo sulla natura, o come dichiarò Wilhelm Wundt:

La produzione sperimentale artificiale dei fenomeni osservati in natura è lo scopo finale di tutte le scienze della natura. Lo scopo finale della fisiologia è l'omuncolo. E anche se il montaggio dell'intero omuncolo molto probabilmente sarà sempre uno dei vani desideri, pure si è già fatto qualcosa pezzo per pezzo, e i fisiologi si accontenteranno anche senza l'intero, purché abbia-no prima per le mani tutti i pezzi.¹⁵

La possibilità di riprodurre artificialmente i fenomeni – vitali e fisici che siano – consolida il paradigma dell'uomo faber vichiano, il quale si eleva a Dio pervenendo alla comprensione delle cause attraverso la realizzazione manuale di esse. Riprodurre i fenomeni naturali comporta quindi non solo un vantaggio cognitivo, ma la possibilità di *agire* attivamente sulla natura al fine di trarne un vantaggio, rivelando, in linea di massima, come il fulcro del meccanicismo consista nel valore *pratico* che comportano i modelli e le modalità d'indagine delle scienze naturali. Il padre della fisiologia clinica Claude Bernard, a tal proposito, sebbene avesse applicato il metodo sperimentale alla fisiologia considerando le funzioni e i processi fisiologici nei termini delle loro combinazioni e variazioni fisico-chimiche, riteneva che l'esistenza di Dio¹⁶, così come una nozione di vita irriducibile alla legalità teleomatica, fossero credenze plausibili che di conseguenza il meccanicismo fosse il paradigma metodologico ed epistemologico relativo solo ed esclusivamente alla sfera dell'attività laboratoriale¹⁷.

Riassumendo, si possono così stipulare quattro aspetti principali del meccanicismo: (i) natura teleomatica dei processi meccanici; (ii) priorità delle modalità d'indagine delle scienze naturali; (iii) dipendenza dal sostrato osservabile e (iv) possibilità di riproduzione artificiale dei fenomeni. Prima di concludere, vi è un fatto curioso, degno di nota, che dev'essere portato

¹⁴ Cfr. DE PALMA 2014, p. 40.

¹⁵ Ivi, p. 45.

¹⁶ Cfr. SALOTTOLO 2021, p. 254.

¹⁷ Ivi., p. 261.

all'attenzione in linea con il proseguo della trattazione. Nel 1846 il biologo tedesco Carl Vogt, con tono provocatorio, redasse un articolo dove paragonò il rapporto dell'anima con il cervello con quello dell'urina con la vescica, coronando così una forma radicale di riduzionismo materialistico e meccanicistico¹⁸. Ciò che è curioso osservare è che lo scandalo che provocò tale dichiarazione venne angosciosamente alimentato proprio dagli stessi fisiologi che perseguivano nei loro studi le direttive di un'epistemologia squisitamente meccanicistica, e, di conseguenza, materialistica. Sebbene Armando De Palma, proprio sulla base al dissenso incarnato dai fisiologi tedeschi in merito al paragone tra l'anima e l'urina di Vogt ritenga necessario definire fisiologi di «meccanicisti» e non «materialisti»¹⁹, in quanto essi non estendevano alla psiche le norme del paradigma meccanicistico che contemplavano, questo paradigma non poteva fare a meno della materialità nella quale si verificano i processi fisiologici. Accettando la parsimonia terminologica di cui ci si è serviti finora, potremmo stabilire che per questi fisiologi il meccanicismo – e il materialismo ad esso connesso – che ha caratterizzato la scuola fisiologica tedesca possa ricoprire un ruolo *solo* in merito alle questioni di natura scientifica. Il termine 'materialismo' sembra rimandare ad una determinata credenza avente come contenuto l'esistenza esclusiva della natura materiale, motivo per cui è lecito distinguere tra un materialismo locale e uno globale, così come per il meccanicismo. A detta di Du-Boys Raymond stesso, infatti, *oltre* al funzionamento strutturale puramente meccanico che governa i processi fisiologici ci dev'essere una vaga e non specificata "X" fisiologica²⁰, una componente, insomma, che dovrebbe trovarsi *sopra* le parti e irriducibile ad esse. Un puro materialismo meccanicista sembra infatti più lontano dal senso comune di quanto non lo sia la credenza di un X additivo alla materia osservabile che presiederebbe le funzioni vitali in modo autonomo. Ciò significa che perseguendo un ideale pragmatico, legato alla conoscenza della natura in funzione di un vantaggio pratico, il meccanicismo e il materialismo non rendono conto esaurientemente di *tutta* la natura, ma vengono relegati solo ed esclusivamente al ruolo di paradigmi dell'ambito sperimentale e scientifico.

Altro, invece, è sostenere che l'*intera* natura debba essere riducibile alla materia osservabile, traendo la conclusione che essa sia soggetta a leggi strettamente meccaniche.

¹⁸ Cfr. HAECKEL 1900, p. 30; HARRINGTON 2022, p. 12-13; DE PALMA 2014 p. 121-123.

¹⁹ Cfr. DE PALMA 2014, p. 49.

²⁰ Ivi., p. 50.

1.2

Riduzionismo biologico

Il caso di Vogt e lo scandalo annesso costituisce un fatto estremamente significativo, capace di far luce su una visione più estesa nella quale inquadrare il meccanicismo. Se, come dichiarato da Rudolf Wagner e Lotze, la dimensione cosiddetta “psichica”, ovvero il campo delle volizioni, sentimenti, e via dicendo non può essere riducibile a un sostrato materiale meccanicamente inteso e analizzabile sulla base delle modalità d’indagine delle scienze naturali, di conseguenza si apre una visione d’insieme più ampia, dove psiche e soma ricoprirebbero due posizioni diverse all’interno di un’immagine della natura *complessiva* alla quale corrispondono, rispettivamente, due modalità di interazione diverse. Ciò che spingerebbe ad avere una maggiore sensibilità anti-riduzionista in riferimento alla psiche è probabilmente la constatazione che i cosiddetti processi psichici mancano di quella legalità che caratterizza i processi fisici e che rende possibile la postulazione di proposizioni generali al riguardo. La scelta di un materialismo funzionale, incarnato dai parallelismi psicofisiologici di Richard Avenarius e Ernst Mach per poi essere sviluppato nel positivismo relativistico²¹ di Joseph Petzoldt, nasce proprio dall’esigenza di garantire ai processi psichici la legalità e la chiarezza causale delle scienze naturali utilizzando come sistema di riferimento funzionale il sostrato nervoso, il quale, proprio in quanto entità fisica suscettibile di generalizzazioni e che si manifesta in modo uniforme, permette di assicurare un decorso normativo ai fenomeni della psiche che si trovano soggetti a una forma di causalità difficile o quasi impossibile da generalizzare²².

L’assenza di una tale legalità nei processi psichici, implicando di l’impossibilità da parte di meccanicismo e materialismo di rendere conto della loro natura e dei loro meccanismi, apre così ad una visione d’insieme più ampia, a un’immagine complessiva nella quale per l’appunto, accanto ai processi teleomatici e meccanici, si trova una dimensione distinta. L’idealismo tedesco, dall’«Identità assoluta» schellinghiana come «indifferenza quantitativa della soggettività e dell’oggettività»²³ alla Logica speculativa hegeliana che coglie «l’unità delle determinazioni nella loro contrapposizione»²⁴, esprime l’esigenza di uniformare o stabilire la complementarità tra opposti all’interno di un panorama olistico che sopravviverà nella filosofia tedesca fino al XX secolo. La consilienza che Hermann Von Helmholtz contribuì ad assegnare alle legge di conservazione dell’energia si presenta come un caso particolare di questa direttiva: sebbene, infatti,

²¹ Cfr. RUSSO KRAUSS 2020, p. 208.

²² Ivi, pp. 92-93.

²³ Cit. SCHELLING 1923, p. 36.

²⁴ Cit. HEGEL 2004, p. 254.

tala legge comporti la presunta riduzione di tutta la natura alla legge economica dell'immutabilità della quantità energetica, la sua estensione a tutte le scienze finì per generare una concezione olistica della conservazione dell'energia²⁵, in cui detiene il monopolio sull'*intera* natura e l'*intero* campo epistemologico delle scienze naturali. Eppure, a portare alle estreme conseguenze l'estensione della legge della conservazione dell'energia attraverso una giustificazione prettamente filosofica tale da postulare un'immagine complessiva della natura sotto l'autorità della biologia nei suoi presupposti materialistico-meccanicistici, è Ernst Haeckel. Il radicale monismo del biologo tedesco costituisce il vero e proprio obiettivo critico dei creazionisti: mentre la lacuna circa la tematizzazione dell'origine delle specie nel pensiero di Charles Darwin potrebbe lasciare aperta la possibilità di un intervento divino alla base dell'innescò generativo universale della vita organica²⁶, il monismo olistico haeckeliano ostacola radicalmente qualsiasi tentativo di stabilire una modalità di intervento divino che si attui oltre o sopra la materia osservabile. La prospettiva monistica haeckeliana prescrive infatti la soggezione di tutta la natura alla cosiddetta «legge della sostanza»²⁷ e riconduce la variazione evolutiva alle normative meccanicistiche dell'eredità e dell'adattamento²⁸, cercando di uniformare addirittura la sfera divina al sostrato naturale²⁹.

A contraddistinguere l'impegno riduzionistico di Haeckel è proprio la posizione che la psicologia ricopre nella sua concezione monistica. Sulla scia del monismo ereditato da Braun³⁰ e fondato sull'immortalità della vita organica nel suo insieme, Haeckel si impegnò a dimostrare l'unità della materia organica sostenendo il ruolo di medium tra l'organico e l'inorganico spetta agli organismi protozoici³¹. Se a questa continuità genealogica si associa il progressivo perfezionamento organico postulato da Jean-Baptiste de Lamarck e l'estensione del concetto di psiche all'intero dominio della materia organica nella sua irritabilità, ne consegue una prospettiva teorica estremamente radicale, che attira maggiori contestazioni da parte dei creazionisti³²:

Le attività più elevate dello spirito umano, la ragione, la favella e la coscienza, si sono originate dai gradi inferiori nella serie dei nostri antenati primati (scimie e proscimie). L'uomo non possiede neppure una sola attività dello spirito, che gli sia esclusivamente propria; tutta la sua

²⁵ Cfr. HARRINGTON 2022, pp. 13-14.

²⁶ Cfr. DORLODOT 2017, p. 50.

²⁷ Cfr. HAECKEL 1900, p. 293; HOLT 1971, p. 276.

²⁸ Cfr. DAYRAT 2003, p. 523.

²⁹ La fede monistica della Natura è stata espressa da Haeckel in vari modi, da una prospettiva eminentemente devozionale a un vero e proprio apparato epistemologico. A tal riguardo cfr. HOLT 1971, p. 274.

³⁰ Cfr. RINARD 1981, pp. 256-257.

³¹ Il biologo isolò peraltro i cosiddetti Monera (DAYRAT 2003, p. 524), ovvero i protisti ancestrali costituiti da pura sostanza protoplasmatica che secondo lui avrebbero mediato originariamente tra l'inorganico e l'organico. Lo stesso Haeckel individua una teoria simile nella trattazione di Verworn secondo cui i processi psichici dei protisti collegherebbero il mondo inorganico con quello organico, cfr. a tal proposito HAECKEL 1900, p. 74.

³² La negazione haeckeliana di una differenza qualitativa tra la psiche animale e quella intellettuale tipicamente umana costituisce, come la tesi dell'uniformità di Dio e Natura, un motivo di contestazione canonico tra i creazionisti, a tal riguardo cfr. BRUCKER 2017, pp. 59-60; GEMELLI 2017, p. 67; ZACCHI 2017, pp. 71-72.

vita spirituale è diversa da quella dei mammiferi più affini solo *per il grado, e non per la specie, solo quantitativamente e non qualitativamente*.³³

I più semplici riflessi, movimenti e sensazioni che si riscontrano nei protisti unicellulari sotto forma di attrazioni, repulsioni e processi metabolici, costituirebbero le fasi più elementari di funzioni vitali che per gradazione progressiva si manifesterebbero nella forma delle più raffinate funzioni intellettuali umane. Il cosiddetto «organo riflesso tetracellulare» che Haeckel assegna all'essere umano in quanto tetra-unità cellulare che presiede addirittura all'organizzazione nervosa della sensibilità e della volontà, altro non sarebbe che lo sviluppo progressivo dei riflessi protozoici, la cui reazione più elementare dinnanzi a uno stimolo esterno si manifesta con un semplice ricambio energetico³⁴. Alla base di questa continuità psicologica si trova l'idea che le manifestazioni della vita psichica costituiscano i «processi materiali della sostanza vivente del corpo, del plasma o del protoplasma», i quali sono radicati in una presunta sostanza protoplasmatica che prende il nome di «psicoplasma» negli organismi inferiori, e, attraverso la «progredita divisione del lavoro degli organi e dei tessuti», «neuroplasma»³⁵, negli organismi superiori. L'anima diventerebbe così un fenomeno organico, soggetto come gli altri alla legge della sostanza e di conseguenza patrocinato dalla normativa economica della conservazione dell'energia.

Sebbene già Darwin nei suoi *Notebooks* metafisici sembra postulare un modello materialistico-meccanicistico della cognizione nella misura in cui paragona la ripetitività consuetudinaria della locomozione a quella del pensiero³⁶, la psiche non trova alcuna posizione nella logica della selezione naturale. Haeckel, invece, sulla base di un confronto eterodosso con la tradizione Romantica tedesca³⁷, cerca di inserire la psiche in un quadro biologistico senza che il materialismo e il meccanicismo che lo sostengono conducano ad una concezione a-vitalistica, in cui la materia è di per sé “morta”, ma a una concezione che Pietro Gori definisce di «co-esistenza»³⁸, o meglio un'unità «non speculativa»³⁹ di psiche e materia, le cui implicazioni più radicali e controverse si estendono addirittura al campo dell'evoluzione⁴⁰ e della teoria della conoscenza. Individuando la sede materiale della psiche nella parte della corteccia del cervello anteriore che comprende le fronete, infatti, Haeckel arriva a sostenere che

³³ Cfr HAECKEL 1900, p. 150.

³⁴ Ivi, pp. 154-157.

³⁵ Ivi, cit. p. 152.

³⁶ Cfr. PANCALDI 1999, p. 33.

³⁷ Cfr. GORI 2017, p. 385.

³⁸ Ivi, p. 384.

³⁹ Cit. HOLT 1971, p. 268.

⁴⁰ Cfr. RINARD 1981, p. 272.

le numerose cellule che compongono il fronema – le cellule fronetali – sono gli organuli elementari del processo della conoscenza; sulle loro proprietà fisiche e chimiche normali riposa la possibilità della conoscenza⁴¹.

La condizione epistemica della comprensione dei fenomeni naturali in termini delle proprietà fisico-chimiche si estende così agli imperativi universali della conoscenza, al fine di individuare, proprio nella comprensione delle cause meccaniche dei fenomeni, la chiave che possa condurre ad una «visione completa del mondo che unisca tutte le dimensioni del sapere»⁴². Tale riduzione – o meglio riconduzione – dell'*intera* conoscenza al paradigma meccanicistico della legge della sostanza, delinea un insieme ancor più completo, dove i termini della sintesi non sono più semplici entità teoriche opposte quali possono essere la forza e la materia o l'anima e il corpo, ma le due componenti fondamentali della genealogia e della morfologia, dove l'astratta stazionarietà della forma viene inscritta nell'economia di un processo trasformativo⁴³. I *phyla* teorizzati da Haeckel sono infatti caratterizzati da una marcata valenza tipologica, ovvero, il raggruppamento degli organismi in un determinato gruppo tassonomico si fonda sulla condivisione da parte dei discendenti di un carattere tipologico e non sulla mera discendenza genealogica. Ciò significa che ad essere privilegiato come punto di vista fondamentale nella discendenza, debba essere quello della *forma*, motivo per cui la simpliomorfia tipologica che viene posta accanto a quella genealogica permette l'estensione del dominio tassonomico dei *phylum*⁴⁴.

Tuttavia, l'estensione del monismo haeckeliano si spinge al punto da inglobare aspetti teorici che minano la coerenza di fondo della prospettiva meccanicistica che viene esposta. Come osserva Benoît Dayrat⁴⁵, il meccanicismo teleomatico che governa l'intero dominio dei fenomeni naturali, il quale si accompagna a un esplicito rifiuto della «teleologia» intesa come finalismo programmatico⁴⁶, si scontra radicalmente con l'idea lamarckiana della progressione di cui si serve Haeckel per fondare le gerarchie graduali che teorizza ne *I problemi dell'universo*. Ad una complementarità massimamente espressa dalle funzioni ricapitolative della palingenesi e la cenogenesi⁴⁷, dove il finalismo meccanico della ricapitolazione incontra la casualità variazionale della selezione naturale, si oppone così una vera e propria contraddizione allorchè viene fatto appello a una progressione in termini di perfezione. Tuttavia, il tentativo di sintetizzare in un'unica teoria la selezione naturale darwiniana, la morfologia goethiana e l'impulso perfezionatore lamarckiano all'interno di un orizzonte strettamente biologico vincolato dalla legislazione della

⁴¹ Cit. HAECKEL 2017, p. 56.

⁴² Cit. GORI 2017, p. 387.

⁴³ Cfr. RINARD 1981, p. 267.

⁴⁴ Cfr. DAYRAT 2003, p. 518.

⁴⁵ Ivi., p. 526.

⁴⁶ Cfr. HAECKEL 1900, p. 354.

⁴⁷ Cfr. HAECKEL 1895, p. 17.

conservazione della sostanza, costituisce una contraddizione solo se si ritiene legittimo inscrivere la metafisica haeckeliana all'interno delle caselle precostituite di “meccanicismo” o “finalismo”. In realtà, lo scopo di Haeckel non era quello di rivendicare un meccanicismo materialista metafisico che negasse la psiche, la finalità e altri elementi teorici non dimostrabili o prevedibili sperimentalmente, ma di interpretare questi aspetti all'interno di una cornice biologica olistica che può essere pensata come un «materialismo spiritualistico»⁴⁸ sia come, convenzionalmente, ilozoismo⁴⁹. D'altro canto il neurologo Costantin von Monakov, sebbene istituisca una sorta di principio vitale attivo, radicato nel protoplasma e soggetto agli agenti distruttivi che affliggono il sostrato materiale, cerca di assicurare al cervello la quadridimensionalità sancita dalla registrazione temporale dei diversi stadi evolutivi e la tendenza propriamente impulsiva del sistema nervoso a rivolgersi verso un'entità soprannaturale quale quella divina, facendo della religione una prerogativa naturale dell'istinto⁵⁰.

Al meccanicismo-materialismo locale, viene così opposto il monismo haeckeliano inteso come materialismo/meccanicismo generale, configurandosi così come l'atteggiamento teorico volto a ricondurre sotto l'autorità legislativa di principi meccanici tutta la natura, comprendendo talvolta aspetti non assoggettabili al valore esplicativo e predittivo delle scienze naturali.

1.3

Anti-riduzionismo tra vitalismo e olismo

Il termine “anti-riduzionismo è molto ingannevole. È possibile che ad essere rivendicata sia l'autonomia della chimica rispetto la fisica⁵¹, la psicologia rispetto la biologia. Un “anti-riduzionismo” può essere talvolta nomologico, ontologico, epistemologico, sui temi più disparati. Eppure, come ben sappiamo, affinché le teorie possano essere denotabili, è necessario che le forme di denotazione determinino l'assegnazione di un predicato in modo parsimonioso, considerando la totalità degli aspetti teorici. Se infatti consideriamo il sostantivo anti-riduzionismo come la prospettiva che postula l'irriducibilità della vita ai processi meccanici e al loro sostrato materiale, vediamo che tale rivendicazione dell'irriducibilità accomuna proposte teoriche estremamente differenti tra loro. La prima di tutte e anche la più intuitiva, è quella del vitalismo. Poiché infatti il meccanicismo – come il materialismo – non costituisce un paradigma universale della natura, ma

⁴⁸ Cfr. GORI 2017, p. 388.

⁴⁹ Cfr. MOIR 2023, p. 244.

⁵⁰ Cfr. HARRINGTON 2022, p. 94.

⁵¹ Cfr. LOVEJOY 1911, p. 612.

solo il punto di vista privilegiato dell'attività laboratoriale che assegnando ai processi vitali la legalità della necessità naturale assicura a quest'ultimi la possibilità di previsione e riproduzione in vista di scopi pratici, la domanda alla quale deve rispondere il vitalista è la seguente: se il meccanicismo inerisce solo alla concezione sperimentale dei fenomeni vitali, che cosa caratterizza questi, nella loro "totalità", "in se stessi"?

La risposta canonica è quella che Charles T. Wolfe definisce «vitalismo sostanziale»⁵², ovvero la teoria secondo la quale la materia organica deve essere "vivificata" dall'interazione diretta di una causa sostanziale. È il caso dell'animismo di George Stahl e successivamente di Johannes Müller⁵³, della *vis essentialis* di Caspar F. Wolff⁵⁴, della *Bildungstrieb* di Johann Blumembach⁵⁵ e infine della – o delle⁵⁶ – *Lebenskraft* di Liebig. Con le dovute precauzioni circa le differenze tra varie concettualizzazioni, ad accomunare queste presunte forze vitali è il fatto di costituire i centri di coordinazione dell'omeostasi delle ulteriori funzioni vitali, focalizzando l'attenzione sull'autonomia di tali forze rispetto la necessità naturale. D'altro canto, una tale esigenza si riscontra anche nelle teorie di molti fisiologi tedeschi, i quali, pur appartenendo ad una scuola che si opponeva al vitalismo fisiologico tradizionalmente associato a Müller, cercavano un agente distintivo della vita organica *all'interno* della materia osservabile. Le proposte anti-riduzionistiche dei fisiologi vennero espresse in vari modi, ma pur sempre accomunate da un medesimo fondamento: dalla ricerca dell'unità funzionale individuata nel protoplasma e negli enzimi⁵⁷ alla ricerca dell'*attività* dell'organismo riscontrata, per esempio, nella capacità della membrana cellulare di variare la propria permeabilità nell'assunzione di sostanze non liposolubili⁵⁸, il tentativo dei fisiologi meccanicisti fu quello di isolare nell'organismo un maggiore margine di autonomia rispetto processi meccanici ulteriori, mostrando quali fossero gli agenti che esibiscono la capacità di operare in modo autonomo rispetto alla necessità naturale. Dalla complementarità di forza vitale e materia si origina così la complementarità di processi materiali autonomi e processi materiali meccanici, esemplificata per esempio dalla teoria di Haidenhain, secondo la quale l'osmosi coinvolge, assieme ad un processo di filtrazione passiva, una forza motrice cellulare autonoma⁵⁹. Che si parli del vitalismo sostanziale di Liebig e Stahl o del "vitalismo materialistico" di Haidenhain, Hering o Nathanson, a caratterizzare l'impegno anti-riduzionistico è l'idea che

⁵² Cfr. WOLFE 2011, p. 212-234.

⁵³ Cfr. DE PALMA 2014, p. 15.

⁵⁴ Cfr. DRIESCH 1914, p. 47.

⁵⁵ Cfr. LENOIR 1980, pp. 83-84.

⁵⁶ La forza vitale così intesa non costituiva un'entità singolare come l'Entelechia di Driesch, bensì un termine collettivo volto a denotare una classe di cause sostanziali sovra-meccaniche. A tal proposito cfr. LIPMAN 1967, p. 182.

⁵⁷ Cfr. DE PALMA 2014, p. 97.

⁵⁸ Ivi., p. 103.

⁵⁹ Ivi., p. 84.

l'irriducibilità della vita organica ai processi naturali si esaurisce nell'attività di un agente che coordina autonomamente l'organizzazione funzionale dell'organismo. Tralasciando il vitalismo che rimaneva radicato a processi eminentemente materiali, le dottrine convenzionalmente ritenute vitalistiche cercano di stabilire il margine di indipendenza della vita organica sia rispetto (1) il sostrato materiale osservabile sia rispetto alle (2) leggi che lo governano, ovvero il materialismo e il meccanicismo in toto.

La *Lebensautonomie* rivendicata a discapito del concorso delle parti spaziali getta una luce su un orizzonte concettuale che si estende fino all'antichità e che affonda le radici nell'idea che l'intero di un'unità aggregativa non si identifica nella somma di parti che unifica. Si tratta della necessità olistica che permise alla metafisica tradizionale – soprattutto platonica – di emergere ed evolvere. Nel *Parmenide* e nel *Sofista* di Platone si possono trovare occorrenze circa l'irriducibilità dell'intero rispetto alle parti, principio che alle estreme conseguenze giungerà fino all'Uno plotiniano inteso come "l'intero degli interi", la monade ultima che sintetizzerebbe sotto la propria autorità l'intera strutturazione ipostatica della realtà – pur rimanendo *nulla* rispetto ad essa. Il logico statunitense Graham Priest fonda il dialeteismo proprio su questo concetto, definendolo «*gluon*», in quanto la contraddizione logica che elargisce riposa sul fatto che il collante unificatore di una totalità non si identifica con l'aggregato compositivo che esso stesso costituisce⁶⁰. Esemplificativa, in questo caso, è la formulazione cognitivo-epistemica dell'Anima che fornisce Platone nel *Teeteto*: contro il matematico che porta il nome del dialogo, Socrate dimostra come la conoscenza non possa essere *αἴσθησις* in quanto gli oggetti attinti dalla percezione sensoriale sono stati percettivi isolati, come per esempio «marrone», «bianco», «cane», «gatto», e non giudizi assertivi quali «il cane è marrone», «il gatto è bianco». Affinchè si possa avere una conoscenza proposizionale in merito a qualcosa, è necessario che tali stati percettivi vengano comparati e coingiunti al fine di sviluppare proposizioni anche nella semplice forma copulativa «A è B». Ma il centro operatore che permetta tali processi di comparazione e congiunzione non potrà essere negli stati percettivi atomici, ma in un'unità funzionale che si trovi sopra tali stati, ovvero l'Anima, l'operatore «*con cui*» conosciamo proposizionalmente, e non il mezzo «*attraverso cui*» traiamo informazioni sensibili⁶¹.

In linea con questo retaggio metafisico, la storica frammentazione geopolitica tedesca si riflesse nell'esigenza⁶², su un piano teorico, di fondare sulla riconciliazione delle parti sotto l'autorità di un principio o un ordinamento sintetico irriducibile all'aggregato sommatorio che unifica. Sul versante biologico, nella sua formulazione più elementare, tale fondamento olistico esprime la subordinazione delle parti organiche ad un ordinamento superiore che assicuri a queste la

⁶⁰ Cfr. PRIEST 2014, p. 16-18.

⁶¹ Cfr. PLATONE *Th*, 184c7-186d.

⁶² Cfr. HARRINGTON 2022, p. 16.

loro unità strutturale e funzionale, de-centralizzando così l'individuo e inserendolo in un quadro onnicomprensivo⁶³. Gli esperimenti di Kurt Goldstein e Driesch dimostrarono infatti che qualora una determinata area organica, assolvente una presunta funzione, venisse recisa, ecco che si innescerebbero processi di compensazione e rigenerazione volti ad assicurare l'unità delle funzioni cerebrali e dello sviluppo embrionale. Tuttavia, la proposta di Goldstein, analogamente alla psicologia della Gestalt, costituisce un anti-riduzionismo olistico nella misura in cui l'unità funzionale dell'attività cerebrale sussiste indipendentemente dalle parti strutturali del cervello, ma non per questo un vitalismo, in quanto la compensazione non è decretata da un principio vitale attivo⁶⁴. Diversa, invece, è la posizione di Driesch: i sistemi equipotenziali armonici e complessi dimostrano rispettivamente che l'inclinazione volta a garantire l'unità strutturale dell'organismo rimanga invariata nonostante l'alterazione delle parti organiche dell'embrione e che le singole cellule gameti siano capaci di formare una struttura organica complessa pur non possedendo spazialmente tale complessità⁶⁵. Questi fenomeni organici forniscono la categoria di una causalità autonoma retta dall'esercizio di un agente extra-empirico che prende il nome di "entelechia". Alla base dell'unità strutturale e funzionale propria dei sistemi equipotenziali vi dev'essere quindi una causa immateriale che si occupi di trasformare una distribuzione omogenea di possibilità in una distribuzione eterogenea di attualità⁶⁶, coronando così «il concetto irriducibile di un tutto con le sue parti»⁶⁷ attraverso la postulazione di un principio che si occuperebbe di coordinare e formare la struttura organica autonomamente.

Se da un lato i fenomeni di rigenerazione e riproduzione sessuata esibiscono una forma di causalità e legalità autonoma, l'entelechia, per lo stesso Driesch, sarebbe alla base anche della teleologia statica⁶⁸. Così, come nelle proposte vitalistiche tradizionali, risalenti alle teorie di Stahl, Müller e Liebig, il presunto agente vitale si occuperebbe di coordinare prima di tutto le funzioni più elementari dell'organsimo, talvolta innescando la difesa e l'attacco in funzione della lotta per l'esistenza⁶⁹. Si pensi solo al fatto che William Harvey, le quali teorie fisiologiche sono divenute per Descartes rappresentative della propria ottica meccanicistica da applicarsi al mondo naturale, era un convinto vitalista⁷⁰. L'agente vitale, occupandosi così di organizzare l'apparato funzionale dell'organismo, costituisce il centro operativo anche di processi fisiologici, la cui legalità, come si è visto, è assimilabile a quella dei fenomeni fisici e chimici. Se da un lato la forza vitale, l'entelechia

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi.*, pp. 145-151.

⁶⁵ Cfr. DRIESCH 1914, p. 211.

⁶⁶ *Ivi.*, p. 212

⁶⁷ Cit. DRIESCH 1914, p. 209.

⁶⁸ *Ivi.*, p. 215.

⁶⁹ Cfr. LIPMAN 1967, p. 18.

⁷⁰ Cfr. DRIESCH 1914, p. 27.

e via dicendo permettono l'attualizzazione delle funzioni fisiologiche generalizzabili dalle scienze naturali, dall'altro è nel presidio di processi quali la morfogenesi nel caso di Driesch che mostrano di detenere una forma di legalità distinta. Tra le tre forme di vitalismo individuate da Jennings, spicca l'irriducibilità della legalità organica alla legalità del mondo inorganico⁷¹ dei fenomeni naturali che lo zoologo associa proprio ai sistemi equipotenziali di Driesch e che potremmo definire come un vitalismo di natura nomologica. Se i processi definibili meccanici presentano infatti la possibilità di essere generalizzabili e soprattutto prevedibili sperimentalmente, i fenomeni vitali quali la morfogenesi drieschiana appartengono al campo dell'«indeterminismo sperimentale»⁷², nella misura in cui sarebbe impossibile determinare, in una struttura dove le parti sono *potenzialmente eguali*, la causa di un dato effetto nell'istante immediatamente precedente alla sua verifica. Tale imprevedibilità si riscontra notevolmente nella reattività dell'organismo, la quale a detta di Driesch e, sotto un punto di vista morfologico, Viktor von Weizsäcker, non troverebbe la propria causazione unilateralmente nella stimolazione esterna⁷³, ma dipendendo dalla storia individuale dell'organismo potrebbe, davanti al medesimo stimolo, reagire nei modi più disparati a seconda delle esigenze adattive e regolative particolari.

La storicità dell'organismo, che costituisce un argomento anti-riduzionistico in quanto farebbe dipendere la base della reazione dalla storia individuale di ogni essere vivente nelle sue più singolari accidentalità, è un concetto che riposa sulla possibilità, da parte della materia organica, di conservare il passato nel presente. Ma a garanzia di una conservazione del passato che proietta, sulla base delle esperienze precedenti, una determinata azione nel futuro, è necessario che vi sia il concorso di un agente che permetta la permanenza dell'esperito. La risposta canonica, contemplata tutt'oggi, è che il cervello e il composto anatomico in generale siano essi stessi capaci di registrare e conservare i dati, capacità acquisita dall'impronta fisica che conferisce una stimolazione esterna. In termini vitalistici, invece, il contributo più importante alla questione è quello di Henri Bergson, il quale estende la natura temporale dell'attività della coscienza al movimento filogenetico che pervade l'intero cammino evolutivo di tutte le specie. Il filosofo francese teorizza un impulso trans-individuale e anti-finalistico che da un lato rende conto della processualità "coscienziale" propria dell'evoluzione, mentre dall'altro istituisce un fondamento monofiletico⁷⁴ e onnicomprensivo capace di spiegare in modo consiliente e olistico l'intera vita organica nel suo movimento. La durata reale così intesa costituisce una proposta anti-riduzionistica e vitalistica notevolmente eterodossa, in

⁷¹ Cfr. JENNINGS 1918, pp. 592-596.

⁷² Cfr. JENNINGS 1912, pp. 434-435.

⁷³ Cfr. DRIESCH 1914, p. 213; BERGSON 2016, p. 28; WEIZSÄCKER 2011, pp. 31-33.

⁷⁴ Sebbene il termine monofiletico, nella zoologia contemporanea, si riferisca ad un tipo di alberi genealogici nei quali sono presenti tutti i discendenti di un medesimo antenato ancestrale, in filosofia denota l'ipotesi che alla base dell'evoluzione vi sia stato un unico ceppo, cfr. DAYRAT 2003, p. 517.

quanto l'individualità organica che la forza vitale convenzionalmente deve coordinare, viene così annullata, o nelle parole di Tano Posteraro: «Driesch's entelechy safeguards biological individuality; Bergson's *élan* explodes it»⁷⁵. L'innovazione vitalistica di Bergson consiste infatti nella formulazione di un principio della vita che sebbene costituisca il modello olistico dell'evoluzione e l'attività psichica, focalizzata l'attenzione non sulla sua capacità unificatrice e sintetica, bensì *creatrice*. Così come l'impossibilità di fare la stessa esperienza porta ad un processo coscienziale costantemente incompleto e costituito da giustapposizioni di stati sempre nuovi⁷⁶, così, in modo equivalente, l'evoluzione della vita si innesca da un «unico e identico slancio» che se in un primo luogo accomuna tutti i gruppi di organismi al di là delle loro distinzioni tassonomiche⁷⁷, questi vengono poi frammentati e dissociati in «linee evolutive divergenti»⁷⁸. La metafisica della «risposta»⁷⁹ mostra come la vita organica si manifesti in un impulso che si innescandosi senza programmare una direzione precisa, dimostra l'intima incostante legalità che caratterizza la vita nel suo complesso.

Tuttavia, sebbene Bergson porti alle estreme conseguenze l'incostanza della vita organica rispetto la ripetibilità e la predittività che egli riscontra allo stesso modo nella manifestazione uniforme dei processi teleomatici del «meccanicismo radicale» e nella programmaticità dei processi teleonomici propri del «finalismo radicale»⁸⁰, la sua concezione anarchica dell'evoluzione rispecchia un'esigenza prettamente filosofica, un «lusso»⁸¹ rispetto il pensiero in funzione del calcolo di un'azione che viene proiettata nel futuro. Se *l'élan vital* ha natura epistemica puramente metafisica e speculativa, d'altro canto certi agenti vitali, come l'entelechia di Driesch e la forza vitale di Liebig, possiedono una funzione euristica tale da garantire loro un valore scientifico solo in termini delle leggi specifiche che si possono osservare a posteriori⁸², costituendo quindi dei vitalismi nomologici. Importante è il contributo critico soprattutto di Driesch, la quale entelechia, sebbene costituisca un agente extra-spaziale, non viene relegata retrospettivamente alla sfera puramente eziologica dei processi organici, ma viene analizzata prospettivamente⁸³ negli effetti riscontrabili a posteriori come dati spaziali⁸⁴. Costitutiva dell'epistemologia drieschiana è infatti

⁷⁵ Cit. POSTERARO 2023, p. 23

⁷⁶ Cfr. BERGSON 2016, pp. 21-25.

⁷⁷ È il caso, per esempio, del torpore e dell'istinto, due caratteri che trovandosi in modo indistinto nello slancio, proseguono nei vegetali e negli animali in diverse proporzioni, in quanto nello slancio vitale il tutto si trasmette alle parti, cfr. BERGSON 2012, pp. 108-115.

⁷⁸ Cit. BERGSON 2012, p. 59.

⁷⁹ Ivi., p. 63.

⁸⁰ Ivi., pp. 94-95.

⁸¹ Cit. BERGSON 2012, p. 174.

⁸² Cfr. LIPMAN 1967, p. 176-177.

⁸³ Prospezione e retrospezione costituiscono infatti due punti di vista, rispettivamente incarnati da Driesch e Roux per comprendere i fatti biologici. A tal proposito cfr. BOLDUC 2023, p. 33.

⁸⁴ Cfr. DRIESCH 1914, p. 236.

l'idea che poiché il cosiddetto «monismo dell'ordine» non può essere ammissibile se non come postulato⁸⁵, si può averne un riscontro esperienziale attraverso dei segnali⁸⁶, ovvero prove indiziarie di una struttura metafisica universale che comprenderebbe in modo unitario la totalità della vita talvolta nella sua evoluzione. La funzione euristica del vitalismo getta luce sull'effettiva posizione teorica che ricoprono le forze e gli agenti vitali, tra cui anche l'*élen vital*, il quale sebbene non possieda un valore euristico, possiede, così come per tutte le altre formulazioni vitalistiche, una funzione esplicativa. Le diverse *Lebenskräfte*, l'entelechia e l'*élen vital* non rappresentano infatti entità esistenti, conoscibili mediante i mezzi delle scienze empiriche, ma principi, condizioni esplicative⁸⁷ che sussistono all'interno di un quadro teorico della natura. Nei termini di Driesch, l'entelechia non è un dato «immediato», ovvero conoscibile sensorialmente come oggetto astratto dell'esperienza, bensì un dato «allargato», ovvero compreso attraverso l'ausilio di categorie trascendentali che modellano una rappresentazione teoretica dell'esperienza⁸⁸.

Eppure, se l'entelechia costituisce una mera condizione logica dei fenomeni vitali, qual è il rapporto attivo che essa intrattiene con la materia al fine di organizzarla? E ancora: se la forza vitale di Liebig è un mero principio esplicativo, come è possibile che essa sia alimentata dal calore prodotto dall'ossigeno?

1.4

La reificazione dell'incorporeo

Riassumendo ciò che è stato detto in precedenza, materialismo e meccanicismo costituiscono le modalità privilegiate di concepire i fenomeni in laboratorio e più generalmente in ambito scientifico, in quanto assimilando i processi fisiologici ai fenomeni naturali si permette ai primi di essere generalizzabili e riproducibili. Diverso, invece, è sostenere che il materialismo e il meccanicismo esauriscono l'intera natura, poiché in tal caso costituirebbero le fondamenta di una visione metafisica, motivo per cui si è distinto tra un materialismo-meccanicismo locale e un materialismo-meccanicismo globale, che prevede un vero e proprio riduzionismo. Sul versante opposto, l'anti-riduzionismo, pur possedendo un significato variabile, nel dibattito di natura fisiologica e biologica si è spesso manifestato come la tendenza a postulare l'irriducibilità degli organismi alla materia osservabile e l'irriducibilità delle loro leggi rispetto quelle meccaniche, così

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ivi.*, p. 204; LIPMAN 1967, p. 176.

⁸⁸ Cfr. RUTKIEWICZ 1911, p. 114.

come si è visto per l'evoluzione creatrice bergsoniana e la storicità dell'individuo come prerogativa dell'incostanza della reazione. Da queste constatazioni si può quindi dichiarare che mentre il meccanicismo e il materialismo hanno un'applicazione pratica, il vitalismo e le ulteriori proposte anti-riduzionistiche possiedono un valore puramente esplicativo e teorico. Se le cose stanno in questo modo, allora meccanicismo e vitalismo possono essere due punti di vista che considerano l'oggetto secondo esigenze pratiche o teoretiche.

In un articolo del 1950, il filosofo Rudolf Carnap fornì una proposta semantica circa l'uso che bisogna fare di entità metafisiche quali concetti e relazioni. Esemplificando la tesi di Carnap in un caso particolare, potremmo dire che l'ontologia della matematica dispone dei mezzi necessari per risolvere addizioni, equazioni e altri calcoli matematici, ma non disporrebbe dei mezzi con i quali possiamo stabilire "*cosa sia un numero*" o "*se il numero esiste*". Questo perché all'interno di ogni ontologia vi sono i mezzi per risolvere «problemi interni», ma i «problemi esterni», che coinvolgono domande circa concetti e relazioni non verificabili nell'esperienza, non sono risolvibili con i mezzi particolari delle diverse ontologie⁸⁹. La risposta di Carnap è che relazioni e concetti possono essere ammessi in termini semantici, comportando l'adozione di un sistema di denotazione coerente con tali entità⁹⁰. Applicando questo quadro teorico alla nostra questione, l'ammissione della natura meccanica dei fenomeni vitali comporterebbe l'adozione di un linguaggio che si serve degli strumenti analitici offerti dalle scienze naturali al fine di condurre esperimenti, stabilire ipotesi e formulare teorie, mentre l'ammissione della natura vitalistica prescrive un linguaggio filosofico, appunto per fornire resoconti speculativi. In questo caso, dunque, la scelta di una determinata ontologia prescrive una determinata direttiva epistemologica. Il paradigma kantiano⁹¹ che assegna come campo d'applicazione del meccanicismo i fenomeni naturali, relegando la «teleologia» – intesa come la dottrina delle cause finali teleonomiche – al dominio degli organismi viventi, stabiliva che l'approccio scientifico e teoretico adeguato alla vita organica prescinderebbe dai rapporti di causalità teleomatica che caratterizzano il mondo naturale. Su un piano evoluzionista, Bernard e successivamente Mayr⁹² ritenevano che le cause fisiologiche, ovvero il «come» del comportamento animale, fossero analizzabili con l'ausilio dei metodi quantitativi delle scienze naturali, ma le cause evolutive, di fatto il «perché» dei comportamenti animali, costituiscono l'oggetto di inferenze e speculazioni. In altre parole il concetto che viene espresso è il medesimo: mentre la concezione meccanica dei fenomeni consente analisi sperimentalmente rigorose e fondate su metodi quantitativi, la concezione anti-riduzionistica, vitalistica e via dicendo, rispondendo al

⁸⁹ Cfr. CARNAP 2003, p. 96.

⁹⁰ Ivi., pp. 98-99.

⁹¹ Cfr. HARRINGTON 2012, p. 13; DRIESCH 1914, p. 92; De PALMA 2014, p. 14.

⁹² Cfr. MAYR 1980, pp. 31-35.

«perché» dei fenomeni si esprime nella speculazione e nella formulazione di principi metafisici quali, per l'appunto, le forze vitali.

Alla teoria carnapiana si potrebbe quindi integrare un fondamento prospettivistico: concetti e relazioni vitalistici e meccanicistici, prescrivendo un linguaggio volto ad esaurire rispettivamente gli aspetti teorici e pratici della natura organica, rappresentano due punti di vista sul medesimo oggetto che si possono assumere pragmaticamente⁹³. Come osserva David Chalmers facendo riferimento alla nota figura delle scale che, in base alla prospettiva che viene adottata, sembrano procedere ora verso l'alto, ora verso il basso, la cognizione retinica dei fenomeni non garantisce un'obiettività universale⁹⁴, in quanto nel caso delle scale, la scelta di vederle procedere verso il basso o verso l'alto non dipende esclusivamente dagli organi di senso. Analogamente, gli empiriocritici Avenarius e Mach, seppur partendo da punti di vista distinti, ritenevano che dato un medesimo dominio esperienziale neutrale e descrittivo, nel quale i dati fisici e psichici si trovano sullo stesso piano accomunati dal fatto di essere entrambi «trovati»⁹⁵ e distinti per grado di intensità fenomenica⁹⁶, «l'orientamento»⁹⁷ di una ricerca si fonda sull'istituzione di relazioni funzionali tra questi dati. Qualora vi sia un oggetto esterno, se quest'ultimo viene considerato nelle sue relazioni funzionali reciproche si avrà una «prospettiva assoluta»⁹⁸ o una dipendenza funzionale fisica⁹⁹, ma se viene posto come funtore all'interno di una relazione funzionale con i dati psico-fisiologici si avrà una «relazione funzionale logica»¹⁰⁰ o una «dipendenza funzionale psicologica»¹⁰¹. Integrando il neutralismo empirico e l'epistemologia funzionalista ad esso collegata dei modelli empiriocritici con la prospettiva semantica di Carnap, i medesimi oggetti di studio possono risultare vitalistici o meccanicistici a seconda della prospettiva funzionale che viene adottata, la quale sancisce un determinato linguaggio o sistema di denotazione.

Eppure, l'idea che le concezioni meccanicistiche e vitalistiche costituiscano punti di vista che possono essere assunti in merito ai medesimi oggetti di studio al fine di determinare direttive epistemologiche distinte come due lenti di occhiali differenti che vengono indossate per vedere la stessa cosa, si scontra con l'esistenza di determinati processi vitali. Finchè si rimane sul terreno dei processi omeostatici o più generalmente di fenomeni fisiologici generalizzabili, meccanicismo e vitalismo possiedono entrambi una voce in capitolo, in quanto questi processi possono essere

⁹³ Come sostiene CARNAP (2003, p. 97) una determinata metafisica, non essendo giustificata dal dato oggettivo stesso, costituisce un punto di vista dal valore pratico, assumibile a seconda degli scopi.

⁹⁴ Cfr. CHALMERS 1979, p. 33.

⁹⁵ Cfr. AVENARIUS 2015, pp. 175-177.

⁹⁶ Cfr. MACH 1903, p. 54; AVENARIUS 2015, p. 94.

⁹⁷ Cit. MACH 1903, p. 73.

⁹⁸ Cit. AVENARIUS 2015, p. 96.

⁹⁹ Cfr. MACH 1903, p. 19.

¹⁰⁰ Cit. AVENARIUS 2015, p. 99.

¹⁰¹ Cfr. MACH 1903, p. 73.

considerati sia nelle relazioni funzionali tra le loro componenti chimiche e fisiche, sia come dipendenti dall'esercizio di una forza vitale. In altre parole: si può accedere al medesimo dato sia considerandolo oggetto d'analisi scientifica sia oggetto di speculazione filosofica. Poiché, inoltre, si è visto che spesso le proposte vitalistiche assolvono una funzione puramente euristica, rappresentando così dei vitalismi «funzionali»¹⁰², le entità biologiche e i processi fisiologici non vengono sottratti dalla loro dimensione materialistica. Tuttavia, qualora ci riferissimo a fenomeni quali i processi di rigenerazione analizzati da Driesch e Blumembach, questo fondamento prospettivistico tenderebbe a crollare: in questo caso, trattandosi di fenomeni non prevedibili con l'ausilio dei metodi delle scienze naturali e soprattutto non esemplificabile da nessun macchinario, le forze vitali costituiscono il solo e unico agente capace di attualizzare questi fenomeni presiedendone la legalità teleonomica.

Sebbene per Driesch, infatti, l'entelechia dovrebbe costituire un principio esplicativo che si iscrive in un quadro allargato della natura, nella quarta forma di cambiamento individuata dal biologo tedesco tale principio sembrerebbe rivelare un'interazione causale diretta con la materia organica: mentre la prima forma di cambiamento, chiamata additiva, mostra che in un sistema naturale, tra gli istanti t_2 e t_3 si verifica la trasformazione di un dato stato B nello stato C attraverso l'ausilio della causa spaziale A¹⁰³, la quarta forma presenta un cambiamento eterodosso. Essa esprime infatti la verifica di una trasformazione della disposizione delle relazioni di un determinato stato senza che tra gli istanti t_2 e t_3 vi sia «any kind of spatial agency that can be made responsible for this increase»¹⁰⁴, fenomeno che porta Driesch a concludere che al fine di salvaguardare la razionalità causale del cambiamento vi dev'essere una causa non spaziale che si occupi di modificare le relazioni interne a un semplice aggregato in un complesso strutturale. Eppure, Driesch non si limita a relegare l'entelechia ad una dimensione eziologica puramente retrospettiva, ma per l'appunto circoscrive all'interno del campo delle variazioni e alterazioni il suo esercizio diretto che si manifesta nella medesima forma di sequenza temporale nella quale si manifestano i fenomeni naturali, cercando una dimostrazione empirica della sua esistenza. Per comprendere questo passaggio è necessario notare come il ragionamento di Driesch si serva di due deduzioni:

p1. Se si verifica una modificazione, allora c'è una causa della modificazione

p2. Si è verificata una modificazione

¹⁰² Tale posizione viene individuata da WOLFE (2011, p. 215) in particolar modo nella scuola di Montpellier, la quale postula modelli alternativi a quelli meccanicistici per spiegare i processi organici senza la necessità di ammettere una forza vitale.

¹⁰³ Cfr. DRIESCH 1914, pp. 198-199.

¹⁰⁴ Cit. DRIESCH 1914, p. 200.

c1. Allora c'è stata una causa della modificazione

Eppure, questa deduzione esprime per ora solo la mera tautologia della ragion sufficiente. Affinchè si possa dimostrare la sussistenza dell'entelechia è necessario aggiungere una premessa ausiliaria, ovvero che:

p1. Se si verifica una modificazione, allora c'è una causa della modificazione

p(1.2) Se la causa non è riscontrabile in dato istante t, vi sarà una causa non spaziale

p2. Si è verificata una modificazione senza una causa riscontrata in t

c3. Allora c'è stata una causa della modificazione non spaziale

L'argomento di Driesch si configura così come un ragionamento per esclusione, in quanto l'entelechia stessa andrebbe individuata non positivamente, bensì per esclusione. Possiamo sapere della sua «existence», ma non della sua «suchness»¹⁰⁵. Ma se tale agente agisce attivamente sulla materia organica al fine di organizzarla in una struttura unitaria, tale ineffabilità non riflette la sua natura concettuale, bensì solo l'incapacità, da parte nostra, di averne una cognizione diretta.

Il problema è che affinché l'entelechia possa ricoprire il ruolo di causa volta a trasformare un aggregato in un sistema organico unitariamente strutturato, è necessario che interagisca attivamente per modificare la materia osservabile. Se infatti fosse solo una mera condizione esplicativa, come peraltro sostenuto da Bodhan Rutkiewicz, l'entelechia «non [soddisferebbe] le esigenze dell'essenza stessa del vitalismo»¹⁰⁶. Paradossalmente, Driesch riesce a soddisfare le esigenze teoriche del vitalismo, ma facendo ciò cade in una grave contraddizione: l'entelechia, che dovrebbe appartenere al mondo concettuale e categorico della natura, diviene una causa attiva di essa. Se infatti fosse solo una mera condizione esplicativa, su un piano empirico il processo morfogenetico della *Clavellina* dovrebbe essere sperimentalmente prevedibile in quanto la funzione esplicativa dell'entelechia, in termini di vitalismo funzionale, non andrebbe ad alterare il concorso spaziale delle parti organiche. Eppure Driesch, considerando le parti organiche come potenzialmente eguali, nega la possibilità che queste possano costituire l'agente operatore della morfogenesi. Casi analoghi si riscontrano nelle forze vitali di Liebig e Blumembach, le quali sebbene vengano presentate come concetti esplicativi, talvolta viene dichiarato che la prima è alimentata dal calore¹⁰⁷ e la seconda viene paragonata ad una forza newtoniana¹⁰⁸, coronando così la natura sostanziale di tali vitalismi, ancor prima che funzionale o nomologica. L'errore dei vitalisti

¹⁰⁵ Cit. DRIESCH 1914, p. 236.

¹⁰⁶ Cit. RUTKIEWICZ 1911, p. 410.

¹⁰⁷ Cfr. LIPMAN 1967, p. 180.

¹⁰⁸ Cfr. LENOIR 1980, p. 83.

consiste non solo nel tentativo di colmare una lacuna esplicativa che, come sostenne Giovanni Boroutau¹⁰⁹, non deve implicare necessariamente una causalità speciale, ma soprattutto nel mostrare una confusione tra la natura sostanziale-ontologica e funzionale-epistemologica delle forze vitali, motivo per cui, con tono provocatorio, tali agenti vengono equiparati da George G. Simpson al flogisto¹¹⁰, mostrando come tali entità speciali emergano dalla medesima esigenza di trovare una causa ad hoc per spiegare fenomeni eziologicamente poco chiari.

1.5

Il problema dell'Anima e la parte come totalità

La problematicità della reificazione dell'incorporeo che caratterizza diverse proposte vitalistiche canoniche si accentua notevolmente qualora si diriga l'attenzione verso il correlato psicologico della forza vitale: l'Anima. Se dovessimo intavolare una conversazione con una persona di varia estrazione socio-culturale, sostenendo che oltre il cervello, il sistema nervoso e in generale il composto organico nel suo insieme, non vi sia traccia di alcuna "anima", ecco che dopo una tale affermazione saremmo accusati di essere persone "fredde", "meccanicistiche", saremmo paragonati a degli automi. Si pensi solo al fatto che il biasimo più comune nei confronti di quegli uomini che commettono le azioni più abiette è quello di essere "senz'anima". In tedesco, il termine "*sich entleiben*", ovvero "suicidarsi" può essere tradotto con «scorporarsi»¹¹¹, lasciando così presupporre non solo che l'Anima o come la si voglia chiamare costituisce il vero e proprio agente incaricato di ricoprire il ruolo di soggetto, ma che in quanto semplice *parte* detenga il monopolio sulla *totalità* dell'individuo! Se, come è stato detto, la forza vitale, l'entelechia o come la si voglia chiamare, viene evocata per rispondere all'esigenza olistica di istituire un principio di sintesi capace di consolidare l'unità dell'organismo, una volta che questa viene declassata allo status di *parte* si genera così la contraddizione secondo cui alla parte viene delegata la capacità di costituire l'intero, massimamente esemplificato dal comportamento dei gameti come sistemi equipotenziali complessi in cui per l'appunto «ogni elemento in se stesso è capace di costituire una totalità»¹¹².

Le attestazioni storiche circa il carattere esclusivamente soggettivo dell'Anima sono talmente copiose e riscontrabili nelle più disparate culture che tentare di fornirne un resoconto chiaro e completo richiederebbe anni di ricerca e analisi filologica. Nel panorama del pensiero

¹⁰⁹ Cfr. DE PALMA 2014, p. 79.

¹¹⁰ Cfr. SIMPSON 2017, pp. 98-99.

¹¹¹ Cfr. AVENARIUS 2015, p. 123.

¹¹² Cit. DRIESCH 1911, p. 211. (trad. nostra)

occidentale, tralasciando i materialismi stoici ed epicurei, fin dai miti orfici che ponevano il corpo come «tomba dell'Anima», l'agente psichico con le sue dovute gerarchizzazioni e concettualizzazioni particolari rappresentò il centro di coordinazione di tutte le funzioni, da quelle intellettuali a quelle vegetative. Platone, come si è visto, individuava nell'Anima l'unità epistemica capace di elaborare e strutturare i dati sensoriali in giudizi proposizionali nonché il soggetto psichico e morale dell'individuo, in quanto è l'Anima che «ci trascina verso il piacere», «si adira» e «giudica»¹¹³. Non solo, nel *Timeo* Platone estende la natura causale dell'Anima all'intero cosmo, estensione che giungerà alla sua massima espressione in Plotino, dove l'Anima individuale, che, nelle parole del filosofo neoplatonico, costituisce il «noi» più autentico e di conseguenza il soggetto dell'ascesi verso l'Uno, è compresa nel medesimo dominio ipostatico dell'Anima universale che consolida l'unità strutturale e funzionale del mondo corporeo, o meglio del «corpo del mondo»¹¹⁴. La tesi canonica dell'Anima come centro di coordinazione dell'intero dominio delle funzioni noetiche e psicofisiologiche – nonché del parallelismo tra macro e microvitalismo¹¹⁵ – non era estranea, per certi versi, alle posizioni vitalistiche più note. La posizione di Stahl, che contribuì a fornire il paradigma teorico convenzionale del vitalismo sostanziale¹¹⁶, viene convenzionalmente definita “animismo” proprio in quanto l'agente vitale che viene chiamato ad assolvere i processi meccanici delle funzioni fisiologiche e i processi teleologici delle attività autoregolative, è riconducibile ad un'entità animistica. Esemplicativo è come la sua natura antropomorfa si rivela nell'attività della morfogenesi intesa come atto inconsapevole¹¹⁷: l'animismo costituisce l'esito più evidente dell'antropomorfizzazione della natura, dove la «mente umana», come afferma Vico, fattasi «regola dell'Universo» «ove questa si rovesci nell'ignoranza»¹¹⁸, tende a proiettare strutture e funzioni propriamente umane su processi e fenomeni le cui cause non sono abbastanza evidenti, istituendo così un'immagine della natura retta da operazioni antropomorfe. Si pensi al fatto che filosofo Alfred J. Ayer sostiene che buona parte dei fraintendimenti legati alle prospettive

¹¹³ Cit. PLATONE *Rep*, 439d-440a.

¹¹⁴ Cit. PLOTINO *Enn*, II 2, 2-3, 10.

¹¹⁵ L'estensione dell'esercizio della forza vitale all'intero universo costituisce un aspetto che accomuna molte teorie vitalistiche: l'entelechia, secondo DRIESCH (1914, p. 219), rappresentava anche un fattore trans-individuale che ordinava l'evoluzione del cosmo nella sua totalità; per Monakov (HARRINGTON 2022, pp. 90-91) l'*horme* individuale nelle sue manifestazioni materiali era solo il correlato di un *Horme* universale; l'esercizio dello slancio vitale di BERGSON (2012, p. 20) viene presentato come onnicomprensivo, diffondendosi anche al di là dell'evoluzione organica.

¹¹⁶ A differenza di Driesch, il vitalismo animistico di Stahl era dichiaratamente sostanziale, in quanto, come afferma KING (1967, p. 123), «the anima, which is immaterial, can cause motion, which also is immaterial. Motion can in turn affect matter». Attraverso la motilità, che come per le altre forze vitali sta alla base delle funzioni auto-regolative (RATHER 1961, p. 47), Stahl ricercò l'esplicita connessione tra anima e materia.

¹¹⁷ Cfr. DRIESCH 1914, pp. 31-32.

¹¹⁸ Cit. VICO 2023, p. 128.

deterministiche in merito alla questione del libero arbitrio dipendono dall'equivalenza che viene pregiudizievolemente fatta tra «causalità» e «costrizione»¹¹⁹.

Oltre al retaggio culturale platonico e successivamente cartesiano, l'Anima costituisce un concetto riscontrabile nell'esperienza extra-teoretica in varie misure. Una di queste, è quando ci si mette "nei panni dell'altro". Poiché non è possibile ricoprire lo spazio fisico occupato da un altro individuo, l'unico modo per cercare di sostituirsi alla sua prospettiva è usare il pensiero. A tale proposito, Avenarius propone una ricostruzione del concetto di "psiche" o "anima" in termini di una cognizione erronea dell'alterità e spiega come questa entità abbia notevolmente minato la neutrale omogeneità dell'esperienza che il filosofo chiama «concetto naturale di Mondo»¹²⁰. La cosiddetta «introiezione» si origina sulla base di un'inferenza volta ad attribuire all'altro individuo le sue diverse manifestazioni psichiche in un centro incorporeo:

Siccome la voce di T viene dal suo interno, ed egli stesso asserisce che determinati sentimenti sono localizzati in organi del suo corpo che in generale appartengono al suo interno – ecco anche che M in qualche modo sposta i valori che attribuisce a T al suo interno; e tutto ciò tanto più facilmente in quanto essi non sono effettivamente trovabili all'esterno di T¹²¹.

Alla base di questo «inserimento», così come lo chiama Avenarius, vi sarebbe il tentativo da parte di M di spostarsi «mentalmente» in T, ovvero di attingere senza la mediazione dei sensi a T, finendo per attribuire a quest'ultimo il pensiero¹²². Così facendo, si attribuisce all'individuo T un «mondo interiore» che conduce a una separazione, all'interno di T, di un individuo corporeo (T₁) e uno incorporeo (T₂)¹²³ i quali presuppongono a loro volta due forme di interazione cognitiva differenti. Da un lato, si trova infatti una cognizione empirica mediata dagli organi di senso (esperienza T I), mentre dall'altro una intellettuale, non mediata dalla sensazione (esperienza T II)¹²⁴. Oltre ai problemi relativi al solipsismo e al rapporto tra il cervello e il pensiero, l'esperienza originariamente neutrale e omogenea viene così divisa in un soggetto e un oggetto. Si passa così da una semplice «dualità» intesa come distinzione di contenuto a un «dualismo»¹²⁵ come separazione tra diverse realtà sostanziali. Separazione che incide notevolmente sui presupposti epistemologici dell'esperienza. Come sostiene Avenarius, con l'emergere della razionalità la consapevolezza che i

¹¹⁹ Cfr. AYER 2002, pp. 41-55.

¹²⁰ Cfr. AVENARIUS 2015, pp. 81-83.

¹²¹ Ivi, p. 113.

¹²² Ivi, p. 163. Come sostenuto anche da Scheler, l'empatia intesa come un "mettersi nei panni dell'altro" ostacolerebbe una comprensione adeguata dell'alterità, poiché si fonda su una proiezione che inevitabilmente conduce a trasporre il proprio ego su quello dell'altro. Avenarius conduce un ragionamento formalmente simile ma contenutisticamente differente: poiché la realizzazione dell'immedesimazione è possibile solo attraverso una rappresentazione mentale, nel tentativo di sostituirsi con il pensiero all'altro in quest'ultimo viene «inserito» il pensiero.

¹²³ Ivi, pp. 120-121.

¹²⁴ Ivi, p. 122.

¹²⁵ Ivi, p. 93, p. 141.

dati esperienziali relativi a sostanze animistiche non possedessero la caratteristica di essere esperibili, non comportò l'impossibilità di essere talvolta reali e conoscibili in una certa misura:

Mentre fino ad ora il mondo esterno (corporeo) era anche l'unico mondo che si trovava al di fuori dell'uomo; adesso nel momento in cui è fintanto che l'interno, sotto forma di spirito, viene slegato dal mondo esterno corporeo, cui ovviamente appartiene anche l'uomo (l'individuo T₁) c'è anche un mondo (spettrale e fantasmatico) accanto e al di fuori di quel mondo esterno: l'essere che è al di fuori dell'uomo si è sdoppiato nell'essere del mondo esterno e nell'essere oltremondano¹²⁶.

La sottrazione delle entità incorporee al dominio dell' «esperito» e del corporeo comportò, specularmente, il loro inserimento nel dominio dell'«extramondano», e, di conseguenza l'acquisizione di una superiorità rispetto all'esperienza sensibile, tale da modellare una conoscenza «sovrasensibile» e «sovrampirica»¹²⁷. L'apriori, il trascendentale, l'«*intelletto*» che «lavora o trasforma il materiale grezzo delle impressioni sensibili»¹²⁸, costituiscono la sopravvivenza razionale di quelle entità spiritualistiche che dominavano le culture primordiali. Con l'introiezione si origina così un'esperienza monca, scissa tra psiche e corpo, apriori e aposteriori¹²⁹, soggetto e oggetto, che Avenarius annulla sostituendo all'introiezione nuove strategie per attingere empiricamente all'alterità¹³⁰.

L'anima come unità funzionale del corpo rappresenta una concezione artificiosa e inautentica dell'unità dell'essere umano. Non solo, come si è visto per Avenarius, l'anima rappresenta un ostacolo epistemologico alla comprensione dell'alterità, ma su un versante patologico sta a fondamento di una condizione deviata della soggettività stessa. Nell'ambito della corrente fenomenologica della psichiatria, l'omogeneità che Avenarius vedeva distrutta nell'esperienza dalla scissione mente-corpo viene minata dal medesimo dualismo questa volta investendo la percezione che l'individuo ha di se stesso in quanto totalità non compositiva. Con il termine «sicurezza ontologica primaria» Ronald Laing vuole denotare la modalità con cui un individuo esperisce regolarmente se stesso come «una cosa viva, reale, intera», un'entità omogenea che non manca di «coesione» e «coerenza», la cui autonomia è «spazialmente identica al proprio corpo»¹³¹, a partire dal quale «diventa una persona come tutte le altre»¹³². In questo quadro, una

¹²⁶ Ivi, p. 126.

¹²⁷ Ivi, p. 127.

¹²⁸ Ivi, p. 137.

¹²⁹ Ivi, p. 140.

¹³⁰ In merito a questo problema, AVENARIUS (ivi, pp. 186-188) propone una soluzione empirista, sostenendo che al fine di determinare l'autentica alterità bisogna applicare lo schema della «coordinazione empiriocritica fondamentale» che si esprime nella relazione empirica tra il sistema nervoso centrale come «membro centrale» e il mondo nei suoi oggetti come «membro opposto» all'altro individuo. L'alterità di quest'ultimo viene individuata nella relazione tra il suo sistema nervoso centrale e i membri opposti ad esso correlati senza il bisogno di «spostarsi mentalmente» e generare così il pregiudizio della psiche.

¹³¹ Cit. LAING 1969, p. 50.

persona esperisce se stessa come un tutt'uno differenziato dal resto, centralizzato e coeso, dove la presunta "psiche" e il corpo si trovano ad essere uniformemente omogeneizzati. Eppure, nota Laing, in determinate condizioni di forte ansietà è possibile che l'individuo si senta parzialmente dissociato dal proprio corpo e tale fenomeno dissociativo viene indicato come il principale «tentativo di fare fronte alla propria insicurezza di fondo»¹³³, nella misura in cui esso costituisce un modo per eludere una minaccia che non concede una fuga fisica:

i prigionieri dei campi di concentramento cercavano attivamente di provare questa sensazione, perché il campo non offriva nessuna via di uscita, sia nello spazio che nel tempo. Non c'era altro modo di uscirne che con una fuga psichica, dentro se stessi e «fuori» dal proprio corpo¹³⁴.

Ma tale condizione temporanea di ansietà, nelle sue estreme conseguenze, si verifica nei soggetti schizofrenici con implicazioni filosofiche di notevole spessore. Nel tentativo di conservare la propria sicurezza, il soggetto schizoide separa all'interno di sé un io corporeo esterno e un io incorporeo col quale si identifica nella maggior parte dei casi. In questo caso, il corpo viene completamente sottratto alla coesione della sicurezza ontologica, e diviene così, a tutti gli effetti, «un oggetto fra i tanti oggetti del mondo»¹³⁵, acquisendo lo status di un io falsario incaricato di proteggere dalle minacce esterne l'io incorporeo. Questo, non essendo più suscettibile alle variazioni e ai condizionamenti esperienziali esterni diviene sempre più povero, fino a divenire un puro vuoto¹³⁶. Da queste riflessioni segue che la concezione di un sé incorporeo non costituisce un'idea innata che l'umano ha di se stesso, quanto piuttosto l'esito difettivo di una condizione di insicurezza e instabilità che esso è portato a eludere attraverso l'isolamento di sé nella costruzione artificiosa di un io interiore come garanzia di sicurezza e protezione.

In generale, l'Anima così intesa, l'«Io incorporeo», o «T₂» o come lo si voglia chiamare, si origina da meccanismi difensivi, riconducibili peraltro a condizioni di schizofrenia, oppure a pregiudizi psicologici e in ultimo addirittura storico-culturali. Tuttavia, all'origine della scissione tra corpo e psiche e dell'oggettivizzazione di quest'ultima, vi è innanzitutto un pregiudizio metodologico creato dai presupposti epistemologici delle scienze naturali. Come osserva Umberto Galimberti, la psiche freudiana emerge da una determinata concezione scientifica che postula inequivocabilmente l'assenza di lacunosità e la completa chiarezza delle cause:

¹³² Ivi, p. 76.

¹³³ Ivi, p. 75.

¹³⁴ Ivi, p. 91.

¹³⁵ Ivi, p. 79.

¹³⁶ Ivi, p. 86.

Ma qui tanto il giudizio che c'è una "lacunosità nella serie degli atti coscienti", quanto l'inferenza che "lo psichico è in sé inconscio" poggiano sull'accettazione indiscussa del presupposto scientifico secondo il quale la realtà esiste sempre e soltanto nella forma di una causalità rigorosa e senza lacune, per cui, se non è dato di constatare questa causalità a livello di coscienza, bisognerà affermarla a livello inconscio¹³⁷.

L'inferenza che si trova alla base della formulazione della psiche freudiana è molto simile all'introiezione di Avenarius e al ragionamento di Driesch. Tutte partono infatti da un'analogia che si potrebbe esemplificare con la seguente proposizione: così come vi sono nessi causali alla base di fenomeni eziologicamente chiari, così ve ne devono essere per fenomeni la cui natura causale è oscura. Contemplando un ideale esplicativo, Sigmund Freud oggettivizza la psiche in un «"apparato" chiuso in se stesso, perché costruito sui modelli fisici della res extensa»¹³⁸, a partire dal quale viene esaurito l'individuo nella sua totalità.

¹³⁷ Cit. GALIMBERTI 2017, p. 3.

¹³⁸ *Ibidem*.

CAPITOLO II

LA PROSPETTIVA DASEINSALITICA DI LUDWIG BINSWANGER

2.1

La *Presenza* come risposta al problema mente-corpo

Riassumendo ciò che è stato detto negli ultimi paragrafi, l'agente vitale sul versante biologico e la psiche sul versante psicologico, sebbene formulati per rispondere all'esigenza di istituire un principio di sintesi capace di consolidare l'unità dell'organismo e dell'essere umano, finiscono per essere oggettivati in semplici "oggetti" ai quali viene delegata la rappresentanza dell'*intero* organismo e l'*intero* individuo umano. Questa problematica si è rivelata più grave in riferimento alla questione dell'anima o della psiche, in quanto esse pretendono di rappresentare la *totalità* dell'essere umano pur essendo semplici parti oggettuali di essa. Come si è visto per Avenarius e Laing, mentre il corpo diviene un'entità secondaria e puramente esterna, l'Io incorporeo o T₂ costituisce invece l'autentica soggettività dell'individuo, la sua identità più intima, la sua *essenza*. Se dovessimo confrontarci ancora una volta con il nostro interlocutore immaginario, esso non avrebbe alcun problema ad affermare che non solo la psiche, l'anima o come la si voglia definire esiste, ma che essa rappresenta l'essenza più profonda della persona. Eppure, relegare la soggettività a un singolo ente comporta in una certa misura la spersonalizzazione dell'essere umano esattamente come avviene nella concezione positivista che relega la soggettività nel cervello. Se le conseguenze relative alla reificazione dell'agente vitale interessano solo l'ordine concettuale della natura, l'oggettivazione dell'essere umano comporta problemi di natura morale, in quanto un'erronea concezione della persona può condurre ad altrettanto erronee misure cliniche o terapeutiche.

Eppure, al fine di pervenire a una concezione olistica dell'essere umano, è necessario circoscrivere i confini epistemologici che definiscono l'oggettivazione della coscienza. La reificazione non costituisce un mero errore filosofico, una svista fondata sulla confusione tra fisico e psichico, ma risponde alla precisa esigenza esplicativa delle scienze naturali. Come si è detto nel capitolo precedente, il meccanicismo locale rappresenta il modello epistemologico dell'attività sperimentale in quanto assimilando i fenomeni vitali a processi fisico-chimici si attribuisce ai primi

la norma, e di conseguenza la predittività dei secondi. I modelli epifenomenici freudiani e jacksoniani, ponendo rispettivamente la coscienza come una manifestazione delle pulsioni e della superficie corticale¹, rappresentavano un vero e proprio meccanicismo locale di natura psicologica. Una volta che la coscienza diviene oggetto della *res extensa*, infatti, ottiene lo statuto scientifico che caratterizza i fenomeni fisici e contribuisce alla loro predittività e generalizzazione. Eppure, in questo modo, non solo la coscienza così oggettificata si trasforma in un «secondo organismo che esiste accanto o insieme a quello corporeo»², ma diviene il punto d'appoggio per una generalizzazione che tende a depersonalizzare l'individuo. Se il pensiero astratto costituisce la prerogativa euristica dell'ideale esplicativo proprio delle scienze naturali, allora il pensiero concreto e olistico appartiene all'ideale della comprensione. Vico, constatando l'imprevedibilità e la complessità della storia umana, riteneva che l'atteggiamento epistemologico adeguato da adottare in storiografia consista nella *com*-prensione intesa come un "raccolgimento", un «*catch-together*»³ di tutti gli elementi da organizzare. Una tale organizzazione non possiede però una finalità esplicativa, ma si occupa solamente di restituire l'intelligibilità di un dato campo di fenomeni attraverso quella che Wittgenstein definisce una «rappresentazione perspicua»⁴.

La domanda quindi è la seguente: qual è la concezione corretta ed esaustiva che esaurisca concettualmente l'umano nella sua interezza? L'aspirazione di fondare la natura su un criterio metafisico onnicomprensivo, rivelatasi fallimentare in relazione alla tradizione vitalista, viene ora richiamata per risolvere il problema della frammentarietà dell'umano. Un primo passo significativo verso questa direzione venne compiuto da Martin Heidegger, il quale oppose all'ontologia della «semplice presenza», la delucidazione della natura umana partendo dalla sua struttura ontologica fondamentale⁵. Mentre lo statuto ontologico di un concetto, un oggetto o un qualsivoglia ente oggettivabile è quello di una semplice sussistenza, l'essere umano può realizzare delle possibilità, aprirsi al Mondo in modi differenti. Heidegger denota questa condizione di esistenza come «avere-da-essere»⁶. Definendo la struttura fondamentale dell'Esserci (*Dasein*) attraverso i principi costitutivi che prevedono la sua necessaria appartenenza al Mondo nel quale "abita"⁷, ovvero gli è familiare, con il quale interagisce innanzitutto e perlopiù, Heidegger estende notevolmente il dominio dell'essere umano al punto da inglobare il Mondo nel quale è inserito come carattere

¹ Cfr. GALIMBERTI 2017, p. 32.

² Cit. BINSWANGER 2001, p. 177; Cfr. BINSWANGER 2018, p. 141.

³ Cfr. HOBBS 1996, p. 575.

⁴ Cfr. WITTGENSTEIN 2014, p. 41. «Veduta d'insieme» e «rappresentazioni perspicua» costituiscono due nomenclature dell'epistemologia wittgensteniana. Wittgenstein, lungi dal voler spiegare i giochi linguistici si occupa di comprendere le relazioni tra uso e significato che sussistono in un dato gioco linguistico dove si possono "vedere" le «connessioni».

⁵ Cfr. HEIDEGGER 2020, p. 73.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 202.

costitutivo. Tuttavia, nell'ontologia heideggeriana, poiché l'Esserci costituisce il punto d'appoggio per rispondere alla domanda sull'Essere, non c'è spazio per una problematizzazione della corporeità o della "psichicità" dell'essere umano. A includere questi aspetti sarà invece Ludwig Binswanger. Lo psichiatra svizzero si serve del vocabolario heideggeriano utilizzando il concetto di *Dasein* come categoria conduttrice⁸, la quale esprime il criterio trascendentale delle possibilità realizzabili da un dato individuo. In generale, l'uso strumentale da parte di Binswanger della fenomenologia husserliana e dell'ontologia esistenziale heideggeriana risponde all'esigenza di fondare il carattere normativo della devianza facendo leva sulla trascendentalità dell'Esserci e del soggetto fenomenologico⁹. Fondamentale risulta però l'esistenziale dell'essere-nel-mondo. Binswanger eredita da Heidegger la nozione dell'abitare in termini di un "avere familiarità" che viene trasposta in termini ontici. L'estensione della normatività al mondo risponde all'esigenza di cercare lo sfondo, il campo all'interno del quale una data azione acquisisce un significato nell'insieme. Il mondo binswangeriano costituisce la categoria universale che designa la totalità dei contesti fenomenici dove *abita* l'Esserci:

Si premetta inoltre che l'espressione «mondo» si riferisce in pari tempo al mondo circostante [*Umwelt*], al mondo della coesistenza [*Mitwelt*] e al mondo proprio [*Eigenwelt*], non certo però come compendio di questi tre mondi, bensì come espressione designante i modi universali in cui il mondo in generale si costituisce in quei singoli ambiti¹⁰.

Come afferma Binswanger, essere-nel-mondo e trascendenza si equivalgono nella misura in cui non è il soggetto che costituisce kantianamente il mondo, ma un'apertura generale all'essente che costituisce simultaneamente, con il mondo, «anche il Sé»¹¹. L'unità di Esserci e mondo, trascendenza soggettiva e oggettiva, viene stabilita in vista di una comprensione totalizzante che permette di rivoluzionare radicalmente l'ambito della psichiatria in quanto viene attribuita una normatività alla devianza:

Nelle psicosi finora studiate è emerso, con nostra sorpresa, come queste deviazioni non siano affatto da intendere soltanto come negative, cioè contrarie alla norma, ma come corrispondano piuttosto a una nuova norma, a una nuova forma dell'essere-nel-mondo. Se per esempio possiamo parlare di vita maniacale o meglio di forma di esserci maniacale, ciò vuol dire che siamo riusciti a stabilire una norma che abbraccia e domina tutti i modi di espressione e di comportamento che noi definiamo "maniacali". Ma questa norma è proprio ciò che noi definiamo il "mondo" del maniaco¹².

⁸ Cfr. BASSO 2013, p. 720-721; BINSWANGER 2018, p. 48, p. 123.

⁹ In un passo di *Fuga delle idee* (BINSWANGER 2003, p. 120) Binswanger descrive l'impostazione trascendentale dell'antropoanalisi stabilendo un'analogia tra il «soggetto trascendentale» e la «trascendenza costituita» da una parte e «Esserci» e «progetto di mondo» dall'altra, consolidando l'uso prettamente strumentale di questa relazione di possibilità-attuazione che caratterizza la fenomenologia husserliana e l'analitica esistenziale heideggeriana.

¹⁰ Cfr. BINSWANGER 2001, p. 99.

¹¹ Cit. BINSWANGER 2018, p. 51.

¹² Ivi, p. 63.

Descritte le strutture trascendentali che ne regolano il rapporto con la spazialità, la temporalità e l'intersoggettività, l'Esserci viene individuato sulla base delle declinazioni di tali strutture.

L'asse portante sul quale poggia la *Daseinsanalyse* è di natura fenomenologica. Binswanger utilizza la nozione di «essenza» come dispositivo concettuale in vista di una determinazione normativa dell'insieme delle variazioni di un dato campo di fenomeni:

secondo questo modo di vedere, la vista del grano giovane, fresco susciterebbe in Van Gogh l'associazione del “bambino dormiente”, e in base a questa associazione, il grano gli apparirebbe puro, dolce, commovente. In questo caso si farebbe uso del processo dell'associazione mediata. Ma così lo psicologo associazionista presupporrebbe già, come di fatto avviene spesso, ciò che vuole spiegare. Perché possa nascere l'associazione “bambino dormiente”, bisogna che sia già stato colto il fenomeno “dolcezza, purezza, commozione”; soltanto su questo fenomeno si “fonda” l'associazione¹³.

Nella *Daseinsanalyse* la normatività aprioristica dell'essenza viene estesa all'intero progetto di mondo, ovvero alla trascendenza costituita dell'unità di soggetto e oggetto. L'esercizio normativo dell'essenza viene espresso da Binswanger in diversi modi. In un'occasione egli parla di *Gestalt* esistenziale, ovvero la forma di un progetto di mondo, la quale sarebbe capace di prescrivere la «modalità» fondamentale con la quale «l'essente si renda accessibile»¹⁴, ovvero in che modo l'individuo acceda a uomini e cose. Nella trattazione antropologica del caso di Suzanne Urban Binswanger concettualizza la cosiddetta «emancipazione del tema»¹⁵, ovvero il fatto che un dato fatto tematico – in questo caso il cancro del marito della paziente – si “emancipi”, ovvero si astragga dal complesso di fatti per subordinare l'intero progetto di mondo all'esercizio normativo del suo significato antropologico. L'idea fondamentale è che una data forma si manifesta capillarmente in tutte le strutture trascendentali dell'Esserci e in tutti i suoi aspetti ontici. Nel mondo dell'ottimista, per esempio, poiché tutto diviene a portata di mano annullando la catena gerarchica di rimandi con cui l'Esserci «dis-allontana» l'essente¹⁶, tutti gli aspetti della presenza si conformano a questa velleitaria gestione degli enti mondani. Il tempo diventa immediato, veloce, lo spazio diventa allargato affinché tutto si renda accessibile, il mondo diventa leggero, le possibilità divengono facilmente afferrabili. Questa esplicitazione globale dell'essenza, della forma o del tema su tutte le strutture lascia presupporre che queste si trovino interconnesse all'interno di una totalità organica e omogenea tale che

¹³ Cit. BINSWANGER 2007, p. 10.

¹⁴ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 65.

¹⁵ Cfr. BINSWANGER 1994, p. 90

¹⁶ Cfr. BINSWANGER 2003, p. 33.

dove esiste una struttura nessuno dei suoi elementi può essere staccato dalla totalità della struttura; ognuno di essi resta collegato agli altri e ogni mutamento di un elemento comporta anche il mutamento degli altri elementi¹⁷.

L'unità di tutte le strutture dell'Esserci comporta un notevole vantaggio euristico nella misura in cui «grazie ad un'unica visione dell'essere»¹⁸ è possibile determinare unilateralmente la totalità dell'individuo. Il termine «Essere», infatti, non viene utilizzato «alla stregua di un sostantivo», bensì come un «verbo»¹⁹, denotando la modalità della specifica continuità con la quale un Esserci realizza delle possibilità conformemente alla sua apertura.

Garantendo un'«idea guida»²⁰ che costituisce l'unità di coerenza dell'individuo nella sua totalità, non è «necessario separare il corpo, la mente, e lo spirito»²¹, in quanto sulla scia dell'analitica esistenziale heideggeriana questi enti aggregativi costituiscono «semplici presenze» incapaci di esaurire l'autentico avere-da-essere dell'Esserci, la sua autentica natura, che consiste nella realizzazione eterogenea di possibilità:

Possiamo ancora mostrare l'importanza dell'analitica esistenziale per la psichiatria indicando col suo aiuto quello che deve essere “sottratto”, cioè trascurato in modo puramente oggettivo, quando si scinde l'“uomo” in corpo, mente, e spirito²².

A sostituire il modello compositivo dell'essere umano si trova l'unità della persona la cui manifestazione principale consiste nella possibilità dell'individuo di «poter-intendere-sé»²³ o di «poter-dire-io»²⁴, ovvero di auto-riconoscersi in un soggetto non frammentato di cui si detiene la proprietà. Binswanger, come Laing dopo di lui, rileva nella scissione mente-corpo uno statuto esistenziale che «non corrisponde alla situazione o allo stato reale della condizione umana»²⁵, ma che tuttavia non esclude tale indivisibilità anche in condizioni patologiche. Nel caso di Ellen West, Binswanger sottolinea con vigore il fatto che per la paziente corpo e anima costituiscano un'«unità inscindibile», dove «il corpo partecipa a tutti i sommovimenti della sua anima»²⁶. D'altronde questa «ovvia»²⁷ inscindibilità di Sé e corpo proprio risulta epistemologicamente coerente con il monopolio di una forma, un'essenza o un tema su tutte le strutture trascendentali che presiedono all'essere-nel-mondo. Come viene sostenuto anche in riferimento alla figura antropologica della fissazione, la velleitaria aspirazione che in termini fenomenologici viene descritta come «essere-al-

¹⁷ Cit. BINSWANGER 1976, p. 217.

¹⁸ Ivi, p. 216.

¹⁹ Cit. BINSWANGER 2018, p. 106

²⁰ Ivi, p. 111.

²¹ Cfr. BINSWANGER 1976, p. 216.

²² Ivi, p. 219.

²³ Cit. HÖNIGSWALD P. 91.

²⁴ Cit. BINSWANGER 1976, p. 219.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cit. BINSWANGER 2001, p. 113.

²⁷ *Ibidem*.

di-là-e-al-di-sopra-del-mondo» pervade l'intera unità di trascendenza soggettiva e oggettiva, investendo la koinonia di tutte le possibilità fondamentali²⁸.

Occorre tenere in considerazione che tale inscindibilità non si riferisce però a una connessione aggregativa tra una "mente" e un "corpo" intesi come entità semplicemente-presenti unite in modo compositivo. Binswanger chiarisce lo statuto della corporeità nei seguenti termini:

Non bisogna stancarsi di sottolineare che la corporeità non va scambiata con il corpo proprio [Leib] o con l'organismo corporeo [Körper] in senso anatomico e anatomico-fisiologico, ma che questa espressione va sempre intesa in termini esistentivi, dunque come esistere corporale o esistere nel corpo proprio²⁹.

Se l'unità dell'Esserci appartenesse all'ordine psicofisico, si tornerebbe al modello del "fantasma nella macchina" che definisce l'erronea reificazione dell'anima come entità aggregativa accostabile o meglio «inseribile» nel corpo [Körper], divenuto «un oggetto "privo di padrone" e semplicemente-presente»³⁰. Le implicazioni teoriche e diagnostiche della teoria di Paul Häberlin del corpo come «immagine della mente»³¹ vengono infatti ridimensionate da Binswanger nella misura in cui non sono la "mente" o il "corpo" a venir disturbate in modo isolato o prioritario, bensì la «koinonia tra la corporeità e la mentalità della presenza»³². L'unità trascendentale dell'Esserci costituisce un dispositivo euristico dal notevole vantaggio epistemologico nella misura in cui permette di fornire una conoscenza completa ed esaustiva dell'essere umano in conformità con l'autentico ideale metafisico del *gluon*, ovvero del *to holon* come unità di sintesi non aggregativa. Proprio per questo motivo la *Daseinsanalyse* rappresenta un grande passo avanti. La *psicopatologia*, come osservato da Binswanger, cerca di spiegare la condizione del paziente proiettando sul sostrato fisico le determinazioni del dominio psichico³³, mentre nella teoria dell'espressione di Ludwig Klages l'anima viene posta come il «senso (*Sinn*) del corpo vivente»³⁴. In termini funzionalistici si potrebbe evidenziare tale differenza epistemologica ed euristica nella seguente maniera: la psico-patologia istituisce una dipendenza funzionale tra i dati psichici e quelli fisici, tale che i primi ricoprono il ruolo di variabili indipendenti mentre i secondi le variabili dipendenti. Per Binswanger, invece, la questione è del tutto differente, perché a costituire i funtori di una relazione funzionale di dipendenza non sono i valori psichici e quelli fisici-fisiologici, ma una data forma, essenza o tema come correlato indipendente e l'intero Esserci quale essere-nel-mondo come correlato dipendente, tale che al variare del primo, varia il secondo.

²⁸ Cfr. BINSWANGER 1967, pp. 347-352; BINSWANGER 1964, pp. 19-21.

²⁹ Cit. BINSWANGER 2001, p. 116.

³⁰ Cfr. BINSWANGER 1967, p. 219.

³¹ Ivi, p. 221.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. BINSWANGER 2007, p. 85

³⁴ Cit. BINSWANGER 1967, p. 226.

Il modello dell'Esserci costituisce un notevole passo in avanti in merito alla disgiunzione tra vitalismo e meccanicismo di cui si è parlato in precedenza. Si è infatti visto che l'entelechia, sebbene venga posta da Driesch come l'unità di sintesi dell'organismo in quanto dato allargato attingibile mediante l'ausilio della categoria della causalità individuale, si presenta come un'entità oggettivizzata semplicemente-presente. Parimenti, la subordinazione dell'essere-nel-mondo all'esercizio normativo di una forma o essenza costituisce l'autentico oggetto dell'osservazione categoriale proprio nella misura in cui la "saturazione" di un dato contenuto-di-mondo è possibile sulla base di un'intuizione categoriale che stabilisce apriori il modo con cui «la forma o Gestalt dell'Esserci [...] progetta il mondo»³⁵. A questo si aggiunga che l'autentica soggettività dell'individuo viene rappresentata dall'Esserci in quanto apriori esistenziale che definisce tutti gli aspetti dell'essere umano. Poiché questa rappresentazione olistica della natura umana come presenza situata nel-mondo emerge da un atteggiamento epistemologico in contrapposizione con l'ideale esplicativo delle scienze naturali, e, di conseguenza, dell'impostazione delle diverse scienze psico-patologiche, psico-analitiche o psico-terapeutiche, occorre comprendere, in questo quadro, quale sia il ruolo di queste in riferimento all'antropoanalisi. Come osserva Stefano Besoli, la diffidenza che Binswanger riservava alla psicopatologia di Karl Jaspers era dovuta non solo all'assenza di una condizione di possibilità trascendentale quale l'Esserci nella dottrina jasperiana, ma soprattutto al fatto che in tale dottrina la soggettività risultava da «un "aggregato" insondabile di motivi tematici e di metodi d'indagine eterogenei [...] privi di un collegamento effettivo»³⁶. Se Binswanger respingeva l'aggregazione eterogenea dei metodi e *Daseinsanalyse* consiste nello scardinamento della priorità epistemologica della psiche a favore di una considerazione totalizzante dell'essere umano, ovvero del passaggio da *psico*-logia ad *antropo*-logia, qual è il ruolo o la posizione che ricoprono le scienze psicologiche positive? L'antropoanalisi le esclude totalmente o ne ridimensiona la portata scientifica ed epistemica?

2.2

Il rapporto tra antropoanalisi e le scienze psicologiche positive

Il progetto antropologico di Binswanger nasce come risposta all'impostazione epistemologica che caratterizzava la psichiatria tra XIX e XX secolo. A rappresentare in modo paradigmatico questo modello epistemologico è proprio la psicanalisi freudiana, dove le qualità psichiche, affinché

³⁵ Cfr. BINSWANGER 2007, p. 65.

³⁶ Cit. BESOLI 2008, p. 35.

diventino autentici oggetti scientificamente individuabili, vengono intese come relazioni e movimenti fisici assimilabili a trasferimenti energetici. Il fisicalismo freudiano si configura così come il correlato psicologico dell'universalizzazione del movimento che sul versante vitalistico configura il concetto di agente vitale come «forza». La codificazione di sentimenti, volizioni e altre affezioni in «transfert» e «controtransfert» consente a Freud di spiegare le relazioni e le dinamiche di questi atti intenzionali sulla base di una continuità causale ininterrotta tra fisico e psichico:

solo assumendo i sentimenti oggettivamente isolati e autonomamente esistenti, come gli elementi non intenzionali di un apparato fisico, si può immaginare che per esempio un sentimento d'amore si stacchi dalla madre e si "trasferisca", nel corso del trattamento, sull'analista³⁷.

Ciò che è interessante osservare è che questo riduzionismo fisicalistico non costituisce, in realtà, un meccanicismo locale di natura psicologica. La prospettiva meccanicistica e materialistica della psicologia del transfert, della proiezione e della conversione, si trova infatti capovolta rispetto alla posizione epistemica del meccanicismo nell'ambito della biologia e della fisiologia. In questo caso, mentre l'approccio terapeutico con il paziente si iscrive nell'autentica struttura del con-mondo [*Mitwelt*] che regola i rapporti tra autentiche alterità in quanto «partner esistenziali»³⁸, è sul versante epistemologico che il paziente viene spogliato del suo poter-essere-insieme l'uno con l'altro per venir trasformato in un ente semplicemente-presente consegnato al dominio degli oggetti fisici. Come osserva Umberto Galimberti:

Per fortuna tutta questa automutilazione teoretica di Freud ebbe un ruolo fondamentale soltanto nei suoi libri, perché, nella pratica del suo lavoro, Freud non cessò mai di considerare i suoi pazienti come uomini globali e non li trattò come telescopi o come fasci di istinti come pure avrebbe dovuto propriamente fare se si fosse attenuto alla sua teoria³⁹.

Sebbene Freud fosse consapevole di questo iato tra la pratica terapeutica e l'impianto epistemologico, al punto da giustificarlo facendo appello a una separazione epistemologica tra la teoria e la prassi, la *Daseinsanalyse* cerca invece di colmare questa discrepanza. In questi termini il progetto binswangeriano non costituisce solo una mera risposta all'epistemologia fisicalista incarnata dalla psicanalisi freudiana, ma cerca di colmare la separazione da essa istituita instaurando una continuità tra la prassi terapeutica come poter-essere-insieme uno con l'altro e l'impianto epistemologico del paziente come Presenza situata.

³⁷ Cit. GALIMBERTI 2017, p. 35.

³⁸ Cfr. BINSWANGER 1967, p. 213.

³⁹ Cit. GALIMBERTI 2017, p. 38.

Ora, poiché quello che si sta cercando in questa sede è la corretta conoscenza proposizionale che permetta di comprendere in modo olistico prospettive metodologicamente opposte, occorre stabilire i confini epistemologici rispettivamente del metodo psicanalitico e daseinsanalitico focalizzando l'attenzione sulle loro differenze. Le differenze tra le due prospettive metodologiche si possono riassumere in due gruppi antinomici: (1) astratto-completo e (2) generale-individuale. A contraddistinguere l'antropoanalisi, come si è visto, è il fatto che a differenza della conoscenza oggettivante delle prospettive riduzionistiche, essa «non ha affatto come proprio oggetto d'indagine la coscienza», ma «l'uomo intero, a prescindere dalla distinzione [...] tra anima e corpo, dal momento che le strutture dell'esserci e le loro modificazioni pervadono allo stesso modo il suo essere»⁴⁰. In questo caso la focalizzazione sulla totalità dell'essere umano va di pari passo con il tentativo di coglierne l'individualità. L'ineffabilità dell'individuo rappresenta uno dei più profondi e antichi problemi filosofici, la cui portata filosofica viene riconosciuta da Binswanger, che fonda la propria dialettica tra universale e singolare appellandosi alle teorie di Eraclito, Kierkegaard e Hegel⁴¹. Affinché l'individualità possa essere conoscibile e comunicabile, è necessario che venga considerata alla luce di strutture invarianti che consentano di stabilire uno schema di riferimento universale nella quale essa possa essere inquadrata. Nel *Parmenide* di Platone, si può osservare come il cosiddetto «uno», qualora venga considerato in relazione all'Essere (ὄνσις) possiede tutti i predicati possibili, ma ecco che se considerato in relazione a se stesso, privo di riferimento o relazione, diventa un'entità paradossale, incapace di accogliere anche solo l'ascrizione del predicato «essere uno». Il compito di Binswanger non è altro che l'istituzione della relazione tra l'uno e l'Essere, ovvero tra l'individuo e le connessioni ideali di senso tra i suoi vissuti, la sua essenza normativa. Senza una cornice universale che definisca l'individuo a partire da una normatività trascendentale comune, quest'ultimo rimarrebbe in uno stato di totale ineffabilità. Si pensi al fatto che Jaspers abbandonò l'idea di una scienza dell'individuo proprio in virtù dell'estrema variabilità di quest'ultimo⁴², mentre Max Stirner rivendica una provocatoria prospettiva egoistica appellandosi al fatto che un soggetto spogliato di qualsiasi qualità o predicato universale diventa «nulla»⁴³. Dal punto di vista biologico, come si è visto per Driesch, Weizsäcker e Bergson, è impossibile fornire un modello dello schema stimolo-reazione empiricamente adeguato nella misura in cui l'individualità della storia ontogenetica e filogenetica conduce a risultati imprevedibili, relativi alle specifiche esigenze o disposizioni adattive dell'organismo.

⁴⁰ Cit. BINSWANGER 2007, p. 171.

⁴¹ Cfr. BINSWANGER 1967, pp. 243-247.

⁴² Cfr. BASSO 2017, p. 717.

⁴³ Cfr. STIRNER 2005, p. 381.

All'opposto, si trova invece l'orientamento astratto e generalizzante delle prospettive riduzionistiche. Come osserva Binswanger, a costituire il maggiore problema dell'adozione del concetto euristico di psiche, oltre che la sua reificazione, è il fatto che esso tenda a depersonalizzare l'individuo facendo dell'esistenza «qualcosa di impersonale»⁴⁴. Una volta che l'individuo viene ridotto a “psiche”, “io” o “coscienza”, ecco che del suo essere-nel-mondo viene isolato e materializzato un ente semplicemente-presente che, spogliato dall'autentica specificità che si riscontra nella totalità del suo contenuto-di-mondo diviene un soggetto che può essere chiunque o nessuno. Lo stesso Binswanger, in *Fuga delle idee*, dopo aver tripartito l'individualità nell'io del mondo della confusione, l'io della storia interiore e l'io trascendentale, afferma che, in conformità con l'indagine psicopatologica, il terzo io dev'essere scartato⁴⁵. L'esclusione dell'io trascendentale, ovvero il principio condizionale della soluzione di continuità dei vissuti, testimonia l'orientamento astrattivo proprio della psicopatologia clinica e in generale dell'orientamento riduzionistico della psicanalisi. Un orientamento che, naturalmente, risponde all'esigenza dell'ideale esplicativo proprio delle scienze naturali, volto a cercare una spiegazione che possa determinare eziologicamente il fenomeno per eventuali previsioni o generalizzazioni. Nel saggio *Sulla fenomenologia*, Binswanger afferma infatti che la scomposizione del fenomeno scientifico in elementi e funzioni è congeniale alla ricerca delle «le condizioni del suo prodursi»⁴⁶. Paradossalmente, il riduzionismo psichiatrico, clinico e psicanalitico si fonda sulla medesima esigenza metodologica dell'antropoanalisi, nel loro tentativo di generalizzare l'individuo che finisce per eliminarne la specificità. Non si tratta tuttavia istituire delle norme trascendentali di riferimento che riescano a decifrare l'individualità, ma di comprendere piuttosto le cause, le spiegazioni di un dato fenomeno isolato prescindendo dalla totalità antropologica del paziente.

Se a costituire l'oggetto scientifico non è più, come previsto dall'antropoanalisi, la “mia coscienza” o la “mia psiche”, ma “la coscienza” e “la psiche” in generale, ciò implica un «fondamento esplicativo» altrettanto generale che le accomuna. Oswald Spengler individua nel paradigma della spiegazione una sistematizzazione artificiosa delle relazioni tra i fenomeni:

Spiegare scientificamente vuol dire cercare dei fondamenti, seguendo a ritroso la via meccanicisticamente concepita – la via del divenire ridotto a una mera linea. Ma se questo processo indietro può essere pensato, esso non può essere vissuto⁴⁷.

A titolo esemplificativo, questa dichiarazione sembrerebbe conformarsi alla medesima critica che muove Binswanger nei confronti dell'ideale esplicativo. Lo psichiatra svizzero accusa le scienze

⁴⁴ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 176.

⁴⁵ Cfr. BINSWANGER 2003, p. 224.

⁴⁶ Cfr. BINSWANGER 2007, pp. 6-7.

⁴⁷ Cit. SPENGLER 2008, p. 587.

naturali di non considerare i fenomeni nella loro vitalità, nella loro organizzazione immanente e completa, ma solo in modo isolato, al fine di cogliere il fondamento eziologico mediante quella «mera linea» che Freud stabilisce tra soma e psiche rendendo la seconda un epifenomeno del primo. A partire da questo orientamento riduzionista, fondato sulla ricerca di ipotesi con una buona potenza esplicativa e consilienza, si delinea un orizzonte epistemologico più ampio, dove l'astrazione propria della conoscenza oggettivante si traduce nell'isolamento di fondamenti esplicativi univoci. È il caso, per esempio, del concetto di «trauma», concetto che Binswanger invalida alla luce della totalità del progetto di mondo del paziente. A detta dello psichiatra svizzero, eventi convenzionalmente definibili traumatici non costituiscono la «sorgente» della condizione patologica, ma soltanto l'evento «in occasione» del quale si manifesta il progetto di mondo⁴⁸. Esemplificativo è il caso di Suzanne Urban, dove l'espressione del medico che si trova alla base dell'irruzione del terrore non costituisce il fondamento eziologico di questo:

Sarebbe per esempio un grosso errore, gravido di conseguenze, ritenere un vissuto di terrore come quello che concerne l'urologo, cioè la scena originaria, indispensabile per la realizzazione storica del terribile come tale⁴⁹.

Ciononostante, Binswanger motiva la scelta di analizzare tale presenza partendo da quel dato evento in ragione di un principio di chiarezza:

Se abbiamo scelto questo caso come fondamento esemplare [...] è perché, lo ripetiamo, in questo caso le «connessioni» [...] tra «personalità premorbosa», situazione di partenza, umore delirante e delirio vengono in luce *in modo particolarmente chiaro*⁵⁰.

A giustificare l'invalidazione del concetto di trauma si trova l'idea secondo la quale aspetti riconducibili a un progetto di mondo patologico siano riscontrabili anche prima del presunto evento traumatico, al punto da spingere Binswanger ad affermare che il delirio di persecuzione di Suzanne Urban avrebbe potuto comparire «senza un tal vissuto»⁵¹. In questo caso specifico, Binswanger nota che l'amore che Suzanne nutriva per la sua famiglia non esprimeva l'autentica modalità duale, ma un amore morboso, idolatrante e ossessivo, che avrebbe finito per innescare il terrore anche senza la «terribile pantomima» dell'urologo⁵². Casi analoghi si riscontrano nel caso della bambina alla quale si staccò il tacco dallo stivaletto mentre pattinava⁵³, il caso di Lola Voss, dove emerge un

⁴⁸ Cfr. BINSWANGER 2018, pp. 71-73.

⁴⁹ Cfr. BINSWANGER 1994, p. 148

⁵⁰ Ivi, p. 149.

⁵¹ Ivi, p. 148.

⁵² Ivi, pp. 80-81.

⁵³ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 71.

comportamento anomalo già nell'infanzia⁵⁴, oppure nel caso di Ellen West, dove il pensiero astratto e incoerente è ravvisabile già nell'infanzia nel suo rifiuto del latte a nove mesi⁵⁵.

A caratterizzare l'impegno riduzionistico in psichiatria si trova la riconduzione della condizione patologica a un fondamento esplicativo univoco che si manifesta con massima evidenza nella nozione di «sintomo». Come osserva Binswanger, la cosiddetta «riduzione diagnostica» che si applica con un «processo di riduzione» proprio dell'epistemologia naturalistica di psicopatologia e biopatologia, esprime la trasformazione di «tratti determinati dell'esserci» in «malattia o sintomi»⁵⁶. Oltre a isolare certi aspetti che possono emergere come tratti interni a un dato progetto di mondo, il riduzionismo diagnostico tende ad annullare completamente l'altro in termini di con-uomo [*Mitmensch*] per trasformarlo in un semplice caso clinico⁵⁷. La caratteristica principale di questo riduzionismo risiede nell'astratta categorizzazione che definisce il processo di rilevazione sintomatologico e che sancisce, rispetto all'antropoanalisi, anche una differenza di carattere eminentemente inferenziale. Il pensiero diagnostico si configura come un'abduzione selettiva e *model-based*, ovvero una forma di ragionamento inferenziale fondato sulla selezione enciclopedica di un modello esplicativo che corrisponda al dato sintomatico⁵⁸. Così facendo, l'essenza specifica con la quale si manifesta la patologia viene annullata a favore di un modello esplicativo universale che si limitano alla spiegazione della malattia e non alla sua comprensione. Il «modo di pensare psicanalitico», per esempio, tende ad annullare la connessione di senso tra i vissuti, il mondo e l'individuo, portando all'inevitabile frammentazione del contenuto-di-mondo in fatti naturalistici suscettibili di diagnosi cliniche:

la psicoanalisi trasforma la temporalizzazione in cronologia (in una successione di dati biografici “nel tempo”), le modificazioni esistenziali in un processo di sviluppo genetico, i fenomeni storico-biografici in sintomi funzionali a un determinato “destino pulsionale”⁵⁹.

D'altronde, la prospettiva sintomatologica e la naturalizzazione di tutti questi aspetti riflette, perlomeno nell'ambito della psicanalisi, il riduzionismo epistemologico freudiano fondato sull'esclusività euristica della sessualità per spiegare l'intero progetto di mondo⁶⁰. L'univocità di questa prospettiva la si può per esempio ravvisare nella questione del «simbolo», dove la psicanalisi si limita ad analizzare la sfera erotico-sessuale e non tutte le possibilità d'essere del *Dasein*⁶¹, finendo inevitabilmente per fornire un indirizzo epistemico parziale e riduttivo. Nel caso di Ellen

⁵⁴ Cfr. BINSWANGER 1967, p. 327.

⁵⁵ Cfr. BINSWANGER 2001, p. 27, 60, 99; BINSWANGER 1967, pp. 254-255.

⁵⁶ Cit. BINSWANGER 2018, pp. 139-140.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Cfr. MAGNANI 2020, pp. 10-13.

⁵⁹ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 142.

⁶⁰ Cfr. BINSWANGER 1967, p. 163.

⁶¹ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 136.

West, Binswanger si occupa di mostrare la differenza tra l'impostazione psicanalitica e quella daseinsanalitica facendo riferimento proprio all'interpretazione simbolica dell'analit  nella paziente in questione. Lo psicanalista, alla luce della «coazione» della paziente «a riempire il buco», individua nell'esperienza dell'analit  la «componente pulsionale anal-erotica» che in termini antropologici andrebbe erroneamente a costituire il fondamento esplicativo, e, di conseguenza, «la causa o la condizione genica dell'instaurarsi del mondo-palude e del mondo buco»⁶². Il rifiuto dell'inferenza esplicativa stessa va di pari passo con il rifiuto della parzialit  che incarna l'aspetto anal-erotico. Binswanger si occupa infatti di mostrare come l'aspetto del «buco», rappresentando il vuoto esistenziale che domina l'Esserci di Ellen West, caratterizzi globalmente il progetto di mondo prescrivendo una «bramosia di incorporazione»⁶³ irriducibile al mero aspetto corporale dell'analit  cos  come viene posto dalla psicanalisi. L'esclusiva considerazione dell'aspetto corporale permette di inscrivere la critica mossa da Binswanger alla psicanalisi freudiana e in generale al riduzionismo clinico-psicopatologico in un campo epistemologico determinato. Il giudizio diagnostico, cos  come il pansessualismo freudiano e la teoria epifenomenica ad esso congiunta, rappresentano infatti interpretazioni di carattere eminentemente biologico⁶⁴.

Come afferma Richard H nigswald, sebbene partendo da un punto di vista differente rispetto a quello binswangeriano, ma pur sempre orientato verso una comprensione filosofica dell'oggetto della psichiatria, la biologia pu  esaurire la malattia mentale «nella misura in cui in questa rientri un esplicito riferimento a momenti sociali»⁶⁵. A caratterizzare un vissuto in termini di malattia si trova infatti il condizionamento delle norme della comunit  a cui appartiene il malato, ovvero la «relazione a un possibile sistema di domande»⁶⁶ che determini la capacit  di poter-intendere-s  o poter-dirsi-io da parte del malato, ovvero la possibilit  di interrogare ed essere interrogato⁶⁷. H nigswald cerca cos  di ridimensionare il punto di vista biologico facendo appello al fattore socio-comunitario, pur senza negare il fondamento biologico della malattia. Allo stesso modo, il biologismo che Binswanger riscontra nel giudizio diagnostico, nella psicanalisi e nella prospettiva clinico-psicopatologica non viene rifiutato a favore di un'esclusiva adozione pratica e teorica dell'antropoanalisi, ma viene piuttosto ridimensionato nella sua portata riduzionistica. A questo punto   lecito mostrare in che modo Binswanger posizioni l'antropoanalisi rispetto a questo ridimensionamento e quali siano le conseguenze epistemologiche circa la conoscenza che ne deriva. Per fare ci , occorre innanzitutto separare, all'interno dell'opera di Binswanger, due piani del

⁶² Cfr. BINSWANGER 2001, p.161.

⁶³ Ivi, p. 159.

⁶⁴ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 142.

⁶⁵ Cit. HÖNIGSWALD 2006, p. 92.

⁶⁶ Ivi, p. 93.

⁶⁷ Ivi, p. 108.

discorso nel quale inserire la questione del rapporto tra le due prospettive. Si potrebbe infatti dividere da un lato (1) il piano della trattazione teorica, mentre dall'altro (2) il piano dell'effettiva applicazione del metodo, due piani che potremmo definire, rispettivamente, come "teorico" e "pratico". Poiché l'antropoanalisi non costituisce una filosofia⁶⁸, ovvero un discorso puramente speculativo, bensì un metodo che viene applicato concretamente ai dati fenomenici, la relazione che essa intrattiene con il riduzionismo clinico-psichiatrico costituisce un carattere costitutivo della sua epistemologia.

Consideriamo il piano (1) della trattazione teorica. Alla fine delle varie analisi antropologiche, Binswanger riserva una serie di pagine all'analisi clinico-psicopatologica dei singoli casi. In questo ambito, lo psichiatra svizzero indossa le vesti dello psicopatologo per inquadrare le diverse presenze all'interno di un quadro diagnostico generale, facendo largo uso non più della terminologia espressiva dei pazienti, ma del vocabolario clinico convenzionale. La presenza di Suzanne Urban e Lola Voss, per esempio, si trasforma rispettivamente in un delirio di persecuzione multiplo e anonimo⁶⁹ e un delirio di riferimento e persecuzione⁷⁰. In queste analisi cliniche Binswanger non rifiuta l'adozione del linguaggio biologico che caratterizza il riduzionismo diagnostico. In un passo dell'analisi clinica di Ellen West, per esempio, analizza l'ereditarietà delle funzioni maniaco-depressive⁷¹ e la struttura somatica della paziente con rigore fisiologico e antropometrico⁷². Queste analisi cliniche sono di fondamentale importanza nella misura in cui rivelano il rapporto che Binswanger scorge tra l'antropoanalisi e il pensiero clinico-diagnostico, ovvero quale posizione ricopre, alla luce della conoscenza analitico-esistenziale, la conoscenza oggettivante. In merito a ciò, sono numerose le occasioni in cui lo psichiatra svizzero cerca di stabilire un parallelismo tra l'ottica antropologica e quella clinico-diagnostica. Per esempio, in riferimento al caso di Ellen West:

Ciò che per l'antropoanalisi significa [...] svuotamento dell'esistenza sino al suo trasformarsi in mero buco, per l'analisi clinica costituisce il sintomo di un processo patologico nell'organismo, [...] di un «disturbo» del suo funzionamento⁷³.

E ancora: il «diktat» del tema che per esempio nel caso di Suzanne Urban derivava dall'emancipazione del tema e la sua diffusione in tutto il mondo, diviene, per la psicopatologia, un «sintomo del delirio di persecuzione»⁷⁴, mentre l'ossessione per i vestiti di Lola Voss

⁶⁸ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 48.

⁶⁹ Cfr. BINSWANGER 1994, pp. 146; 150-157.

⁷⁰ Cfr. BINSWANGER 1967, pp. 333-335.

⁷¹ Cfr. BINSWANGER 2001, p. 211.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 176.

⁷⁴ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 140

testimonierebbe una «fobia nevrotico-ossessiva»⁷⁵. In altre parole, gli aspetti parziali di un dato progetto di mondo corrisponderebbero, parallelamente e prospetticamente, alle determinazioni clinico-diagnostiche della psicopatologia. In questo caso, la neutralità oggettiva che permette al medesimo dato di essere considerato ora come sintomo di una condizione patologica, ora come aspetto di un dato contenuto-di-mondo, potrebbe dipendere dall'esigenza propria del piano della trattazione di garantire una visione d'insieme o chiarire, attraverso comparazioni, lo statuto scientifico dell'antropoanalisi. Binswanger potrebbe aver infatti trattato la relazione in questo modo al fine di voler chiarire la posizione dell'antropoanalisi rispetto all'epistemologia psichiatrica convenzionale, oppure per renderla più intelligibile ai propri colleghi. Ciò che è importante da osservare anche alla luce delle considerazioni precedenti, è che Binswanger non ammette, a differenza di Driesch, l'esistenza di fenomeni che possano essere esclusivamente di competenza della propria prospettiva antiriduzionistica.

Il prospettivismo epistemologico che Binswanger ammette sul versante teorico non può essere ammesso nella sfera pratica, ovvero nell'analisi empirica della clinica. Esso sancirebbe infatti una neutralità metodologica tale da considerare entrambe le prospettive come approcci di eguale efficienza medica. Mentre sul versante della trattazione teorica, è possibile intendere il medesimo dato sulla base di entrambi i punti di vista, sul versante della prassi emerge una determinata complementarità che si fonda sulla priorità della clinica. Binswanger sostiene che il resoconto antropologico della *Daseinsanalyse*, in quanto idea-guida di carattere eminentemente euristico, in nessun modo potrebbe sostituirsi alla clinica o farne a meno⁷⁶. Nella conferenza tenuta nel 1951 intitolata: *Analitica esistenziale e psichiatria*, lo psichiatra svizzero si occupa di chiarire lo statuto epistemologico della clinica in riferimento alla *Daseinsanalyse* adottando la metafora dell'edificazione. Lungi dal voler individuare nell'antropoanalisi il motore teleologico della clinica, il principio che conduca al «supremo obiettivo pratico della [...] terapia» come ultimo piano dell'edificazione, egli opta per una relazione di immanenza⁷⁷ tale da far sì che il principio clinico si trovi anche alla base dell'edificazione. In vista della restituzione della continuità tra impianto epistemologico e prassi terapeutica, il resoconto antropologico della presenza dev'essere ausiliario alla clinica, ma nel senso di essere intrinseco a essa. Lo psichiatra, secondo Binswanger, deve relazionarsi al paziente considerandolo sempre alla luce del suo progetto di mondo, delineando così un approccio sincretico che tuttavia non presuppone la sostituzione dell'antropoanalisi con la clinica e l'orientamento psicopatologico funzionale alla diagnosi medica, ma il suo concorso, nel tentativo di restituire all'Esserci il suo autentico poter-essere. Il resoconto antropologico della presenza

⁷⁵ Cfr. BINSWANGER 1976, p. 336.

⁷⁶ Cfr. BINSWANGER 2018, pp. 110-111

⁷⁷ Ivi, pp. 148-149.

esibisce infatti una presunta componente terapeutica autonoma. Chiarendo l'architettura normativa della deviazione, l'analisi esistenziale della deviazione permette di mostrare al paziente come riacquisire l'autentico poter-essere⁷⁸ di cui è stato privato. Caratterizzante, infatti, delle presenze deviate, è la loro assenza di libertà, la loro subordinazione a una forma che elimina qualsiasi altra possibilità esistenziale⁷⁹. Attraverso la restituzione dell'intelligibilità di questa condizione è possibile calibrare un approccio terapeutico in cui, mediante la razionalizzazione della malattia, il paziente può prendere consapevolezza di tale mancanza.

Si delinea così un quadro molto simile a quello che è emerso nella trattazione del rapporto tra vitalismo e meccanicismo. Si è infatti visto che mentre la conoscenza in termini vitalistici attinge a un fondamento euristico o puramente speculativo, la conoscenza in termini meccanici – ovvero di natura causale, fisica e chimica – costituisce il paradigma epistemico dell'attività sperimentale. Analogamente a questo risultato, è possibile intendere la conoscenza oggettivante come il meccanicismo locale di Binswanger, il paradigma naturalistico della psichiatria che fornisce l'ineludibile rigore medico che governa la pratica clinica e diagnostica. L'antropoanalisi, dal canto suo, potrebbe corrispondere alla posizione epistemica del vitalismo, anche se tuttavia presenta una minore austerità metodologica proprio nella misura in cui il resoconto dell'analisi esistenziale dev'essere intrinseco alla prassi terapeutica. Questo dicasi della relazione con il meccanicismo locale. Ma che dire del rapporto con un meccanicismo globale? Un riduzionismo che sancisce la totale "biologizzazione" dell'essere umano anche a prescindere da finalità pratiche?

2.3

Analisi della critica binswangeriana alla *Biologia teoretica*

Per rispondere a quest'ultima domanda, è necessario tenere in considerazione la critica che Binswanger muove alla biologia teoretica di Jakob Von Uexküll. In realtà, l'idea che la teoria dell'ambiente costituisce un punto di vista riduzionista potrebbe risultare incoerente. Il progetto uexkülliano, infatti, non costituisce in alcun modo una forma di riduzionismo, perlomeno non nel senso materialistico-meccanicistico che si è visto in precedenza nel campo delle scienze biologiche e fisiologiche. Anzi, la posizione rivendicata dal biologo estone rappresenta piuttosto una risposta al riduzionismo meccanicistico che fa della necessità naturale il solo e unico motore teleologico della vita organica. La sua opera monumentale *Biologia teoretica* (1928) si apre infatti con una netta

⁷⁸ Ivi, p. 137; p. 171.

⁷⁹ Cfr. BINSWANGER 1967, p. 286.

presa di posizione rispetto il tentativo positivistico di ridurre la vita organica alle sue mere variazioni di ordine fisico e chimico:

La biologia attuale non ha solo la pretesa di dominare un determinato ambito del sapere, ma anche di essere in possesso di un fondamento teoretico ad essa peculiare, che non può essere affatto derivato dai fondamentali concetti fisici o chimici⁸⁰.

Il vitalismo, o meglio, l'anti-riduzionismo nell'opera di Von Uexküll, si può rilevare in termini eminentemente funzionali e nomologici. Il fulcro teorico della biologia olistica uexkülliana risiede nell'idea che la vita organica non dipende esclusivamente da cause teleomatiche, ma risponde soprattutto all'esercizio di una legislazione autonoma e teleonomica che Uexküll definisce «conformità a un piano». Il concetto di conformità a un piano esprime la subordinazione dell'organismo a un programma normativo che presiede l'intero campo delle sue possibilità. L'organismo, secondo il biologo estone, sarebbe aprioristicamente predisposto a generarsi, percepire e ad agire in una specifica modalità che lo caratterizza e che definisce così il proprio ambiente [*Umwelt*] nel quale esso è interconnesso. La sua connessione con l'ambiente genera così una relazione di perfetta armonia tra soggetto e mondo che Von Uexküll, diverse volte nella sua opera, considera una vera e propria struttura [*Gefüge*], una compagine unitaria le cui parti sono armonicamente predisposte a completarsi reciprocamente. Inoltre, il trascendentalismo kantiano espresso in termini fisiologici e l'estensione concettuale della legge dell'energia specifica all'intera struttura funzionale dell'organismo mirano all'invalidamento della necessità naturale in quanto normativa «indipendente dai soggetti». La dottrina di Von Uexküll si configura infatti come una concettualizzazione delle condizioni trascendentali dell'unità di organismo e ambiente.

Eppure, se l'irriducibilità della vita organica alle leggi naturali garantisce un'alternativa antiriduzionistica in merito agli organismi in generale, secondo Binswanger è in riferimento al campo dell'essere umano che la biologia teoretica di Uexküll peccerebbe di riduzionismo. Le leggi funzionali che svincolano l'organismo dall'anonima e oggettiva necessità naturale divengono ora le catene che impediscono all'essere umano di trascendersi e di conseguenza di poter costituire in autonomia se stesso e un proprio mondo. Binswanger, a tal proposito, dedica al progetto uexkülliano alcune considerazioni che si possono trovare nella sua conferenza *L'orientamento daseisnaltico in psichiatria*, considerazioni che, tuttavia, non vanno nella direzione di un totale rifiuto della teoria di Von Uexküll. Lo psichiatra vede infatti nel modello eco-trascendentale dell'*Umwelt* un «mondo biologico» comparabile epistemologicamente con il «mondo» antropologico. Binswanger sostiene che così come in psichiatria dev'essere colto il «come-è» di una data azione, comportamento o

⁸⁰ Cit. UEXKÜLL 2005, p. 7.

vissuto, soltanto alla luce dell'«angolatura del progetto di mondo»⁸¹, allo stesso modo l'organismo dev'essere compreso sulla base del «circuito funzionale» che sancisce il criterio di possibilità delle diverse interazioni dell'organismo con l'ambiente. In altre parole, il cosiddetto circuito funzionale, ovvero l'«isola sensoriale», la struttura percettivo-operativa che governa la vita animale prescrivendone delle possibilità determinate, costituisce la condizione di conoscibilità dell'organismo nella sua interezza. Binswanger si rivela essere consapevole dell'approccio anti-fisicalista e anti-chimista di Von Uexküll. Il rifiuto del monopolio della necessità naturale sui fenomeni organici va di pari passo con il rifiuto della conoscenza oggettivante. L'organismo nella prospettiva della biologia teoretica non è un aggregato di parti isolate, ma un ente la cui soggettività costituisce a priori un intero mondo nel quale esso abita.

Tuttavia, la prima critica che Binswanger muove nei confronti dell'*Umwelt* uexkelliano è innanzitutto l'austero soggettivismo relativista sul quale poggia la metafisica dell'ambiente. Lo psichiatra svizzero denuncia che

Von Uexküll trascura il fatto che l'uomo, a differenza dell'animale, ha tanto un “proprio” mondo quanto un mondo a tutti comune⁸².

Va considerato che il mondo obiettivo al quale Binswanger fa appello non rappresenta il centro teorico di un problema metafisico come per esempio quello della confutazione del solipsismo o altre annose problematiche filosofiche. Sebbene Binswanger focalizzi una maggiore attenzione sul mondo «“proprio”»⁸³, il «mondo comune» rappresenta un criterio di riferimento che stabilisce un metro di paragone universale. Come sostiene Hönigswald, la possibilità dell'auto-riconoscimento da parte dell'individuo in quanto «io» non costituisce una condizione necessaria dell'assenza di deviazione, ma solo sufficiente. Vi sarebbero, a detta del filosofo ungherese, determinate situazioni nelle quali l'individuo, per esempio esprimendo un'intima appartenenza a un gruppo, si riconosce in un «noi» ma non in un «io»⁸⁴ senza cadere in una condizione di deviazione. A caratterizzare infatti la differenza tra “deviazione” e “normalità” si trova il rispetto dell'unanime considerazione dell'oggettività. La deviazione si manifesta qualora un oggetto riconosciuto unanimemente dalla società come tale acquisisca tutt'altra natura, di norma, infatti, «l'oggetto deve poter essere inteso da tutti»⁸⁵. Lo stesso Binswanger riconosce che il cosiddetto «cittadino medio» rappresenta per l'antropoanalisi un metro di paragone, un criterio di riferimento⁸⁶ atto a definire il mondo che viene vissuto all'unanimità. L'iper-soggettivismo che sta alla base della metafisica uexkelliana

⁸¹ Cfr BINSWANGER 2018, p. 50.

⁸² Ivi, p. 57.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Cfr. HÖNIGSWALD 2006, p. 101.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Cfr. BINSWANGER 2003, p. 252.

rappresenta una problematica epistemologica irriducibile alla sfera biologica o antropologica. Esemplificativo in merito alla questione è il fatto che Von Uexküll abbia affermato, contro Albert Einstein, che la subordinazione dell'osservatore alle normative del proprio circuito funzionale costituisce un ostacolo decisivo per la postulazione di una realtà sostanziale e obiettiva⁸⁷.

Eppure, il principale obiettivo critico di Binswanger risiede nell'assenza di «libertà trascendentale» che lo psichiatra svizzero ravvisa nell'essere umano alla luce della teoria uexkelliana dell'ambiente. Il biologo estone è infatti accusato di aver messo sullo stesso piano umani e animali non considerando l'esserci come trascendenza, in quanto paradigma epistemologico del rapporto tra umano e mondo. In un passo della trattazione, Binswanger afferma che

per pervenire dalla dottrina di von Uexküll alla Daseinsanalyse sia necessario compiere una rivoluzione kantiano-copernicana, vale a dire al posto di muovere dalla natura e dal suo sistema di piani e di attenersi al punto di vista delle scienze naturali, si deve prendere le mosse dalla soggettività trascendentale e, da questa, procedere sino all'esserci come trascendenza⁸⁸.

Quest'ultima dichiarazione, in particolare, ha un'importanza capitale nell'economia della critica antropologica alla biologia teoretica. Binswanger, nel momento in cui afferma che il passaggio dalla biologia teoretica all'antropoanalisi possa essere compiuto attraverso il rifiuto del «sistema di piani» della natura relativo, peraltro, al «punto di vista delle scienze naturali» sembrerebbe annullare la differenza sostanziale che Uexküll interpone tra la conformità a un piano e la necessità naturale. Una tale contestazione dev'essere letta alla luce del fatto che in questo caso Binswanger si sta riferendo alla dottrina uexkelliana considerando la natura umana e non la vita organica in generale. È all'interno di quest'ottica che le regole funzionali dell'organismo umano divengono, agli occhi dell'antropologo, leggi qualitativamente indistinte rispetto alle norme meccaniche che governano l'oggetto delle scienze naturali. Senza «l'esserci come trascendenza» si perde di vista l'autentica legislazione trascendentale che caratterizza la modalità con la quale l'essere umano è capace di accedere al proprio mondo. Il significato di «trascendere», infatti,

è molto più vasto e originario di quello di “conoscere” come anche di “intenzionalità” poiché il mondo ci si dischiude primariamente già attraverso un nostro particolare stato d'animo⁸⁹.

In linea con il retaggio dottrinale heideggeriano, la situazione o tonalità emotiva rappresenta il carattere costitutivo dell'apertura dell'Esserci. L'Esserci – come afferma Heidegger – si trova sempre emotivamente situato. Il fatto che il mondo si “dischiuda” attraverso una determinata

⁸⁷ Cfr. HARRINGTON 2012, pp. 46-47.

⁸⁸ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 57.

⁸⁹ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 52.

tonalità emotiva contribuisce a decretare la sostanziale differenza tra la connessione con il mondo garantita da un piano costruttivo necessario e la medesima connessione garantita dalla trascendenza.

Binswanger, a titolo esemplificativo, rileva in un particolare passaggio della *Biologia teoretica* il mancato riconoscimento della trascendenza come autentico atto antropologico di progettazione del mondo. Nel passo in questione, Uexküll si occupa di mostrare come un medesimo ente venga considerato da animali differenti:

Prendiamo ad esempio una determinata quercia e chiediamoci che cosa essa diventi nell'ambiente della civetta che nidifica nel suo tronco cavo, oppure nell'ambiente di un uccello canoro che fa il nido sui suoi rami, o in quello di una volpe che ha la sua tana tra le sue radici, in quello di un picchio che va a caccia dei vermi del legno nella sua corteccia, o ancora nell'ambiente di una formica che corre lungo il suo tronco, e così via⁹⁰.

Finché si rimane sul terreno degli organismi non-umani, la questione non dovrebbe suscitare alcuna problematica. Una civetta, un picchio, una formica o una volpe sono portati a rapportarsi al medesimo ente «quercia» in virtù dei propri circuiti funzionali che sanciscono, di necessità, una determinata modalità di recepire un «carattere percettivo» e annullarlo attraverso gli effettori. L'animale si potrebbe dire essere “costretto” a vedere nella quercia una tana, un percorso o il sostrato per la realizzazione di un nido, in quanto queste forme di interazione sono aprioristicamente decretate da determinati piani costruttivi «tanto percettivi quanto operativi»⁹¹. I problemi emergono quando Von Uexküll tratta di tale relativismo in riferimento all'essere umano:

Infine, interrogiamoci sul destino della quercia nell'ambiente di un cacciatore, di una giovane fanciulla che fantastica e di un disincantato commerciante di legname⁹².

È con questa dichiarazione che, secondo Binswanger, il biologo estone sembrerebbe dare dimostrazione del mancato riconoscimento di quell'«abisso» essenziale e «sacro» che separa l'essere umano dall'animale. Se infatti la codificazione dell'ente quercia in una tana o un nido sia decretata di necessità secondo lo specifico piano costruttivo dell'organismo, le diverse relazioni con il medesimo oggetto che possono intrattenere esseri umani dipendono invece dalle loro specifiche trascendenze. La quercia diviene un “prodotto” per il commerciante di legname, un “oggetto di ammirazione” per la fanciulla e infine un “ostacolo” per il cacciatore solo in virtù del loro trascendere, ovvero nella progettazione di sé e del proprio mondo in una determinata configurazione. Chiarendo la questione con un esempio, si potrebbe pensare che il commerciante di legname consideri la quercia come prodotto di commercio durante la sua attività lavorativa, mentre trovandosi in una foresta a contemplare in modo disinteressato la bellezza della natura, egli vede la

⁹⁰ UEXKÜLL 2005, pp. 268-269.

⁹¹ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 52.

⁹² *Ibidem*.

quercia in un oggetto da ammirare e osservare. Questo passaggio dalla “quercia come prodotto” alla “quercia come oggetto contemplativo” è possibile sulla base della specifica trascendenza attraverso la quale il venditore di legname è capace di aprirsi al mondo ora in termini professionali, ora in termini contemplativi, non dal suo circuito funzionale.

La variazione della trascendenza che è stata esemplificata con il caso del venditore di legname esprime una fedele rappresentazione della posizione polemica di Binswanger. La completa subordinazione al circuito funzionale comporta, per l'essere umano, la limitazione della propria capacità di realizzare possibilità differenti. Ciò che è interessante notare è che Binswanger individua proprio in questa capacità di realizzazione «multiforme» di possibilità l'autentica natura umana nella sua essenza:

l'esserci umano non soltanto racchiude innumerevoli possibilità di poter-essere ma, anzi, proprio da questo multiforme poter-essere trae il suo essere: ha la possibilità di essere cacciatore, di esercitare il commercio, di sognare, di progettarsi cioè secondo le più varie possibilità di essere⁹³.

Come un moderno Pico della Mirandola, Binswanger intravede nel poter-essere dell'Esserci come realizzazione multiforme di possibilità la formulazione teorica dell'autentica “dignità” umana, la sua più intima natura. Come si è accennato in precedenza, sarebbe proprio questa lesione dell'autentico poter-essere dell'Esserci a contraddistinguere la presenza deviata. La figura della fissazione esaltata, per esempio, esemplifica l'incapacità da parte dell'Esserci di progettarsi in sé e mondi differenti comportando «l'assolutizzazione di una sola decisione»⁹⁴ che esclude la realizzazione di tutte le altre. Libertà e realizzazione multiforme di possibilità rappresentano quindi i due principali caratteri costitutivi che definiscono e circoscrivono l'autentica natura umana come poter-essere. A questi vada aggiunto un ulteriore carattere che Binswanger denuncia come totalmente assente negli organismi animali, al punto da risultare invalidante rispetto alla loro appartenenza a un mondo. Si tratta della capacità, concomitante alla trascendenza del mondo, della trascendenza del sé, ovvero il «progetto di se stessi»⁹⁵ che secondo lo psichiatra svizzero sarebbe completamente «celato» al punto di vista biologico in generale. L'impossibilità da parte dell'animale di poter-dire-io andrebbe infatti a minare le fondamenta olistiche della dottrina uexkelliana, in quanto verrebbe meno la reciprocità tra sé e mondo che sta alla base dell'unità dell'essere-nel-mondo come trascendenza oggettiva e soggettiva⁹⁶. Come osserva Biswanger con tono provocatorio, poiché l'animale «non può poter dire io-tu-noi», ovvero riconoscersi in un

⁹³ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 59.

⁹⁴ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 23.

⁹⁵ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 59.

⁹⁶ *Ibidem*.

soggetto, riconoscere l'alterità e la comunanza del «noi», arriva a concludere che l'animale «non ha nemmeno un mondo!»⁹⁷. Tuttavia, la dottrina di Von Uexküll, nel rispetto dell'unità reciproca di soggetto e mondo, si è detta essere in linea con la cornice olistica ravvisabile nell'antropoanalisi binswangeriana. Che cosa impedisce all'organismo, quindi, di “avere” un mondo?

Binswanger tematizza quest'ultima questione nelle ultime battute della sua critica a von Uexküll concentrando in questa sede il fulcro teorico della sua contestazione filosofica. Più che una vera e propria separazione tra soggetto e mondo, Binswanger vede nella connessione che intercorre tra organismo e ambiente una relazione semplicemente differente rispetto la connessione tra Esserci e mondo. Nel caso dell'animale, infatti,

“avere” significa che il “piano costruttivo”, in particolare quello dell'organizzazione percezionale e operativa, è stato stabilmente fissato dalla natura all'interno di ben determinate possibilità di stimolo e reazione. L'animale ha il suo ambiente in virtù della natura, ma non in virtù della libertà trascendentale. Ciò significa che l'animale non può né progettare né dischiudersi un mondo, né può autonomamente decidersi per una situazione. Si trova in un “ciclo di situazioni” [Situationskreis] stabilito una volta per sempre⁹⁸.

È in questi termini che lo schema stimolo-reazione che circonda la portata normativa del circuito funzionale rende l'opera di Von Uexküll un riduzionismo meccanicistico. Non è la trascendenza a costituire e progettare in modo autonomo il Sé e il mondo, ma il vincolo necessario di piani costruttivi che stabiliscono «una volta per sempre» un imprescindibile campo di possibilità. Tuttavia, Binswanger non nega il fatto che anche l'essere umano possiede un mondo prescritto dal vincolo dei suoi piani costruttivi, ovvero un ambiente biologico:

Per quel che concerne gli uomini invece, l'avere un "mondo" consiste nel fatto che l'uomo, per quanto non abbia posto da sé il proprio fondamento ma si trovi gettato [geworfen] nel suo essere ed è questa la ragione per cui ha anche un ambiente, come l'animale – “ha” tuttavia la possibilità di trascendere questo suo essere, cioè di superarsi nella cura e di esaltarsi nell'amore⁹⁹

Nel passaggio sopracitato, Binswanger stabilisce un nesso inferenziale tra l'essere-gettato e la possessione di un ambiente. La questione rimanda a un'istanza teorica fondamentale della *Daseinsanalyse*, ovvero il fatto che nonostante l'esserci debba “porre” il proprio fondamento auto-progettandosi con il mondo, esso non ne possiede il monopolio assoluto, ma è «gettato» in una configurazione nella quale può progettarsi:

Nel suo esistere la presenza è il fondamento del suo poter-essere solo nella misura in cui essa è consegnata al suo che-è, cioè solo nella misura in cui è gettata¹⁰⁰

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ Cit. BINSWANGER 1976, p. 217.

In altre parole, la presenza «si può progettare solo nelle possibilità nelle quali è gettata»¹⁰¹, non esiste una libertà assoluta dell'essere umano, quanto piuttosto una capacità deliberante di realizzare possibilità differenti a partire da una data configurazione del mondo e del sé della quale non si ha un controllo autonomo. Se l'essere-gettato che sta a fondamento dell'autentico poter-essere viene utilizzato come premessa per inferire il fatto che l'essere umano possiede un proprio ambiente deterministico, ciò significa che la trascendenza deve operare proprio su questo mondo biologico. Lo stesso Binswanger afferma che la «ragione» per cui l'essere umano «ha anche un suo ambiente come l'animale» risiede proprio nel fatto che non ha posto da sé il proprio fondamento, ovvero è gettato nel proprio ambiente.

Queste considerazioni che si presentano alla fine della trattazione circa il rapporto tra antropoanalisi e biologia teoretica permettono di ridimensionare la posizione binswangeriana circa l'ambiente uexkelliano. L'ambiente in riferimento all'essere umano non rappresenta una totale abnegazione del “sacro” poter-essere, bensì, come la tonalità emotiva, una condizione di gettatezza a partire dalla quale è possibile una vera e propria trascendenza. Alla luce di questa considerazione, il discorso di Von Uexküll non appare totalmente erroneo, agli occhi di Binswanger, nel suo tentativo di rendere conto dell'essere umano, ma solo incompleto. L'essere umano, infatti, possiede anch'esso un ambiente biologico al quale è originariamente vincolato, tuttavia, a differenza dell'animale, può “superarlo”, ovvero trascenderlo, renderselo accessibile mediante una specifica configurazione. Si profila così un rapporto teorico nettamente più complesso rispetto alla disgiunzione tra vitalismo e antropoanalisi da un lato e meccanicismo e scienze oggettivanti dall'altro. In quel caso, come è stato confermato dal confronto tra le scienze oggettivanti e l'antropoanalisi, la conoscenza di natura vitalistica o antropologica garantisce un'idea-guida di natura euristica e speculativa, mentre la conoscenza meccanicizzante e oggettivante presiede alla prassi sperimentale e clinica, ovvero alla sfera pratica. Nel caso della biologia teoretica e dell'antropoanalisi, invece, si ha a che fare con due sistemi olistici che poggiano sulla medesima esigenza teoretica di fornire una rappresentazione globale della natura animale o umana che sia. Ne segue che il parallelismo che può emergere in sede puramente teorica non è auspicabile, l'*Umwelt* e la trascendenza appartengono al medesimo campo teoretico. A questo punto emerge un problema: come può l'essere umano trascendere la conformità a un piano sancita dalla sua natura biologica?

¹⁰¹ *Ibidem.*

CAPITOLO III

SOGGETTIVITÀ BIOLOGICA E *PRESENZA*

3.1

La legalità della natura nella dottrina di von Uexküll

Il fulcro della critica binswangeriana rappresenta la massima esemplificazione teoretica dello scontro tra biologia e filosofia. Sebbene Heidegger lodasse il tentativo di von Uexküll di fondare una biologia olistica, egli rammentava come l'animale fosse «povero di mondo», ovvero avesse, per così dire, meno significati mondani rispetto all'umano. Se infatti un cane può vedere in un pezzo di carne solo ed esclusivamente una risorsa alimentare, l'esserci-umano può dischiudere numerose quantità di significati, tra cui la considerazione del pezzo di carne «in quanto tale». La considerazione dell'ente «in quanto ente» rappresenta infatti il tratto distintivo più importante nella separazione ontologica tra l'umano e l'animale, in quanto sancisce, per il primo, la possibilità di svincolarsi dai limiti biologico-funzionali stabiliti di necessità dalle proprie esigenze fisiologiche e adattive, ovvero di rendere l'«oggetto» una «cosa». L'estensione zoosemiotica del mondo umano rispetto a quello animale coincide, per principio, con l'estensione della libertà. L'impossibilità da parte dell'animale di trascendere l'oggettività implica una notevole diminuzione della libertà dell'agire. L'animale sarebbe per così dire “vincolato” dall'unilateralità semiotica del proprio mondo. All'interno dell'ottica biologistica, l'essere umano diverrebbe così uno schiavo delle possibilità realizzabili dal proprio apparato senso-motorio, un burattino i cui fili tendono a un programma finalistico prestabilito, con conseguenze morali inaccettabili. A questo punto, per par condicio, è necessario portare von Uexküll al tribunale dell'antiriduzionismo al fine di valutare la correttezza dell'imputazione binswangeriana e a partire da questa chiarire il rapporto tra trascendenza e ambiente biologico. Si è visto come per Binswanger il modello di mondo biologico di cui parla von Uexküll non costituisca una realtà ontologicamente o epistemologicamente estranea all'esserci come trascendenza, anzi, rappresenta piuttosto una condizione di «gettatezza», un determinato essere-nel-mondo che può accogliere una trascendenza oggettiva e soggettiva dell'essente. Così facendo, Binswanger non decreta una netta separazione tra l'*Umwelt* e il mondo dell'esserci, poiché sostiene che l'essere umano è capace di “superare” il proprio mondo-ambiente

realizzando un progetto di mondo che risulti incommensurabile con la propria condizione originaria di “gettatezza biologica”. Sulla base della continuità che Binswanger istituisce tra “mondo come progetto” e “mondo come *Umwelt*”, continuità che fa dell’ultimo il ricettacolo della trascendenza del primo, occorre chiedersi se effettivamente l’ambiente risponda ai medesimi fondamenti teorici dell’essere-nel-mondo come trascendenza (3.1) e, sulla base di ciò, se sia possibile trascendere questo presunto stato di gettatezza originario identificato con *l’Umwelt* (3.2).

La domanda alla quale dev’essere fornita una risposta in questa sede si riferisce al modello di normatività che sta a fondamento della dottrina di von Uexküll. Trascendere, come si è visto, non vuol dire altro che esercitare una determinata legislazione trascendentale che si estende sul soggetto così come sull’oggetto. La nozione di «libertà trascendentale» indica la capacità di progettarsi in un mondo deliberando sulla sua forma, ovvero sulla sua *Gestalt* esistenziale che per l’appunto ordina trascendentalmente l’intero contenuto-di-mondo. La trascendenza dell’*Umwelt*, di conseguenza, si configura come un’alterazione deliberata delle leggi che presiedono all’ambiente biologico. A questo punto occorre chiedersi: quali sono le leggi di questo ambiente? Qual è la natura della normatività che viene esercitata? È in questo modo che è possibile comprendere la continuità tra il modello normativo dell’*Umwelt* e quello del mondo come trascendenza.

Per rispondere a domande di questo tipo occorre innanzitutto considerare il paradigma epistemologico che dominava il panorama scientifico dell’epoca di von Uexküll. L’impulso olistico che plasma la direzione epistemologica e sperimentale di molti scienziati tedeschi tra metà Ottocento e prima metà del Novecento, ravvisabile per esempio nelle dottrine di Driesch, Goldstein, Wertheimer, Monakov e, naturalmente, von Uexküll, rappresenta una delle premesse più importanti della proposta bio-teoretica del biologo estone. Essa permette di focalizzare l’attenzione sull’opposizione tra forma e caos quale principale leitmotiv morale ed epistemico della tradizione olistica tedesca novecentesca, dal quale von Uexküll prende le mosse per rivendicare una rappresentazione ordinata e armoniosa della natura organica. I modelli meccanicistici come la fisiologia fisicalista di Helmholtz o il modello associativo-atomistico di Wernicke rappresentavano infatti la concretizzazione teoretica di una prospettiva culturale decadente alla base di un’intera società meccanica e caotica, una società priva di *ordine*, la cui impersonale meccanicità si manifesterebbe addirittura nella gestione urbana dei centri cittadini¹⁰².

Secondo la storica delle scienze americana Anne Harrington, la metafisica nazionalsocialista esemplificherebbe su un piano politico l’unità delle principali proprietà organiche rivendicate dalla biologia olistica. L’autonomia, la coerenza interna e la strutturalità totalizzante dell’organismo che sono state individuate come costitutive nella morfogenesi e nelle attività metaboliche vengono

¹⁰² Cfr. HARRINGTON 2022, p. 26.

trasposte nell'ideale del *Volk* tedesco. Il ricorso alla teorizzazione del *Führerprinzip* di Theodor Haering¹⁰³, per esempio, risponde all'esigenza di emancipare una forma ordinatrice rispetto alle parti che sia capace per l'appunto di ordinare queste ultime in un'unità la cui natura aggregativa e sommatoria passa in secondo piano. L'avversione nei confronti delle prospettive meccanicistiche, ancor prima dell'avvento del nazionalsocialismo, si fondava sull'assunto che tali prospettive fossero associate al «cosmo semitico», al particolare atteggiamento morale ed epistemologico incarnato dal popolo e dalla cultura ebraica. Le famose ricerche sul «tipo S» di Erich Jaensch¹⁰⁴ che andrebbero a confermare presunti deficit cognitivi e cerebrali nella popolazione ebraica, vanno nella direzione di una vera e propria reificazione scientifica del presunto meccanicismo semitico. L'esclusione dei nemici della razza teutonica non solo risponde all'esigenza di consolidare la coerenza interna del *Volk* eliminando gli individui considerati difettosi ai fini del consolidamento dell'omogeneità etnico-nazionale della Germania, ma profila la presunta applicazione della distinzione tra teleologia dinamica e statica. Vanno soprattutto in questa direzione le iniziative eugenetiche di eutanasia forzata nella misura in cui esse partono dal presupposto che l'individuo disabile non presenterebbe, in termini uexkelliani, una prestazione autonoma, quanto piuttosto una «controprestazione» esattamente come un oggetto strumentale, ovvero una prestazione che per sussistere dev'essere congiunta con una prestazione esterna. Quest'assenza di autonomia prestazionale¹⁰⁵ sarebbe anche coronata proprio dal modello statico della teleologia drieschana, dove per l'appunto il tratto distintivo della macchina rispetto l'organismo risiede nella sua dipendenza da un intervento esterno umano.

Tralasciando il controverso e complicato rapporto tra von Uexküll e il nazionalsocialismo¹⁰⁶, va comunque considerato che l'opera del biologo estone è viziata dall'ideale olistico della cultura tedesca. Sebbene in gioventù egli rivendicasse un esplicito orientamento «determinista e materialista»¹⁰⁷, un insieme di motivazioni di natura politica, filosofica e morale conducono von Uexküll alla realizzazione di una teoria che postulasse una rappresentazione ordinata e armoniosa della natura organica. Non dovrebbe destare sorpresa il fatto che uno dei suoi maggiori obiettivi critici sia proprio la teoria di Darwin. Secondo biologo estone, non solo la selezione naturale costituisce una dottrina scientificamente erronea¹⁰⁸, ma accanto alla giustificazione epistemica del

¹⁰³ Ivi, pp. 226-227.

¹⁰⁴ Ivi, p. 230.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 274-276.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 97-103. Sebbene von Uexküll nutrisse, come per il contesto russo-sovietico, una forte diffidenza nei confronti del popolo ebraico, egli guardò con sospetto alle politiche antisemite adottate dal nazionalsocialismo. Le teorie uexkelliane divennero col tempo veicoli di propaganda nazionalsocialista, anche se tuttavia, secondo lo stesso von Uexküll, ogni ambiente risulta reciprocamente incommensurabile con gli altri.

¹⁰⁷ Ivi, p. 45.

¹⁰⁸ Cfr. UEXKÜLL 2015, p. 226.

suo rifiuto si trova anche una giustificazione di natura morale. Esemplificando la cultura britannica, che dopo l'entrata in guerra nel 1914 viene giudicata con toni sempre più aspri da von Uexküll, la selezione naturale sottrarrebbe qualsiasi margine di attività all'organismo¹⁰⁹. Soggetto alle contingenze abiotiche dei fenomeni atmosferici fisici e delle reciproche relazioni, l'animale darwiniano diviene un'entità plastica passivamente subordinata a un processo di selezione che come un setaccio universale determina il successo riproduttivo degli organismi in modo stocastico. Passività e casualità costituirebbero, di conseguenza, le colonne portanti dell'errore darwiniano. È in questo senso che la nozione di «conformità a un piano» denota la struttura normativa che prescrive ai fenomeni organici la loro determinata conformità a un programma, la loro attinenza a una legge che esprime il loro piano di costruzione fattuale. Un passo della *Biologia teoretica* esemplifica in modo evocativo la posizione antidarwiniana di von Uexküll. Secondo il naturalista britannico, la morte sancita dall'uccisione di uno dei due animali in combattimento rappresenterebbe una prova dell'imperfezione della natura. La risposta di von Uexküll è tanto controintuitiva quanto affascinante, nella misura in cui anche la lotta sarebbe sancita da una conformità a un piano, procedendo a dimostrare o perlomeno giustificare la propria tesi mostrando che durante la lotta tra stella marina e riccio si trova una perfetta e reciproca interrelazione tra ventose e aculei come se entrambi gli apparati effettuali fossero congiunti nella medesima compagine¹¹⁰.

Centrale nella dottrina uexkülliana è proprio il concetto di regola. Se la natura dev'essere salvaguardata dalla passiva e aleatoria variabilità imposta dalla selezione naturale, è necessario che venga ordinata da una norma che sancisca con precisione la legalità dei fenomeni organici. Attraverso un noto esempio, il biologo estone osserva come la successione di impulsi che negli infusori genera la «compagine temporanea»¹¹¹ di bocca-stomaco-ano non proceda in modo casuale, bensì in conformità a una precisa regola di sviluppo. Il ricorso a un'architettura normativa per garantire l'unità epistemologica dell'organismo costituisce una soluzione teoretica non molto dissimile da quella binswangeriana. Nozioni quali istinto¹¹² o entelechia¹¹³ si posizionano sulla medesima linea di nozioni come quelle di “psiche” o “anima”, ovvero entità isolate e meramente

¹⁰⁹ Cfr. UEXKÜLL 2015, p. 75.

¹¹⁰ Ivi, pp. 163-164.

¹¹¹ Ivi, p. 100. Il termine «compagine» denota, rispetto a quello di struttura, la disposizione delle parti in un intero affinché venga costituito tale intero, mentre la struttura definisce la composizione disposizionale delle parti all'interno della materia, quindi, nel caso della locomotiva, del ferro dal quale è composto l'oggetto.

¹¹² Cfr. CUSINATO 2018, p. 73.

¹¹³ Il rapporto tra l'entelechia e il piano costruttivo è un tema controverso mai affrontato direttamente da von Uexküll. Secondo una testimonianza del figlio (HARRINGTON, p. 80), il biologo estone giudicava la teoria drieschiana troppo astratta e pretendeva che la propria teoria non venisse associata a questo tipo di vitalismo. Una tale tesi è avvalorata da WEISS (1948, p. 48), secondo il quale von Uexküll avrebbe teorizzato un «plan» ma non un «planning agent», ovvero avrebbe posto come criterio-guida dell'animale una struttura programmatica generale e non un agente isolato e autonomo come l'entelechia.

presupposte che allo stesso tempo divengono l'unità di coordinazione e il criterio esplicativo dell'animale e dell'essere umano. L'antropoanalisi, così come la biologia teoretica, rappresentano invece il tentativo di stabilire come criterio di riferimento non un concetto astratto o un impulso dalla dubbia natura ontologica, quanto piuttosto una struttura normativa che si limiti a delucidare le norme fondamentali dell'uomo e dell'animale nei loro contesti semiotici.

Ciò che è interessante notare, rispetto al progetto di Binswanger, è l'estrema precisione con la quale i piani costruttivi prescrivono la legalità dei fenomeni organici. Von Uexküll si riferisce spesso alla conformità a un piano con l'esempio della scala musicale, dove ogni elemento viene immediatamente ricondotto alla sua posizione nella scala. Per questo motivo è possibile trovare nell'opera di von Uexküll la presenza di termini quali «melodia» o «sinfonia» per indicare approssimativamente l'armonia che caratterizza la continuità della costruzione dell'ambiente. Von Uexküll fa inoltre un largo uso di termini che richiamano un modello di connessione degli elementi in un apparato funzionale analogo a quello che emerge tramite l'uso di oggetti strumentali. Il concetto stesso di «ordinamento», che determina l'unità compagine dell'animale nel suo ambiente (ordinamento nel circuito funzionale del medium) e nelle sue relazioni con altri organismi (ordinamento nel circuito funzionale della preda, del nutrimento e della riproduzione) viene definito come «la connessione secondo un piano tra diversi oggetti strumentali che non sono sempre congiunti dal punto di vista corporeo»¹¹⁴.

Eppure, questa rappresentazione armoniosa della natura, dove addirittura il concetto di «compagine» viene esteso oltre l'unità anatomica dell'organismo per comprendere unità temporanee trans-individuali, sembrerebbe troppo perfetta per essere reale. La natura organica, infatti, è piena di difetti e imperfezioni e risulta chiaro come non possa essere monopolizzabile dalle medesime induzioni e generalizzazioni che vengono operate in fisica, chimica o in altre scienze naturali. Occorre a questo punto spiegare da cosa derivi questa perfezione armonica normativa o quali sono i suoi presupposti. Il frequente uso di analogie tra oggetti strumentali e organismi consente a von Uexküll di chiarire l'essenziale intreccio tra normatività e funzionalità che caratterizza unilateralmente i secondi in conformità con il principio di comparazione¹¹⁵. In un passo della *Biologia teoretica*, von Uexküll osserva che il «termine spesso abusato» "essenza", qualora venga riferito a oggetti strumentali, esprime la loro funzione¹¹⁶. Eppure, richiamando istanze wittgensteniane, poiché la determinata funzione d'uso di un oggetto è determinata da una *regola*,

¹¹⁴ Cit. UEXKÜLL 2015, p. 158.

¹¹⁵ Criterio comparativo di cui si serve von Uexküll e che permette di costruire un vocabolario estremamente evocativo, dove le congiunzioni ordinate e la legalità dell'apparato percettivo-effettuale vengono paragonate a fenomeni spaziali.

¹¹⁶ Ivi, p. 106.

segue che ogni oggetto è determinato teleologicamente da una regola funzionale, ovvero una norma – o un insieme di norme – che prescrivono una data modalità di utilizzo:

Senza la conoscenza della funzione, che definisce relazioni fisse, ci manca la conoscenza della conformità a un piano, e così non conosciamo il significato dell'oggetto strumentale. Pertanto, anziché della "conformità a un piano" di un oggetto strumentale, possiamo anche parlare di una sua "conformità a una funzione"¹¹⁷.

Ora, se ciò che accomuna oggetti strumentali e organismi consiste nella loro regola funzionale, ovvero nella normativa che prescrive la loro specifica funzione, ciò che li distingue è l'autonomia o meno di tale funzione prestazionale. Mentre, infatti, una «lastra di vetro circolare e concava», se isolata da un uso strumentale, diviene un «semplice oggetto», un organismo possiede una propria capacità operativa autonoma e così una *propria* regola funzionale¹¹⁸. Per questo motivo un oggetto strumentale fornisce, come afferma von Uexküll, l'espansione, l'affinamento o il supporto alle nostre prestazioni¹¹⁹, ma non possiede una propria attività prestazionale indipendente. Per questo motivo egli distingue tra le «controprestazioni» degli oggetti strumentali e le «prestazioni» degli organismi viventi, distinguendo tra un regola auto-costituita e una creata arbitrariamente dall'esterno.

Ora, al fine di chiarire l'essenza della normatività che caratterizza la biologia teoretica uexkülliana, occorre comprendere che la dipendenza da parte dell'organismo alla sua regola funzionale specifica risponde all'esigenza ad un tempo anti-darwiniana e kantiana di porre il soggetto come costruttore attivo del proprio mondo biologico. Secondo von Uexküll, l'oggettività rappresenta infatti l'esito di un processo di costituzione volto a tradurre segnali spaziali e direzionali in «luoghi» e «passi di direzione» tali da istituire un mondo oggettivo indipendente dal soggetto seppur costituito da quest'ultimo. Psicologizzando la dottrina dell'estetica trascendentale kantiana, le forme a priori dell'esperienza vengono radicate nella costituzione nervosa dell'organismo stabilendo una netta continuità tra la formazione dell'esperienza e la struttura senso-motoria. La costituzione dello spazio, del tempo, della direzione e, addirittura, del contenuto stesso dei fenomeni, non dipende da forme a priori assolute, bensì da un processo nervoso in cui una determinata stimolazione chiamata segno percettivo viene per così dire «trasferita nell'esterno», ovvero viene ipostatizzata come parte integrante della realtà indipendente. Per esempio, la costituzione dello spazio si fonda sul processo dove un dato «segno locale» [*Lokalzeichen*], coincidente con il luogo di eccitazione visivo o tattile, viene trasferito "all'esterno" in quanto

¹¹⁷ Ivi, p. 118.

¹¹⁸ Ivi, p. 106.

¹¹⁹ Ivi, p. 107.

«luogo», decretando così la reificazione dello stimolo in proprietà della realtà oggettiva¹²⁰. L'innovazione trascendentalista di von Uexküll, che rappresenta talvolta il principio costitutivo della propria rivendicazione anti-fisicalista¹²¹, è l'aver posto anche il contenuto all'interno della soggettività trascendentale, dimostrabile dall'impossibilità aprioristica di attingere a un oggetto che presenti allo stesso tempo due monocromie¹²². L'esito del processo di costituzione conduce all'istituzione di un carattere semiotico dell'ambiente:

le tre qualità d'ordine, ossia i segni di momento, i segni locali e i segni di direzione, non appena si congiungano a qualche qualità del contenuto [...], diventino momenti, luoghi e passi di direzione, che sono gli ordinatori del mondo¹²³.

Nel procedimento di costituzione, che vede protagonista la congiunzione tra qualità d'ordine e di contenuto, i segni percettivi divengono così «caratteri percettivi»: «sensazioni dell'animo diventano proprietà delle cose»¹²⁴. I caratteri percettivi non si limitano a caratterizzare il dominio delle stimolazioni sensoriali di un dato animale in modo isolato, bensì si occupano di guidare¹²⁵, innescare un'azione volta ad annullarli.

Per questo motivo, accanto al mondo percettivo costruito attraverso le qualità d'ordine e materiali di spazio, tempo, direzione e contenuto si trova il mondo effettuale che definisce il campo dell'azione dell'organismo. Come afferma von Uexküll, senza l'operatività del nistagmo optocinetico che permette il movimento avanti-indietro nell'occhio, non vi sarebbe alcuno «spazio» visivo ma solo una «superficie» visiva – così come un corpo completamente immobile non potrebbe mai garantire uno spazio tattile¹²⁶. La dimensione dell'effettualità, l'attività operativa dell'organismo è quindi intrinsecamente congiunta alla sfera percettiva. Dalla congiunzione di mondo percettivo [*Merwelt*] e mondo effettuale [*Wirkwelt*] si origina così la soluzione di continuità tra l'organismo e il proprio ambiente, ovvero il «ciclo funzionale» [*funktionkreis*]. La processualità che scandisce il ciclo funzionale rappresenta la struttura ciclo-normativa dello schema ricorsivo di stimolo e reazione. L'attività dell'animale viene scandita da un costante processo ciclico in cui una data stimolazione, eccitando la rete recettiva di un organo sensoriale, trasmette un segnale che attraverso i nervi centripetali giunge al sistema nervoso centrale che rimanda il segnale centrifugale ai rispettivi gruppi muscolari volti ad «annullare» lo stimolo¹²⁷. Per

¹²⁰ Ivi, pp. 16-19.

¹²¹ Ivi, p. 94.

¹²² Ivi, p. 78.

¹²³ Ivi, p. 91.

¹²⁴ Ivi, p. 83.

¹²⁵ Ivi, p. 126.

¹²⁶ Ivi, pp. 24-26.

¹²⁷ Ivi, p. 126.

esempio, nel caso della mantide religiosa, il noto fenomeno della femmina che si nutre del maschio è perfettamente esplicabile attraverso la metafisica del circuito funzionale:

Qui la femmina comincia a divorare il maschio non appena l'ha fecondata. Infatti, immediatamente dopo che il maschio è scomparso come carattere percettivo sessuale, interviene subito il circuito della nutrizione, dove il maschio fornisce solo un carattere percettivo di preda¹²⁸.

In questo modo il circuito funzionale esprime la struttura condizionale delle possibilità percettivo-operazionali realizzabili dall'organismo, struttura che lega l'organismo al proprio mondo semiotico e a partire dal quale è possibile delucidare la specifica natura dei vari organismi. Il circuito funzionale diventa così l'oggetto dell'autentica conoscenza filosofica dell'organismo. Conoscere l'animale significa conoscere le sue condizioni di possibilità di ricezione e risposta. Tuttavia, questo ci porta a presupporre che se l'autentica struttura normativa dell'animale, capace di fornire il più importante criterio condizionale della vita organica nel suo complesso semiotico, coincide con lo schema ricorsivo di stimolo-risposta, allora il fondamento teoretico della vita animale appartiene a un ordine propriamente fisiologico.

Se si tengono in considerazione la critica contro l'anarchia della selezione naturale darwiniana e il fatto che l'organismo costruisce il suo mondo in virtù della propria costituzione nervosa e senso-motoria, non è difficile evidenziare una certa discrepanza tra la posizione darwiniana e quella uexkelliana. La passività che viene ritenuta essere costitutiva all'interno della teoria della selezione naturale e l'attività che von Uexküll pone alla base della formazione del mondo biologico appartengono di fatto a due ordini concettuali differenti: rispettivamente, evolucionistico e fisiologico. Se si getta uno sguardo sulla composizione strutturale dell'opera di von Uexküll, si potrà notare come la maggior parte dell'opera costituisca la tematizzazione della dimensione fisiologica, mentre le questioni evolutive sono trattate di rado e con un rigore argomentativo nettamente inferiore rispetto alle questioni fisiologiche. Von Uexküll sembrerebbe infatti tentare di consolidare l'ordine strutturale e processuale della natura organica concettualizzando le norme dei fenomeni organici più facilmente generalizzabili induttivamente.

In ambito genetico, egli sottolinea l'importanza della teoria mendeliana in quanto il padre della genetica moderna non solo avrebbe colto l'esistenza di «elementi biologici fondamentali», i geni, ma soprattutto avrebbe compreso «le regole che controllano la loro soppressione e il loro scambio nel germe»¹²⁹. Ancor più controverse sono le questioni delle specie e soprattutto dell'evoluzione, dove si può notare inequivocabilmente l'eccessiva estensione epistemologica della conformità a un piano. Il tema dell'evoluzione, al quale il biologo estone dedica solo due brevi

¹²⁸ Ivi, pp. 165-166.

¹²⁹ Ivi, p. 190.

paragrafi della sua *Biologia teoretica*, costituisce la massima espressione della forza vincolante dei piani costruttivi. Esemplificativo di questa teorizzazione è il fatto che secondo von Uexküll solo i lamarckiani «possono parlare di un'idea di evoluzione», in quanto avrebbero posto alla base di quest'ultima una «forza formativa interna»¹³⁰ e non semplici variazioni di fattori chimico-fisici. Inoltre, l'aumento delle varietà e i fenomeni di cladogenesi sarebbero presidiati da una «riorganizzazione del piano costruttivo» e non dalla «variazione di singole proprietà»¹³¹ come vuole la teoria di Darwin. Anche l'evoluzione, quindi, sarebbe subordinata a un processo auto-organizzativo come i processi fisiologici e omeostatici.

La tesi che si potrebbe sostenere in questo caso in merito alla normatività dei piani costruttivi, è che von Uexküll fonda l'intero manifestarsi della natura organica sulla legalità dei processi fisiologici, che presentano un decorso normativo nettamente più ipostatizzabile rispetto al decorso evolutivo. Si pensi solo al fatto che una delle motivazioni che spingono Driesch a sostenere che il monismo dell'ordine sia un mero postulato è proprio la caoticità e l'aleatorietà con la quale si manifesta l'evoluzione, aleatorietà che ostacola qualsiasi possibilità di sintetizzare esaustivamente l'evoluzione sotto l'autorità dell'unità metafisica di cui parla l'embriologo¹³². Fondamentale in questo caso sono le parole di Crick, il quale associa la dimensione fisiologica a quella fisica:

Per la maggior parte gli organismi biologici funzionano di fatto con discreta sicurezza e molti sono disponibili in copie quasi identiche: quindi si possono fare di solito su di essi osservazioni “prevedibili”: non meno di quanto si possano fare su molti sistemi puramente fisici, per esempio sui vortici in una corrente. Al contrario, è improbabile che l'evoluzione di una specie in un'altra abbia questo carattere: questa dipende da eventi rari (come le mutazioni) e da fattori, che possiamo chiamare casuali, pertinenti all'ambiente¹³³.

Il biologo Theodosius Dobzhansky, inoltre, denota con il termine «trascendimento evolutivo» il fenomeno in cui vengono superati «i limiti, o l'andare al di là delle possibilità normali, abituali, già provate di un sistema»¹³⁴, coronando così l'indeterminatezza sperimentale che caratterizza l'evoluzione¹³⁵. È interessante osservare come il dibattito post-darwiniano si concentri solo ed esclusivamente sulla portata della selezione naturale nelle sue determinazioni gerarchiche e temporali¹³⁶, mentre l'unanime rifiuto del provvidenzialismo evoluzionistico di stampo lamarckiano rimane consolidato. Mayr sostiene inoltre che anche all'interno dell'organismo stesso vi sono certe

¹³⁰ Ivi, p. 266.

¹³¹ Ivi, p. 229.

¹³² Cfr. DRIESCH 1911, p. 236.

¹³³ Cit. CRICK 2012, p. 105.

¹³⁴ Cit. DOBZHANSKY 2012, p. 103.

¹³⁵ Cfr. CASSETTA 2013, p. 50.

¹³⁶ È in questo frangente che si pongono la teoria degli equilibri punteggiati e l'ultradarwinismo incarnato dalle teorie di Dawkins. In questo caso il dibattito si concentra infatti sul «saltazionismo» o il «gradualismo» dell'evoluzione e sulla specifica gerarchia della selezione naturale che investe l'individuo, il corredo genetico e la specie. A tal riguardo cfr. GEYMONAT 1970, pp. 224-234, CASSETTA 2013, pp. 77-89, MAYR 1980, pp. 64-95.

precisazioni da fare circa la sua natura teleologica. Su un piano molecolare il biologo tedesco sostiene che vi sia un «livello intermedio» tra processi teleomatici e teleonomici:

le molecole, e in particolare le macromolecole biologiche, contengono, nella loro struttura tridimensionale, una grande quantità di informazioni. Questa informazione costituisce fino ad un certo punto una parte del programma per l'attività di queste macromolecole. Ma non si richiede a questo programma di eseguire il suo particolare lavoro se non quando esso è indotto dal "macchinario regolatore" della cellula. L'origine di questo macchinario regolatore è il grande sconosciuto nel problema dell'origine della vita¹³⁷.

È merito dello stesso Mayr la delucidazione della matrice teleologica della selezione naturale per come è stata teorizzata da Darwin. La selezione viene infatti scomposta in due componenti, ovvero la creazione di variabilità genetica e l'organizzazione di tale variabilità da parte della selezione naturale. Sulla base di questa distinzione solo la prima componente è caratterizzabile come casuale e aleatoria, mentre il secondo processo manifesta una forma di operabilità irriducibile contemporaneamente a entrambe le categorie di teleologia e casualità¹³⁸.

Sulla base di queste considerazioni, appare chiaro come l'intento di von Uexküll sia quello di garantire la formulazione teorica del «mondo funzionale» dell'organismo, fondando la sua struttura normativa su una forma di legalità ravvisabile proprio nella sua dimensione fisiologica. La legalità che caratterizza i fenomeni fisiologici nel loro insieme viene trasposta formalmente anche su altre questioni biologiche come per esempio l'evoluzione e la specie, dove la metafisica della conformità a un piano sembrerebbe costituire una forzatura epistemologica che ignora l'indeterminatezza dell'evoluzione. Ora, se è possibile trascendere il proprio ambiente, bisogna fare i conti con la flessibilità e la malleabilità delle sue leggi per comprendere fino a che punto possa estendersi un'eventuale deliberazione del loro esercizio.

3.2

Libertà trascendentale e significato

In virtù di ciò che è stato detto sulla legalità della natura – o la natura della legalità – le critiche di Binswanger potrebbero apparire preliminarmente infondate. L'*Umwelt* costituisce infatti il «mondo funzionale», lo sfondo semiotico delle facoltà percettive e delle prestazioni effettuali che presenta l'universo dei significati funzionali attingibili da una data specie. Se tale dimensione ecologica, come riconosciuto da Binswanger, è concessa di necessità dal piano, la tesi della trascendenza dell'*Umwelt* deve rapportarsi con la trascendenza del piano costruttivo stesso, inteso come

¹³⁷ Cit. MAYR 1980, p. 50.

¹³⁸ Ivi, p. 99-100.

architettura normativa fondamentale analoga alle strutture binswangeriane del mondo. Occorre quindi indagare se ciò sia possibile.

In merito a tale questione si potrebbero formulare due ipotesi: (i) o la trascendenza non altera il piano di costruzione, in quanto programma fisiologico dell'organismo, (ii) oppure lo altera in quanto modificando i significati e le tonalità dell'ambiente, interviene attivamente sul circuito funzionale alterandone l'esercizio normativo. Per quanto riguarda (i), si potrebbe dire che poiché un esserci possiede anche un suo *Umwelt*, nella trascendenza non verrebbero alterate le regole funzionali che presiedono agli aspetti fisiologici, ma solo le strutture trascendentali che regolano i vissuti dello spazio, del tempo, dell'alterità e del mondo. Questa ipotesi si fonda su un parallelismo antropologico-biologico in cui la variazione della forma del mondo soggiace all'uniformità normativa delle regole funzionali. Nel caso del commerciante di legname, che l'albero venga trasceso come oggetto commerciale o come oggetto di contemplazione, risulta irrilevante nell'economia delle norme e dei circoli di significato che caratterizzano il suo ambiente. Ma è proprio così? In base alla seconda ipotesi (ii), qualora vi sia una trascendenza, non viene posta una modificazione del carattere percettivo ed effettuale che è legato all'oggetto? Decretando l'attività degli autonomi recettivi ed effettuali, il circuito funzionale stabilisce i segnali rilevanti per un organismo in un dato ambiente. Se attraverso la trascendenza è possibile variare i significati del proprio mondo, questo potrebbe implicare una variazione dei caratteri percettivi ed effettuali stabiliti dal circuito e così una modificazione delle condizioni funzionali del circuito stesso.

Al fine di indagare tale possibilità è necessario confrontarsi con diverse letture filosofiche che potrebbero essere d'aiuto per un chiarimento generale sul rapporto tra libertà e ambiente. Mutuando un concetto della filosofia morale contemporanea, potremmo intendere «libertà» come la capacità di poter realizzare possibilità differenti¹³⁹. Parimenti, un agente si dice costretto qualora non possa realizzare possibilità differenti rispetto quella che deve attuare. Aristotele, nel terzo libro dell'*Etica nicomachea*, circoscrive il campo delle azioni involontarie al dominio di tutti quegli atti determinati di necessità da una forza fisica: «sembrerebbe quindi che ciò che è forzato sia ciò di cui il principio è esterno e non contribuisce affatto colui che viene costretto»¹⁴⁰. Trasponendo la definizione aristotelica in termini binswangeriani, la costrizione acquisisce un carattere trascendentale tale che in questo caso il *Bauplan* rappresenta l'agente esterno che esercita un effetto coercitivo sul soggetto trascendentale. Una coercizione che, come si è detto in precedenza, è strettamente connessa all'estensione dei significati attribuibili o scorgibili nel proprio ambiente. Secondo Binswanger, l'assenza di libertà trascendentale implica non solo che l'animale è

¹³⁹ A tal riguardo cfr. AYER 2002, p. 41; FRANKFURT 2002, p. 117.

¹⁴⁰ Cit. ARISTOTELE *EN* III, 110b17-19.

“costretto” dal proprio circuito ad avere un mondo semiotico limitato e unilaterale, ma che non può nemmeno «autonomamente decidersi per una situazione», venendo così relegato in un «ciclo di situazioni» [*Situationkreis*] «stabilito una volta per sempre».

Le questioni da trattare sono dunque le seguenti: (1) l'*Umwelt* costituisce in generale un principio di vincolo o ammette un margine di deliberazione? In secondo luogo, (2) fino a che punto è possibile che questa modifica possa rappresentare la trascendenza binswangeriana?¹⁴¹ Per rispondere alla (1) prima domanda, occorre gettare uno sguardo sulle critiche e sulle interpretazioni che investono la teoria di von Uexküll. Ciò che è stato detto circa la dottrina dell'*Umwelt* oscilla tra il tentativo di restituire l'autentica autonomia e attività dell'organismo e la constatazione della limitatezza epistemologica della proposta teorica dello zoologo estone. Vanno nella seconda direzione, per esempio, le interpretazioni critiche di Scheler e Heidegger. Mentre Heidegger si limita a riconoscere la limitatezza semiotica del mondo animale attraverso la nota tesi “mediana”¹⁴² sostenendo che lo status ontologico del mondo animale si situa tra l'assenza di mondo degli oggetti e il mondo costituibile degli umani, Scheler fornisce un resoconto che aiuta a inquadrare la critica binswangeriana sulla libertà.

La tesi scheleriana è di fatto esemplificativa per quanto concerne la percezione che i filosofi hanno delle teorie biologistiche. Se da un lato il fenomenologo tedesco eredita dall'ecologia uexkelliana notevoli implicazioni semiotiche e fenomenologiche¹⁴³ che contribuiscono alla formulazione di un ambiente che presenta caratteri assiologici oltre che sensoriali, dall'altro fornisce un resoconto estremamente riduzionistico della nozione di *Umwelt*. Scheler andrebbe a far coincidere il concetto di *Umwelt* con il solo concetto di «*Werkwelt* soggettivo»¹⁴⁴, sottraendo così all'organismo l'attività formativa ed effettuale [*Wirkwelt*] che sta alla base del soggettivismo biologico uexkelliano. L'ambiente diventa così una dimensione ecologica caratterizzata da una forte «vincolatività e ristrettezza»¹⁴⁵ che si limita ad assegnare le varie sollecitazioni al soggetto in una misura coercitiva tale da prevedere una stretta analogia con il concetto di «destino» [*Schicksal*]¹⁴⁶. Sebbene il veicolo della costrizione non sia assolto dal piano costruttivo, si può trovare nella lettura

¹⁴¹ Binswanger parla di trascendenza come elevarsi nell'amore e nella cura, insomma non un'alterazione radicale dei caratteri percettivi e del meccanismo percettivo ed effettuale che presiede alla caratterizzazione sensoriale e operativa egli enti. Es. trascendenza in mondo dell'aspirazione e quello depressivo: non altera il mondo funzionale

¹⁴² A tal proposito cfr. CIMATTI 2023, pp. 48-49; POLIDORI 2023 196-198. Le critiche che Heidegger riserva alla dimensione semiotica dell'*Umwelt* si fondano di fatto su un'interpretazione viziata dalle categorie antropocentriche della filosofia heideggeriana. Come sottolinea TØNNESEN (2023, p. 229) secondo Heidegger «the animal cannot die in a proper sense» in quanto l'essere umano possederebbe una «unique [...] relationship with that ending». È evidente come venga proiettato il significato ontologico-esistenziale della morte come «raggiungimento della totalità» (HEIDEGGER 2015, p. 357) sul significato eminentemente biologico-esistenziale.

¹⁴³ Cfr. SCHELER 2013, pp. 317-319; CUSINATO 2018, pp. 76-77; GENTILI 2023, p. 69.

¹⁴⁴ Cit. GENTILI 2023, p. 70.

¹⁴⁵ Ivi., p. 69.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

scheleriana un'istanza teoretica e critica molto simile a quella binswangeriana, soprattutto nelle sue implicazioni anti-riduzionistiche. Per Scheler, infatti, costitutivo della sostanziale differenza che pone una separazione tra l'uomo e l'animale, è il dover trascendere la datità anche nella dimensione del soggetto¹⁴⁷, auspicando la medesima forma di trascendenza oggettiva e soggettiva che come per Binswanger, andrebbe a investire l'ambiente naturale.

Posizioni come quella scheleriana costituiscono di fatto una forzatura del progetto uexkelliano, la cui componente soggettiva è talvolta eccessivamente rilevante nei limiti dell'economia dell'ambiente. Proprio per questo motivo vi sono interpretazioni, come quella di Felice Cimatti, che cercano di ridimensionare tale portata soggettivistica al fine di adottare una lettura che renda conto dell'equidistanza dei poli funzionali di soggetto e oggetto. Cimatti sostiene, nell'ottica di un'ontologia relazionale di carattere biologico, che l'ambiente non rappresenta una mera costituzione solipsistica di un mondo fenomenico che soggiace a una realtà noumenica. Egli nota che proprio perché viene riconosciuta, dietro il carattere percettivo, la contro-struttura dell'oggetto – ovvero la sua realtà fisica indipendente dal proprio carattere di stimolazione per un qualche animale – la percezione e l'azione rappresentano nessi relazionali senza che venga privilegiata l'una o l'altra dimensione¹⁴⁸. Questa tesi, sebbene riqualifichi l'estremo soggettivismo di von Uexküll, non riesce a dare alcuna risposta sull'effettiva libertà che può essere esercitata sulle norme di un dato ambiente. Ponendo il soggetto e l'oggetto sulla medesima lunghezza d'onda, il soggetto, che dovrebbe costituire il centro delle azioni e di conseguenza la causa della propria libertà, diviene una componente relazionale sussistente solo ed esclusivamente con la concomitanza del fattore oggettivo identificato nella controstruttura. Se la tesi dell'ontologia relazionale riesce a rendere conto, rispetto a Scheler, della dimensione soggettiva e oggettiva in modo uniforme, per i nostri scopi attuali fa della prima un fattore relazionale la cui sussistenza e attività continuano a essere in un qualche modo limitate.

Il problema di interpretazioni come quella scheleriana, che finiscono inevitabilmente per incentivare la concezione pregiudizievole teleologica della natura organica, si fondano sulla confusione tra «reattività» e «agentività»¹⁴⁹. Se l'attività dell'organismo fosse relegabile alla sfera della propria reattività, non vi sarebbe alcuna differenza, allora, tra la dottrina di Jacques Loeb e quella di von Uexküll. Loeb, osservando il comportamento eliotropico di piante e organismi

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ La tesi di Cimatti non si iscrive nel tentativo di rendere conto in modo obiettivo del soggettivismo uexkelliano. Lo stesso zoologo estone sostiene una tesi soggettivistica forte, dove per l'appunto, in termini relativistici, un dato oggetto A è tale solo in relazione a un dato circuito funzionale B. La lettura di Cimatti costituisce infatti un'interpretazione eterodossa della dottrina uexkelliana, volta a superarne il presupposto soggettivistico.

¹⁴⁹ Cfr. GENTILI 2023, p. 40.

sessili¹⁵⁰, nota come la ricerca della fonte luminosa sia dettata da un processo di alterazioni che investono la sostanza fotosensibile presente nei tessuti di tali organismi e piante: una semplice reazione vincolata dalla sollecitazione sensoriale e dettata da variazioni fisico-chimiche. Von Uexküll non manca di riconoscere a questi rapporti tropistici una natura fisiologica¹⁵¹, ma sostiene allo stesso modo che un'autentica teoria zoologica deve superare il meccanicismo fisiologico congiungendo a questo l'autonomia funzionale che fa dell'organismo, oltre che una macchina, il «macchinista»¹⁵². A differenza di Scheler, Husserl fornisce una formulazione fenomenologica dell'*Umwelt* in cui l'aspetto attivo del soggetto è pienamente riconosciuto:

Posso variare il mio punto di vista nello spazio e nel tempo, dirigere lo sguardo in qua e in là, avanti e indietro nel tempo, posso procurarmi percezioni e presentificazioni sempre nuove, più o meno chiare e ricche di contenuto, o immagini più o meno chiare, in modo da produrre per me un'illustrazione intuitiva di ciò che, all'interno delle forme fisse del mondo spaziale e temporale, è possibile e presumibile¹⁵³.

Tuttavia, sebbene la lettura husserliana tenga conto dell'attività formativa ed effettuale dell'organismo, il fenomenologo tedesco si limita a considerare la componente prettamente semiologica omettendo così la trattazione del concetto di piano, l'autentico obiettivo polemico di Binswanger. Ad andare invece in questa direzione è Helene Weiss, la quale, ereditando da Aristotele la distinzione tra *τέλος* e *νοῦς*, evidenzia il rapporto tra il piano e il suo scopo. Weiss sostiene che il *Bauplan* sia un dispositivo anti-finalistico e che il suo esercizio pianificatorio non implica di necessità il conseguimento unilaterale di uno scopo¹⁵⁴, ma si occupa di garantire all'organismo il suo piano di costruzione fondamentale al di là di variazioni contingenti. La filosofa si sofferma infatti su un passo di von Uexküll in cui viene tematizzato l'antifinalismo della costruzione rigenerativa:

Per poter stabilire ciò, non dobbiamo tagliare in mezzo completamente la sedia, ma solo fendere il sedile in modo tale da squarciarlo. Cosa farà il falegname? In piena cognizione del suo stato complessivo, egli congiungerà con delle liste le due metà del sedile per ottenere un'utile capacità di seduta. Tutt'altro avviene invece con il piano attivo. Ognuna delle due parti del sedile si rigenererà conformemente a un piano. Il risultato sarà un *monstrum* di sedia, con una spalliera, due sedili e otto gambe. La ragione di questa differenza è facile da comprendere: il falegname considera la situazione complessiva, mentre il piano attivo è cieco¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Cfr. LOEB 1912, pp. 26-28.

¹⁵¹ Sebbene il Progetto di Loeb costituisca per von Uexküll una visione eccessivamente chimista e fisiologica, egli loda il fisiologo tedesco per aver riconosciuto una forma di *Einpassung*. Nella trattazione dell'eliotropismo viene fatto un costante accenno alla simmetria chimica che investe la relazione uexküllianamente contrappuntistica tra il sole o i suoi raggi da un lato e l'organismo dall'altro. A tal proposito cfr. UEXKÜLL 2015, p. 256.

¹⁵² Ivi, pp. 43-45.

¹⁵³ HUSSERL 2008, p. 63.

¹⁵⁴ Cfr. WEISS 1948, pp. 56-57.

¹⁵⁵ Cfr. UEXKÜLL 2015, p. 249.

Il piano sancisce la costruzione genetica, anatomica, percettiva e operativa dell'organismo, ma non per questo costituisce un agente intelligente capace di perseguire razionalmente uno scopo prestabilito come l'entelechia drieschiana.

Tuttavia, in questo caso ci si riferisce ai fenomeni rigenerativi, i quali sono sostenuti da piani normativi che lo zoologo definisce «piani effettuali» nella misura in cui il loro esercizio normativo «non risponde a stimoli»¹⁵⁶. Essi appartengono all'ambito della cosiddetta «tecnica della natura», ovvero il dominio delle regole genetiche che von Uexküll definisce «teoria della genesi»¹⁵⁷. In questo caso Binswanger non avrebbe avuto alcun problema a sostenere che un piano genetico o in generale costruttivo-rigenerativo non possa essere deliberabile, motivo per cui l'analisi di Weiss non si basa sul tentativo di restituire un margine di libertà nell'animale in riferimento al proprio ambiente funzionale, ma intende mostrare come l'esercizio del piano non sia “intelligente”. Nella distinzione uexkülliana, durante la fase embrionale vi sarebbe il concorso normativo di un piano di costruzione volto a imprimere le «regole genetiche» al germe, ovvero la successione di impulsi che conduce alla nascita dell'organismo. In questo caso, il processo morfogenetico germinale si fonda su «forze naturali [...] “cieche”»¹⁵⁸, ovvero un'attività cellulare puramente operativa, dove per l'appunto gli impulsi si susseguono senza la mediazione del polo percettivo. Proprio nel momento in cui l'animale raggiunge il suo «punto critico», ovvero «si trova all'improvviso in possesso di una struttura completamente sviluppata e in grado di svolgere funzioni»¹⁵⁹, ecco che la sua crescita e le sue funzioni vengono mediate dalle regole funzionali di cui si è parlato finora, appartenenti all'ambito della «meccanica della natura»¹⁶⁰.

Von Uexküll distingue la legislazione pianificatoria nell'ambito della genesi e in quello della funzionalità parlando rispettivamente di un «piano costruttivo» e un «piano di forma operativa»¹⁶¹. È nei limiti del secondo piano che bisogna indagare la legittimità della critica binswangeriana. Infatti, una volta che l'organismo è completo nella propria struttura anatomica e funzionale, «gli autonomi cellulari del soggetto vengono articolati in autonomi percettivi ed effettuali»¹⁶² e nasce così il suo ambiente, la congiunzione della sfera percettiva con quella operativa presiedute dalle rispettive cellule recettive ed effettuali.

Ora, nel livello funzionale sembrerebbe presentarsi un maggiore margine di attività da parte dell'organismo, il quale può variare i significati della propria realtà in virtù della maggiore flessibilità

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 205.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 206.

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ *Ibidem.*

¹⁶² *Ibidem.*

dei principi ordinatori del suo ambiente. In un passo della *Biologia teoretica*, von Uexküll esemplificando la questione con il noto esempio del microscopio che assieme ai suoi colleghi non riusciva a trovare in quanto era convinto che non si trovasse nella posizione dove era presente, nota che la formazione della realtà fenomenica, non dipendendo dalle forme apriori kantiane ma dalla strutturazione nervosa dell'organismo, permette una costituzione della datità molto flessibile. Lo schematismo soggettivo radicato nella riconduzione mnemonica del dato fornisce una modalità di formazione dell'esperienza variabile e soprattutto dipendente dalle esperienze e presupposti individuali di un determinato organismo¹⁶³. Se inoltre applicassimo al piano funzionale la disteleologia di cui parla von Uexküll in merito al piano costruttivo, la successione di impulsi che viene impartita per produrre certi movimenti potrebbe essere modificabile. Sebbene non venga esplicitamente sostenuto, lo stesso von Uexküll afferma che è possibile impartire successioni di impulsi non conformi al loro decorso stabilito dal piano funzionale:

se alla mano sinistra viene impartito l'ordine di scrivere velocemente una certa lettera mentre i nostri occhi sono chiusi, molto facilmente essa ricadrà in una scrittura a specchio cosa che non accade se si conduce lentamente la penna. Infatti, chiuder do gli occhi e velocizzando il movimento, vengono meno quei controllo che altrimenti eserciteremmo sulla direzione del movimento, e la successione degli impulsi motori, appresa dalla mano destra fin nei minimi particolari, produce la scrittura a specchio nella struttura simmetrica della mano sinistra¹⁶⁴.

Eppure, von Uexküll stabilisce una netta differenza tra lo schema e la successione di impulsi, affermando che se la seconda è modificabile, il primo rimane immutato. Poiché «gli schemi sensibili sono i mezzi sussidiari della nostra percezione» mentre le successioni di impulsi costituiscono «le direttive della nostra attività»¹⁶⁵, una semplice azione impartita alla mano rappresenta una sequenza di atti isolata che non invalida l'esercizio normativo del piano. Non solo una tale azione risulta prestazionalmente inefficace, ma essendo un semplice processo materiale essa non può alterare una regola immateriale: «tutto ciò che è fisico può essere tagliato con un coltello – ma non una melodia»¹⁶⁶. Il fatto che azioni umane o generalmente animali non rispettino l'attinenza ai dettami normativi del loro piano non contribuisce all'abnegazione di questo. Si potrebbe quindi rispondere più o meno affermativamente alla prima domanda (1), sostenendo che, sebbene l'animale non sia radicato in un ciclo di situazioni eternamente prestabilito una volta per tutte, d'altro canto qualsiasi modificazione del significato o variazione della successione di impulsi non rappresenta un atto abbastanza decisivo per essere considerato un'alterazione e così un superamento del circuito funzionale. Se si dirige l'attenzione verso le considerazioni che von

¹⁶³ Ivi, pp. 96-97.

¹⁶⁴ Ivi, p. 112.

¹⁶⁵ Ivi, p. 113.

¹⁶⁶ Cfr. UEXKÜLL 2024, p. 93.

Uexküll fa in merito alla differenza biologica che intercorre tra l'animale e l'umano, è possibile notare come il primato di quest'ultimo sull'animale non riguardi il superamento del proprio piano, ma solo un'estensione semiotica che si traduce in un vantaggio euristico e fabbricativo.

In primo luogo, infatti, l'essere umano presenta un primato euristico nella misura in cui possedendo un sistema nervoso centrale molto complesso e di conseguenza una dimensione semiotica estesa, può presenti nel suo *Umgebung*, ovvero nei dintorni fisico-circostanziali per poi considerarli oggetti d'indagine. In secondo luogo, come lo stesso von Uexküll sostiene in *Teoria del significato*, l'essere umano presenta un primato di matrice tecnica e manifatturiera:

Il nostro vantaggio rispetto agli animali è che possiamo estendere il raggio [Umkreis] della natura umana innata. Anche se non possiamo creare nuovi organi, possiamo fornire ai nostri organi degli strumenti. Abbiamo creato strumenti percettivi e strumenti operativi che offrono, a chiunque sappia usarli, la possibilità di approfondire ed espandere il proprio ambiente¹⁶⁷.

Nella sua ottica strutturale, il tratto che distingue e separa l'essere umano dall'animale si risolve all'interno della logica compaginale e contrappuntistica che fonda i limiti epistemici e ontologici del concetto di ambiente. L'umano possiede la capacità di estendere le compagini temporanee attraverso oggetti strumentali che perfezionino l'operatività e la percettività del proprio circuito funzionale, ma non detiene il patrocinio sul vincolo normativo del piano. Nello stesso passo appena citato, infatti, von Uexküll afferma che:

Tuttavia, nessuno strumento può farci oltrepassare il perimetro ambientale¹⁶⁸.

L'utilizzo di oggetti strumentali non rappresenta una facoltà qualitativamente differente o addirittura superiore rispetto i comportamenti animali, ma si iscrive nel campo dell'«utilità estranea»¹⁶⁹, ovvero quegli oggetti esterni all'organismo che presentano un carattere di utilità per quest'ultimo, dalla pelle umana per una zanzara come semplice coordinazione contrappuntistica tra carattere percettivo e soggetto all'uso da parte del paguro della conchiglia¹⁷⁰. L'unico ambito nel quale è possibile scorgere una forma di modificazione strutturale del piano costruttivo non riguarda la sfera individuale, bensì quella filogenetica ed evolutiva. Sebbene l'intero dominio della vita organica sia radicalmente determinato dal piano, von Uexküll non esclude la possibilità della nascita di nuove funzioni:

nonostante il nostro rifiuto della teoria dell'evoluzione [...] se si vuole parlare di un'evoluzione dagli animali inferiori a quelli superiori, bisogna innanzitutto chiarire a quale funzione l'organo serva nel caso particolare e quale posizione tale funzione occupi nella struttura dell'intero [...]

¹⁶⁷ Ivi, p. 97.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Cfr. UEXKÜLL 2015 p. 240.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

per porre poi la questione fondamentale se via sia, in generale, un passaggio progressivo da una funzione all'altra e se, a poco a poco, possa sorgere una nuova funzione¹⁷¹.

Discutendo l'aumento della varietà nella sezione sulla specie, von Uexküll sembrerebbe ammettere una forma di trascendenza, o meglio, nei termini di Dobzhasky un trascendimento evolutivo che inerisce alla nascita di nuovi *Umwelten* che quale si sviluppano non in modo graduale, bensì per salti:

è per principio impossibile un passaggio progressivo da una varietà all'altra poiché, quando entra in gioco un nuovo circuito funzionale, si tratta sempre della riorganizzazione dell'intero meccanismo corporeo [...] l'aumento della varietà non può pertanto essere avvenuto che per salti¹⁷².

La prospettiva epigenetica che viene accettata specularmente al rifiuto del gradualismo preformista rivela così la possibilità, all'interno della logica della conformità a un piano, di una costruzione di circuiti funzionali inediti, i quali, rappresentando altrettanti ambienti incommensurabili con quelli precedenti, possono testimoniare un passaggio giudicabile purtuttavia solo forzatamente come trascendente, in quanto non è possibile una vera e propria trascendenza del piano come una sorta di "rivoluzione" delle norme funzionali. Nel contesto dell'evoluzione, la negazione del concetto di adattamento [*Anpassung*], che von Uexküll sostituisce con «perfetto aggiustamento» [*Einpassung*], risponde all'esigenza di consolidare la costante uniformità legislativa del piano contro l'idea che l'animale, nell'adattarsi, debba passare da una condizione "inadatta" a una "adatta":

L'aggiustamento è sempre perfetta-mente compiuto nella misura in cui i mezzi a disposizione dell'animale sono sufficienti. Se tutti gli esseri viventi sono perfettamente aggiustati al loro ambiente, non esiste allora alcun perfezionamento progressivo, ma la perfezione dell'aggiustamento è ovunque presente fin da principio¹⁷³.

Così facendo, nel possedere un medium e il suo insieme di caratteri percettivi ed effettuali, è come se l'animale si trovasse perennemente adattato al proprio ambiente anche qualora non abbia sviluppato quelle caratteristiche – o come afferma von Uexküll quelle «controproprietà» – che gli consentano per l'appunto di attuare quell'armonizzazione con l'ambiente circostante che è il fondamento concettuale del termine adattamento. Sebbene in ambito "evolutivo" si possa parlare di una modificazione strutturale del circuito funzionale, tuttavia in ogni stadio evolutivo l'animale si trova ad essere perfettamente aggiustato con il proprio ambiente, annullando così qualsiasi violazione significativa dei confini metafisici del sublime piano della natura.

¹⁷¹ Cfr. UEXKÜLL 2015 p. 111.

¹⁷² Ivi, p. 208.

¹⁷³ Ivi, p. 252.

L'unica possibilità che riguarda la modificazione del piano si rivela essere una prerogativa evolutiva e non individuale, a maggior ragione se si considerano gli esempi di trascendenza forniti da Binswanger nella sua nota contestazione, ovvero la cura e l'amore. Se questi progetti di mondo possono variare la forma fenomenologica e le strutture apriori che definiscono l'esperienza mondana, tuttavia non possono in alcun modo alterare strutturalmente il piano di forma operativa che determina il mondo ambiente. Una tale constatazione dev'essere compresa alla luce dell'ipersoggettivismo che sta alla base della teoria uexkelliana e che fa della trascendenza una prerogativa esclusivamente riferibile al solo mondo umano, o meglio al «mondo-concetto». L'incommensurabilità infra-ambientale che viene formulata da von Uexküll si fonda infatti su una tesi cognitiva isolazionista in cui un dato carattere percettivo o effettuale può essere attinto solo ed esclusivamente da un animale che possiede un dato circuito funzionale. In questo caso, posto che atti di trascendenza come l'amore, la cura, l'aspirazione desiderativa e il raziocinio possano rappresentare per gli esseri umani determinati insiemi di caratteri percettivi, questi segnali stessi risultano totalmente irrilevanti per una farfalla o un protozoo, inserendosi nella rete prospettica di tonalità percettive ed effettuali che legano i diversi animali in modo contrappuntistico:

La ragazza regalò al suo amante un mazzo di fiori che servì da ornamento, facendo così diventare il gambo del fiore un duetto d'amore. La formica, usando il gambo come sentiero, si affrettava lungo di esso fino all'ovaio del fiore per mungervi la sua mucca da latte, gli afidi, mentre la mucca stessa trasformava in latte il foraggio di cui lo stelo era parte. La larva di cicala cresceva nella sua casa composta da camere d'aria, per la cui costruzione aveva usato la linfa dello stelo, per riempire il prato con il suo lieve frinire d'amore¹⁷⁴.

Binswanger, lamentando l'assenza di libertà trascendentale come prerogativa dell'*Umwelt* finisce per adottare un punto di vista troppo antropocentrico per stabilire una continuità tra l'*Umwelt* e il mondo fenomenologico dell'esserci, ignorando l'istanza strutturale della trascendenza come elemento esclusivo del «mondo-concetto» umano.

Rispondendo alle domande poste in precedenza, (1) sebbene l'animale nella sua semiosi biologica possa selezionare i vari segnali e modificare funzionalmente i significati del proprio ambiente in vista di specifiche situazioni, tali modifiche non concorrono all'alterazione strutturale del circuito funzionale stesso, che rimane invariato in quanto fattore normativo immateriale. Questa risposta influisce così sulla (2) seconda questione, dimostrando che il vincolo del piano non permette una modificazione da parte dell'essere umano, il quale può limitarsi come gli altri animali a variare i significati del proprio ambiente e talvolta a costruire oggetti strumentali pur senza annullare il vincolo costitutivo del proprio piano di forma operativa. Se l'ambiente, sorretto da un piano funzionale pressoché immutabile, soggiace alle varie trascendenze e variazioni

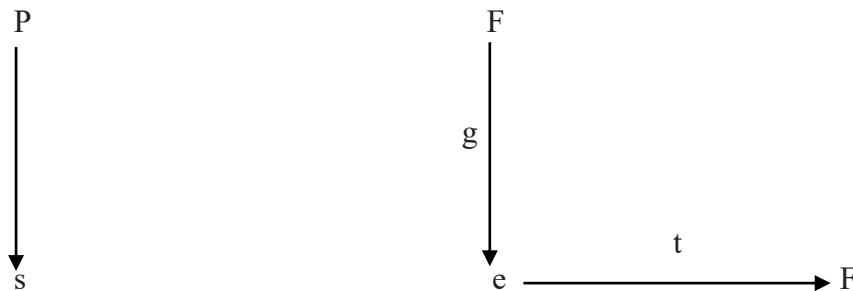
¹⁷⁴ UEXKÜLL 2024, p. 85.

fenomenologiche dei diversi progetti di mondo, allora è possibile trattare un caso di antropoanalisi all'interno della metafisica ciclo-funzionale dei caratteri percettivi ed effettuali.

3.3

Un caso di antropoanalisi agli occhi del biologo teoretico

Appurato che la trascendenza così come viene posta da Binswanger non altera il circuito funzionale, viene confermata la prima ipotesi (i). Questa si fonda sull'assunzione che se fosse possibile la trascendenza dell'ambiente allora l'atto di trascendenza dovrebbe apportare delle modifiche strutturali all'esercizio normativo del piano. Come si è voluto dimostrare, la tesi della trascendenza dell'*Umwelt* risulta essere erronea nella misura in cui non sussiste una continuità concettuale tra la struttura normativa dell'Esserci e la struttura normativa del soggetto della biologia. Mentre nella prima sussiste una relazione orizzontale tra soggetto e norma, nella seconda sussiste una relazione verticale:



Siano P e s rispettivamente il piano e il soggetto biologico mentre F ed e la forma di un progetto di mondo e l'Esserci. Nel primo caso, l'esercizio normativo del piano costituisce una relazione verticale nella misura in cui l'attività del soggetto non può annullare il programma funzionale che regola di necessità le proprie interazioni e rapporti fondamentali con l'ambiente. Come viene esaurientemente sottolineato da von Uexküll, l'esercizio prescrizionale del piano che determina le regole delle varie successioni di impulsi si comporta come una «forza naturale» «cieca», ovvero come una forza normativa che si manifesta in modo automatico e necessario, indipendentemente dalle variazioni contingenti dell'individuo. Nel caso della fenomenologia binswangeriana, l'Esserci in condizioni non deviate possiede la capacità di dischiudersi un'unità di soggetto e mondo deliberando autonomamente sulla sua forma, ma allo stesso tempo presenta una condizione di *gettatezza* nella quale è subordinato passivamente all'esercizio di una determinata forma di mondo. Entrambe queste situazioni sono state contrassegnate dalla relazione verticale $F \rightarrow e$ e quella

orizzontale $e \rightarrow F$, ovvero, rispettivamente, *gettatezza* e trascendenza. È per questo motivo che Binswanger associa la subordinazione naturale dell'organismo alle proprie regole funzionali alla *gettatezza* in un determinato mondo. Entrambe le condizioni condividono infatti uno stato di passività, di mera subordinazione a una norma che binswangerianamente rappresenta un'incapacità di trascendere. Lo psichiatra svizzero, sulla base della passività che accomuna la subordinazione del soggetto biologico e l'esserci-gettato alle rispettive strutture normative, ha assimilato l'*Umwelt* a una situazione di *gettatezza* che può accogliere un superamento, ignorando la differenza strutturale che si interpone tra queste condizioni di passività.

Probabilmente l'idea binswangeriana di fondo è legata alla diversificazione di situazioni e comportamenti che distinguono – all'interno del circuito funzionale umano – gli esseri umani dagli animali. Un essere umano può progettarsi in vista dei mondi più disparati all'interno del campo dei propri vissuti esperienziali, ma anche qualora avesse scelto di chiudersi in una gabbia e vivere come un eremita, cercando di rifiutare le proprie esigenze fisiologiche, la determinazione prescrittiva del piano sarebbe in qualche modo subentrata ai fini della conservazione, stabilendo determinate tonalità percettive come nel caso della nutrizione. Così come la lesione di un dato arto comporta una ricostruzione di esso confermando l'automatica e costante influenza normativa del piano.

Posto che il piano non sia modificabile nella trascendenza, all'inizio di §3.2 si è assunto in via preliminare che dal momento in cui l'esserci possiede un proprio ambiente, alle varie mondanziazioni soggiacciono così le dinamiche funzionali del proprio circuito. Si è detto infine, a partire da tale conclusione, che è possibile tradurre un caso di antropoanalisi nella descrizione di un determinato soggetto biologico. Affinché un caso di antropoanalisi sia descrivibile biologicamente, è necessario giustificare adeguatamente il parallelismo tra esserci e soggetto biologico adottando un concetto che funga da correlato fisiologico della trascendenza e non solo. Due ottimi candidati possono essere i concetti di «psicoide» e «disposizione tonale», i quali sono logicamente connessi. Il concetto di psicoide viene ereditato da Driesch¹⁷⁵ e rappresenta «l'agente elementare che si rivela nell'azione»¹⁷⁶, il quale compito consiste nella variazione dei circuiti funzionali sulla base di determinate esigenze:

Il suo compito consiste nell'inquadrare l'oggetto all'interno di uno dei suoi circuiti funzionali soggettivi in cui l'oggetto stesso può diventare il nemico, la preda e così via¹⁷⁷.

Il fatto che tale agente sia definito uno «specchio [...] dispotico»¹⁷⁸ risponde all'esigenza di consolidare un agente psichico che non proceda in modo autonomo e deliberante come un'anima

¹⁷⁵ Nella filosofia biologica drieschiana lo psicoide rappresenta una sorta di "entelechia psichica" che si occupa di mediare percezioni e azioni. A tal riguardo, cfr. RUTKIEWICZ 1911, p. 405.

¹⁷⁶ Cfr. UEXKÜLL 2015, p. 142.

¹⁷⁷ Ivi, p. 144.

umana, d'altronde la dimensione "psicoidale" si occupa di convertire l'oggetto in una determinata cosa percettiva, fungendo da mero mediatore soggettivo-oggettivo. D'altro canto, il concetto di disposizione tonale, sebbene costituita dal lavoro degli ormoni, rappresenta un ulteriore concetto che esprime la variazione funzionale dei circuiti funzionali. Poiché il termine «tono» esprime la «condizione di attivazione di un nervo»¹⁷⁹ che può essere a sua volta eccitato o inibito, la disposizione tonale non esprime altro che la disposizione della ricezione nervosa del soggetto, la disposizione del tono. Nel caso della mantide religiosa, il passaggio dal circuito funzionale della riproduzione a quello dell'alimentazione è possibile attraverso una variazione della disposizione tonale della femmina. Di norma la disposizione tonale costituisce una variazione puramente funzionale dello stato ricettivo della costituzione nervosa di un organismo:

Una sardina morta non esiste affatto per un pescecane sazio, perché in questo caso la sua soglia di eccitabilità è troppo alta. Solo lo stato di fame abbassa la soglia, e la sardina entra così nel mondo percettivo del pescecane¹⁸⁰.

Nel caso del pescecane, la conversione dello stimolo in eccitazione nervosa legata al carattere percettivo della fame subentra una volta che la soglia della fame sia bassa, presupponendo che tale variazione sia guidata da una condizione fisiologica di sazietà. Nel caso dell'essere umano, se ogni contenuto ontico-esistenziale è correlato a dinamiche funzionali biologiche, nel rapporto con l'ente l'Esserci esaurisce determinate interazioni nervose, indifferentemente dal fatto che tale disposizione tonale corrisponda a una condizione subordinativa di *gettatezza* o una deliberante di trascendenza. Si potrebbe sostenere, in linea teorica, che attraverso sperimentazioni e induzioni sia possibile dare vita a un modello che esprima la condizione "sana" del circuito funzionale generalizzando le varie interazioni funzionali con l'ambiente e i suoi oggetti in determinate condizioni emozionali e fisiologiche. Si potrebbe in questo modo costituire un modello del circuito incaricato di esprimere il regolare decorso funzionale dell'organismo in date condizioni oggettive e soggettive.

Configurando questo possibile modello funzionale che esprima la regolare interazione del soggetto con i caratteri percettivi nonché della sua disposizione tonale e dell'esercizio dello psicoide, è possibile stabilire un parallelismo adeguato con il concetto binswangeriano di atteggiamento naturale:

La sequenza dell'esperienza può essere "naturale" solo nella misura in cui è coerente alle cose, cioè nella misura in cui noi stessi siamo in una maniera immediata con e presso le cose e le situazioni; questo è però vero anche per quel che riguarda il nostro essere con gli altri¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 128.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 155.

¹⁸¹ Cfr. BINSWANGER 1973, p. 253.

Come si è visto in precedenza, le presenze deviate pensano in astratto: mentre in condizioni “normali” un dato esserci è tenuto a rapportarsi in conformità con le circostanze e rispettando la catena di rimandi regolare che collega il soggetto all’oggetto, un esserci deviato interagisce con il proprio mondo adottando sempre il medesimo atteggiamento riflessivo, problematizzante. Un atteggiamento che per l’appunto non si modella sulla base della circostanza rapportandosi col mondo e l’alterità con una certa flessibilità attitudinale, ma esprime una concezione inflessibile e univoca dell’esperienza. Questo parallelismo tra la regolarità del circuito funzionale nell’esercizio variazionale dello psicoide da una parte, e il lasciare-l’ente per come si presenta dall’altra, configura i presupposti metodologici di un’eventuale traduzione di un caso antropoanalitico in termini ciclo-funzionali. A titolo esemplificativo, verrà analizzato il caso di Suzanne Urban all’interno dell’ottica uexkelliana, facendo uso della terminologia bio-fisiologica dello zoologo estone, mostrando peraltro i limiti e i pregi di un’eventuale lettura biologistica dell’Esserci. Così come può essere applicato al caso di Suzanne Urban, la metafisica del piano può essere adottata per definire le condizioni funzionali di qualsiasi essere umano senza tuttavia annullare l’importanza metodologica dell’analitica esistenziale.

Dal resoconto che fornisce Binswanger di Suzanne prima della «terribile pantomima» emergono innanzitutto diversi tratti riconducibili a una violazione delle regolari condizioni pianificatorie della comunità. Il fatto che la paziente vedesse la propria famiglia come un’estensione del proprio sé¹⁸² profila un netto contrasto con la regola della comunità, specialmente quella ipoteticamente umana. Secondo von Uexküll, costitutivo delle colonie, delle comunità e addirittura delle società umane è la «suddivisione funzionale» dei vari circuiti funzionali incaricati di adempiere a un determinato scopo¹⁸³. La concettualizzazione “organicistica” della comunità prevede che ogni individuo sia coordinato funzionalmente con gli altri e, in base ad «alcune eccezioni», come la comunità delle api, talvolta subordinato a un potere centrale come l’ape regina¹⁸⁴. Si profila in questo modo un’analogia tra la coordinazione e la subordinazione delle varie parti nell’organismo e la coordinazione e la subordinazione dei vari organismi in una comunità¹⁸⁵. Sebbene il nucleo familiare umano non possa essere perfettamente riconducibile alla struttura della divisione funzionale tipica delle colonie e delle comunità animali, la percezione della famiglia come un soggetto esteso lede notevolmente all’organicità costitutiva del gruppo e della comunità,

¹⁸² Cfr. BINSWANGER 1994, p. 80.

¹⁸³ Cfr. UEXKÜLL 2015, p. 222.

¹⁸⁴ Ivi, p. 223.

¹⁸⁵ Esemplicativi per quanto riguarda il concetto di «tipo subordinato» e «tipo costruttivo coordinato» risultano essere, rispettivamente, gli animali dotati di un sistema nervoso centrale e gli animali privi del sistema nervoso centrale come i ricci di mare. Per quanto riguarda questi ultimi, come sostenuto da von Uexküll, i vari «organi, come le spine e le pedicellarie [...] non essendo subordinati a un sistema nervoso centrale, mostrano solo una reciproca coordinazione».

favorendo piuttosto una rappresentazione omogenea e indistinta che annulla l'organicità strutturale della famiglia, la quale se da un lato unisce i vari circuiti funzionali, dall'altro ne distingue i ruoli¹⁸⁶.

Con l'introduzione della «terribile pantomima» dell'urologo è possibile rilevare in via preliminare il vantaggio euristico e allo stesso tempo la limitatezza metodologica che stanno alla base dell'interpretazione biologica dell'Esserci. In primo luogo, correlato a questo evento che «innesca» il decorso fenomenologico dei vari mondi del terrore, si trova innanzitutto l'attività dello psicoide volto a innestare il circuito funzionale del nemico. Questo circuito funzionale si adegua armonicamente a questo caso antropanalitico nella misura in cui l'intero mondo percettivo della paziente è permeato univocamente da stimolazioni che segnalano un pericolo. L'idea che più o meno trasversalmente i vari mondi di Suzanne siano soggetti al «dominio del tema»¹⁸⁷, in termini biologici si traduce con l'innescamento di una determinata disposizione ricettiva della costituzione nervosa dell'organismo in questione. Così come soggiacente alla trascendenza e l'atteggiamento naturale delle presenze «sane» si trova la flessibilità del circuito funzionale che si esprime con una variazione funzionale della ricettività nervosa, parimenti, soggiacente all'annullamento della trascendenza delle presenze deviate si trova una totale inflessibilità della disposizione tonale e dell'azione psicoidale, una variazione *disfunzionale*, indifferente rispetto alle varie circostanze ed esigenze. «Suzanne Urban» – afferma Binswanger riferendosi alla prima fase della mondanizzazione del terrore – «non tollera nessun'altra conversazione 'interessandosi' in effetti solo più del cancro del marito» e «si infuria se qualcuno ride in sua presenza, cioè se non si assoggetta al suo tema»¹⁸⁸. In tal caso è evidente come l'attività psicoidale che dovrebbe convertire in eccitazione nervosa determinate stimolazioni in virtù delle esigenze del momento si limita a impostare uno stato di costante allerta e tensione che coinvolge la sua completa interazione col mondo e gli altri.

Se da un lato la lettura biologica che fa leva sulla disfunzionalità della variazione circuitale permette di chiarire la struttura funzionale dell'atteggiamento riflessivo dell'Esserci in questione relegandolo all'univocità di un dato circuito funzionale o in generale alla sua inflessibilità, dall'altro, proprio nel caso della pantomima dell'urologo e successivamente del mondo angosciante, è assente nella metafisica uexkelliana una nozione di prolessi fisiologica correlabile all'anamnesi che subentra una volta che Suzanne vede l'espressione del medico. Come afferma Binswanger:

Suzanne Urban lesse nell'espressione nella pantomima del medico non solo la condanna a morte di su marito, ma anche la prospettiva dei dolori tormentosi che ancora lo attendevano. Perciò la

¹⁸⁶ Ivi, p. 240.

¹⁸⁷ Cfr. BINSWANGER 1994, p. 83.

¹⁸⁸ Ivi, p. 85.

fisionomia del mondo che in fondo era ancora affidabile, familiare nonostante tutte le preoccupazioni, si modificò in una fisionomia inaffidabile, inquietante, ostile¹⁸⁹.

In altre parole, emerge sul livello antropologico l'anticipazione dei potenziali dolori relativi al cancro del marito della paziente. Tale stato anticipatorio rimane invariato e si ipostatizza successivamente nel mondo dell'angoscia, dove il terrore non emerge in modo esplicito, ma si manifesta attraverso sospetti. Coerentemente con ciò che sostiene Binswanger nella medesima conferenza su biologia e antropoanalisi, sarebbe infatti la tesi di Weizsäcker a rappresentare un ottimo candidato per il correlato dottrinale biologico dell'analitica esistenziale¹⁹⁰. Non solo, sotto un punto di vista di affinità dottrinale, il *Gestaltkreis* si avvicina maggiormente alle tesi di Binswanger nella postulazione dell'unità di soggetto e mondo¹⁹¹ e così nella dissoluzione della differenza funzionale di percezione e movimento, ma soprattutto presuppone una prolessi percettiva che si presta metodologicamente meglio alla biologizzazione dell'angoscia. Il terrore rappresenterebbe la massima concretizzazione dell'indeterminatezza del futuro che sancisce di norma l'incostanza della reazione¹⁹². Per von Uexküll ci si potrebbe limitare a parlare solo di una disposizione tonale o di un circuito funzionale del nemico, ma non ancora un effettivo circuito del nemico ricorsivamente compiuto nel rimando tra percezione e azione, ovvero non ancora chiuso. In tal caso, infatti, non sussiste alcun carattere percettivo del nemico determinato. Ereditando da Gustav von Fechner la categoria psicofisica della soglia, la quale come si è visto nel caso del pesce determina la differenza appena percettibile (JND) che innesca un circuito funzionale, la visione dell'espressione dell'urologo e lo stato atmosferico dell'angoscia si possono ricondurre, nell'ottica della biologia teoretica uexkelliana, a un semplice circuito funzionale del nemico ma senza l'effettiva determinatezza del carattere percettivo. L'organismo si troverebbe per così dire "allerta", *disposto* a ricevere il segnale del pericolo.

L'anticipazione dei dolori innescata dalla visione dell'espressione dell'urologo e la mondanizzazione atmosferica dell'angoscia rivelano il limite, in questo caso, della lettura uexkelliana. Essa può limitarsi a considerare l'innesto del circuito funzionale del nemico senza un resoconto rigoroso dell'anticipazione fisiologica. Non appena il terrore passa da essere «anonimo» a essere concretamente «qualcosa (o qualcuno) di terribile»¹⁹³, ovvero avviene la «scoperta della segretezza»¹⁹⁴, si origina la determinatezza del carattere percettivo del nemico:

¹⁸⁹ Ivi, p. 82.

¹⁹⁰ Cfr. BINSWANGER 2018, p. 60.

¹⁹¹ Cfr. WEIZSÄCKER 1995, p. 234.

¹⁹² Cfr. WEIZSÄCKER 2011, p. 41.

¹⁹³ BINSWANGER 1994, p. 94.

¹⁹⁴ Ivi, p. 92.

Un tale qualcosa o qualcuno denominabile possiamo incontrarlo, guardarlo negli occhi, resistergli. guarirne, combatterlo e, dove possibile, vincerlo o almeno cedergli mentre stiamo risospinti inermi al terrore o alla paura «senza nome» come al non riempito varco dell'angoscia¹⁹⁵.

Le particolarità di questo circuito funzionale ineriscono a un difetto strutturale stesso del suo esercizio. Il carattere percettivo del nemico si estende infatti sull'intero complesso di significati, mostrando come l'inflessibilità della variazione circuitale rappresenti solo una condizione sufficiente, in questo caso, della deviazione, ma non necessaria. Si potrebbe ipotizzare che un organismo sia costantemente soggetto al circuito funzionale del nemico postulando la cognizione del nemico solo in una serie di stimolazioni, mentre altri dati non rappresentano alcuna cosa percettiva. Nel caso di Suzanne, invece, il terrore che si estende in modo omogeneo su tutto il contenuto-di-mondo riflette biologicamente la totale sovrapposizione del carattere percettivo del nemico a ogni segnale attingibile. Si pensi solo al «ragazzo con la sciabola giocattolo che fa il gesto di decapitare»¹⁹⁶ e il pugno stretto dall'infermiera¹⁹⁷. D'altronde, il carattere di ristrettezza¹⁹⁸ che permea il mondo di Suzanne rivela una povertà semiotica che dipende proprio dalla concentrazione dell'eccitabilità nella ricezione di stimoli pericolosi. Di fatto poiché il circuito funzionale del nemico rappresenta la norma ciclo-funzionale prioritaria, se non addirittura esclusiva, del mondo di Suzanne, questo porta a una notevole riduzione dei possibili caratteri percettivi e significati funzionali scorgibili dalla malata nel proprio ambiente.

Sebbene il passaggio dal mondo dell'angoscia al mondo del terrore sancisca la determinatezza del carattere percettivo del nemico, tuttavia non si ottiene la compiutezza del circuito ad esso relativo, in quanto emerge una lesione strutturale della tensione polare tra percezione ed effettualità che elimina la possibilità di chiusura del circuito. Nelle prime fasi Binswanger sostiene che Suzanne Urban cerchi di dominare il terrore per quanto possibile, ovvero cerchi di annullarne il carattere percettivo. Nel momento in cui essa reagisce al potenziale terrore cercando di avere il controllo della situazione, cercando di evitare la subordinazione al tema, testimonia l'esistenza del polo effettuale capace di chiudere il circuito funzionale. Questo, per l'appunto, fino al mondo del terrore. In questo caso Binswanger afferma che l'Esserci in questione è dominato da mera «ricettività e impressionabilità»¹⁹⁹, la quale rappresenta per il biologo l'incapacità di annullamento oggettivo o soggettivo che prevede lo stimolo del nemico. Questa eliminazione del polo effettuale e di conseguenza dell'esercizio motorio dei nervi efferenti volti ad

¹⁹⁵ Ivi, p. 94.

¹⁹⁶ Ivi, p. 103.

¹⁹⁷ Ivi, p. 102.

¹⁹⁸ Ivi, p. 104.

¹⁹⁹ Ivi, p. 102.

annullare il carattere percettivo, rivela una forma di violazione strutturale dell'architettura normativa funzionale dell'organismo e non la violazione di ipotetiche regole assunte per definire il modello del regolare decorso variazionale del circuito funzionale. Se l'inflessibilità variazionale del circuito del nemico rientra nei limiti prescrittivi del piano di forma operativa, l'eccessiva e unilaterale «ricettività e impressionabilità» rappresenta invece un difetto strutturale del circuito funzionale stesso, non perché l'annullamento effettuale del nemico non venga portato a termine, ma proprio perché l'attività effettuale dell'annullamento stesso non è strutturalmente presente come possibilità nel sistema circuitale. Rientra in questo tipo di violazione anche l'incapacità comunicativa²⁰⁰ che come in altri molti casi contraddistingue le presenze deviate. In tal caso verrebbe meno il «tipo costruttivo coordinato» che lega funzionalmente gli organismi in una comunità e che si consolida attraverso il linguaggio inteso come legame coordinativo tra i vari organismi umani. Non essendovi una trattazione precisa delle regole che prescrivono la successione di impulsi nella comunicazione umana, tale violazione è riconducibile talvolta anche a un'eventuale e ipotetica regola del modello del circuito “sano” che relativamente a una data lingua o comunità prescrive una determinata successione di impulsi che produce un altrettanto determinata modalità di comunicazione linguistica.

In merito ai temi della spazializzazione e della temporalizzazione viene esibita la discontinuità tra la trattazione dello spazio-tempo per von Uexküll e quella dello spazio-tempo per Binswanger. Se la prima è infatti di carattere nervoso-cognitivo, la seconda si riferisce alla dimensione del vissuto. L'unica alterazione auspicabile della capacità di formazione spazio-temporale dell'esperienza dovrebbe dipendere da lesioni fisiche della costituzione nervosa, ma non è questo il nostro caso. Spazialità, temporalità, direzione e contenuto rimangono invariati nella loro processualità costituzionale, mentre la spazializzazione e la temporalizzazione fenomenologiche rientrano per la loro limitatezza nella povertà semiotica dell'organismo di Suzanne, esemplificata dal fatto che «la novità del nuovo acquista un carattere espressamente minaccioso»²⁰¹ e decretando così la limitatezza semiotica e funzionale del mondo ambiente della paziente. Mentre in termini antropologici la minaccia della novità e la concentrazione del mondo è esplicabile in termini spazio-temporali nella misura in cui spazio e tempo si trovano come dinamiche esistentive del vissuto, su un piano biologico temporalità e spazialità si riferiscono piuttosto a una cognizione fisiologica non sindacabile mediante le particolari esperienze dell'individuo. L'evidenza dell'immutabilità delle forme apriori dell'esperienza si rivela soprattutto nella temporalità, dove questa scorre in modo

²⁰⁰ L'incapacità di esprimersi chiaramente e la narrazione epica che subentra con il mondo del terrore rappresentano allo stesso modo una negazione dello schema parlante-interlocutore che governa la comunicazione umana. Di fatto costitutivo della comunicazione, come viene sostenuto in *Fuga delle idee* (BINSWANGER 2003, pp. 28-30), è l'atto di mandare un messaggio che si fonda sulla presupposizione che l'interlocutore sia capace di riceverlo ed elaborarlo.

²⁰¹ Cit. BINSWANGER 1994, p. 106.

omogeneo per qualsiasi esperienza appercettiva: «io posso abbandonarmi ai miei pensieri o sprofondare nella visione di un paesaggio [...] il tempo che scorre mentre sono occupato in ciò è sempre del tutto soggettivo»²⁰². Quando Suzanne vede il ragazzo con la sciabola o l'infermiera, il proprio organismo costruisce fenomenicamente lo spazio, il tempo, la direzione e il contenuto del dato esperienziale facendo regolare uso dei vari segni percettivi, mentre a variare in modo decisivo si trova solo la caratterizzazione psicoidale percettivo-operativa del dato fenomenico.

Ora, tale indagine esemplificativa sul rapporto metodologico tra *Daseinsanalyse* e biologia teoretica ha condotto a diversi risultati. In primo luogo, l'adozione delle categorie uexkelliane si presta perfettamente ai casi di presenza deviata in quanto è capace di garantire la costanza e l'uniformità delle azioni sancite dall'univocità del progetto di mondo deviato. Si potrebbe quindi dire che l'organismo dell'Esserci deviato sia conforme a un piano "più di quanto non lo debba già essere" proprio perché l'inflessibilità della variazione dei circuiti funzionali sancisce un decorso notevolmente regolare, uniforme e prevedibile del comportamento funzionale di tale organismo. Sotto questo punto di vista, la subordinazione vincolante a un piano costruttivo denunciata da Binswanger come il difetto metodologico per trattare la soggettività umana diviene euristicamente efficace proprio per trattare i casi clinici nei quali essendo assente la capacità di trascendenza è possibile inquadrare tali organismi all'interno di quadri funzionali dalla notevole regolarità. Sebbene la tesi di Weizsäcker sia più affine dottrinalmente alle tesi di Binswanger in quanto, postulando l'unità di soggetto e *Umwelt*, ridimensiona il soggettivismo uexkelliano e la vincolante pianificazione del *Bauplan*, il quadro funzionale dello zoologo estone permette di rappresentare l'Esserci deviato rendendo conto della sua regolarità e costanza.

Tuttavia, l'antropoanalisi rimane metodologicamente e soprattutto epistemologicamente il metodo più adeguato all'analisi dell'essere umano. Tale metodo permette di esaurire la peculiare specificità dell'Esserci inquadrandolo in una metafisica articolata dalle sue stesse espressioni linguistiche, cercando di inquadrare ogni particolare all'interno di un'unità fenomenologica in cui qualsiasi aspetto esistente assume un significato nell'insieme. Differente, invece, è l'interpretazione biologica: privilegiando i fenomeni e i processi biologici dotati di una forte regolarità e soprattutto generalità, rispetto alle contingenti istanze individuali, tale interpretazione riesce a rendere conto della determinata specificità dell'Esserci in tutti i suoi aspetti esistenti. L'analisi uexkelliana di Suzanne Urban non considera il concetto di colpa esistenziale e gli altri elementi individuali della malata, ma solo il decorso delle dinamiche funzionali valide universalmente per qualsiasi essere umano. Questa constatazione ci porta a determinare più dettagliatamente i presupposti epistemologici dell'antropoanalisi e la biologia teoretica nonché della

²⁰² Cit. UEXKÜLL 2015, p. 66.

loro applicazione. In primo luogo poiché l'oggetto di studio di Binswanger è l'incommensurabile, se non addirittura l'ineffabile specificità dell'individuo, quest'ultima può essere colta solo attraverso un'intuizione categoriale che consenta di fornire la costruzione essenziale del mondo dell'Esserci. Parimenti, come si legge in *Teoria del significato*, il termine «teoria» indica per von Uexküll «solo una generalizzazione delle regole che pensiamo di scoprire quando studiamo il modo in cui la natura è composta»²⁰³, testimoniando come alla base della deduzione di tali regole si trovino semplici induzioni che mirano a generalizzare processi e fenomeni biologici dalla forte regolarità condivisi da una determinata specie e non da un determinato individuo, le cui istanze funzionali contingenti sono delle variabili inattuabili da induzioni.

In virtù di tali considerazioni si può quindi affermare che se Binswanger considera l'individuo, von Uexküll guarda alla specie, se Binswanger adotta l'intuizione fenomenologica, Uexküll adotta semplici induzioni. Individualità e generalità divengono quindi le strutture portanti dei rispettivi progetti epistemologici. Poiché lo scopo della nostra tesi è quello di cercare l'armonizzazione delle diverse prospettive epistemologiche, come considerare l'ottica biologica all'interno del progetto binswangeriano? Lungi dal voler istituire un mero parallelismo tra le due metodologie, è possibile integrare la concezione dell'individuo con quella della specie nella misura in cui l'interpretazione uexkülliana consentirebbe di fondare in modo olistico e normativo il campo clinico e psicopatologico del paziente. In questo modo si riuscirebbe non solo a sviluppare una continuità epistemologica tra l'antropoanalisi e la biologia teoretica, ma talvolta anche tra l'antropoanalisi e la psicopatologia, gettando le basi per il fondamento olistico che sostiene l'interpretazione psicopatologica. In questo modo, l'ottica riduzionistica della clinica e della psicopatologia non costituirebbe una semplice metodologia astrattamente separata dall'analisi dell'Esserci, ma, fondandosi sul resoconto del circuito funzionale che soggiace al progetto di mondo potrebbe trovare la sua giustificazione nella trattazione olistica dei significati funzionali dell'organismo. Privato della sua natura gnoseologica meramente oggettivante nonché della sua selettività abducente, l'esito del riduzionismo diagnostico sarebbe così perfezionato dalla struttura dei significati funzionali dell'organismo uexküllianamente inteso. Nel caso di Suzanne Urban, l'esito diagnostico non si limiterebbe alla giustapposizione della categoria clinica del delirio di persecuzione multiplo, ma a tale categorizzazione verrebbero connessi le dinamiche e le strutture della sua conformità a un piano, facendo sì che anche la diagnosi venga fondata su modello olistico della vita.

²⁰³ Cit. UEXKÜLL 2024, pp. 71-72.

CONCLUSIONE

In conclusione del presente elaborato è doveroso trarre una serie di conclusioni che riassumono i risultati ottenuti dalla ricerca. Innanzitutto, in riferimento al dibattito sul riduzionismo in biologia tra XIX e XX secolo, si è visto che le prospettive definite meccanicistiche riconducibili convenzionalmente alle ricerche della scuola di Du-Boys Raymond rappresentano modelli metodologici che si prestano metodologicamente all'attività sperimentale. L'assimilazione dell'organismo alla macchina non rappresenta una visione del mondo generale, una *Weltanschauung* che postula la materialità della natura, ma si limita a rispondere all'esigenza metodologica di rendere i processi biologici notevolmente generalizzabili e riproducibili in vista di scopi pratici. Proprio per questo motivo si è infatti distinto un materialismo-meccanicismo locale da un materialismo-meccanicismo globale, dove quest'ultimo, incarnato soprattutto dalla teoria monistica di Haeckel, rappresenta piuttosto il materialismo in toto, una visione della vita organica e dell'esistenza umana stessa in termini eminentemente materiali e meccanicistici. In secondo luogo, si è cercato di determinare la portata epistemologica della controparte anti-riduzionistica e si è arrivati alla conclusione che una buona parte delle teorie vitalistiche e generalmente anti-riduzionistiche non ignorano l'importanza metodologica del meccanicismo locale, limitandosi a fornire un resoconto anti-riduzionista della vita organica solo in termini prettamente teorici o euristici.

Consolidata tale differenza epistemologica, si è tentato di armonizzare entrambe le posizioni attraverso un chiarimento dei rispettivi campi di applicazione facendo ricorso alla teoria ontologico-semantica di Carnap e il funzionalismo empiriocritico di Avenarius e Mach. Si è stabilito che l'adozione di uno dei due punti di vista risponde all'istituzione di un determinato linguaggio che emerge sulla base di una relazione funzionale arbitrariamente adottabile in base alle relazioni che si possono istituire tra i vari elementi biologici. Nel caso del meccanicismo vengono considerate le relazioni funzionali interne tra le varie parti materiali, mentre nel caso del vitalismo vengono considerate le relazioni funzionali tra la forza o l'agente vitale come variabile indipendente e le parti materiali come variabile dipendente. Tuttavia, facendo riferimento a titolo esemplificativo alla teoria dell'entelechia di Driesch, si è visto che sebbene il concetto di forza o agente vitale sia stato pensato come il principio immateriale volto a consolidare l'unità dell'organismo nel suo apparato funzionale nonché del suo processo morfogenetico, il fatto che tale agente vitale interagisca attivamente con le parti materiali producendo cambiamenti nello spazio ha mostrato che l'ottica vitalistica non è in grado di distinguersi dalla posizione meccanicistica. Affinché si produca tale

relazione è necessario che l'agente vitale sia stato teorizzato come un principio che presenta una natura simil-materiale, divenendo a tutti gli effetti un'ulteriore parte materiale dell'organismo al quale viene assegnata un'importanza ontologica prioritaria.

Infine, si è visto che le due grandi criticità epistemologiche relative al concetto di forza vitale, ovvero la reificazione di un'ulteriore parte materiale e la delegazione della rappresentanza dell'unità dell'individuo, divengono ancor più problematiche se riferite al concetto di Anima. Oltre alla contraddizione della parte come principio del tutto, la focalizzazione sull'anima come autentico soggetto dell'essere umano conduce a un grave problema metodologico nella misura in cui la delegazione della soggettività a un «secondo organismo che esiste accanto o insieme a quello corporeo» conduce alla recisione dell'unità ontologica dell'individuo e così alla sua frammentazione e depersonalizzazione. È a questo punto che la teoria antropoanalitica di Binswanger, oltre che rappresentare un dispositivo metodologico volto a chiarire le strutture dell'esistenza dell'umano a fini terapeutici, costituisce a sua volta un'autentica proposta metafisica ed epistemologica autonoma. Rappresentando l'essere umano come un Esserci, ovvero una struttura unitaria e intrinsecamente coesa con il proprio mondo, Binswanger restituisce l'autentica unità ontologica dell'essere umano garantendo una conoscenza adeguatamente metafisica, volta a cogliere come chiave di accesso ai fenomeni non i fenomeni stessi in modo oggettivante, bensì la forma, l'essenza, il tema, in altre parole: la condizione apriori che predetermina il contenuto fenomenico. L'individuo, o meglio il significato dell'individuo, non sarebbe così ridotto a un semplice aggregato di enti semplicemente-presenti, ma avrebbe in tutto e per tutto una propria *meta-fisica*, intesa come normativa, forma, legge che si trova sopra la *physis*, ovvero il divenire fenomenico.

Ora, poiché lo scopo della tesi è il tentativo di armonizzare all'interno di un unico modello epistemico l'opposizione epistemologica di prospettive riduzionistiche e anti-riduzionistiche, è stato indagato a sua volta il rapporto tra l'antropoanalisi e la prospettiva psicopatologica classica. In questo caso è stato stabilito che il rapporto tra entrambe le posizioni sia riconducibile alla relazione tra vitalismo e meccanicismo: mentre l'antropoanalisi rappresenta il resoconto teorico ed euristico del malato, il riduzionismo psicopatologico costituisce il meccanicismo locale di Binswanger, il modello metodologico medico che si presta pragmaticamente alla rilevazione diagnostica. La questione si è complicata con l'indagine del rapporto tra antropoanalisi e la biologia teoretica uexkelliana. A differenza delle prospettive oggettivanti del meccanicismo fisiologico e del riduzionismo diagnostico, la biologia teoretica rappresenta una teoria volta a postulare anch'essa una conoscenza non oggettivante e condizionale della natura organica, anche se radicata a presupposti che alla luce dell'olismo antropologico di Binswanger appaiono essere non dissimili dal

meccanicismo e il riduzionismo biologico in toto. Si delinea così lo scontro tra due teorie olistiche e condizionali le quali vanno a esemplificare su un piano teoretico la disgiunzione tra filosofia e biologia. Tale disgiunzione sarebbe esemplificata soprattutto dalla tesi di Binswanger secondo cui l'inadeguatezza epistemologica della biologia teoretica dipenderebbe dal fatto che a differenza dell'animale, il quale è radicato in modo vincolante al proprio piano costruttivo, l'esserci-umano abbia una libertà trascendentale, ovvero la capacità di trascendere, superando tematicamente la propria unità di sé e mondo. Centrale della critica binswangeriana nonché della presente ricerca, è l'idea che la trascendenza dell'esserci si estenda talvolta sul proprio ambiente biologico.

Eppure, se l'ambiente rappresenta l'unità semiotica di mondo percettivo ed effettuale congiunti polarmente nel circuito funzionale, la trascendenza, e quindi l'alterazione dell'ambiente biologico, dovrebbe investire talvolta proprio il piano funzionale alla base dell'ambiente. In merito a tale questione è stata analizzata la legalità che contrassegna l'esercizio del piano secondo von Uexküll ed è emerso che il circuito funzionale costituisce la normativa volta a stabilire e prescrivere i significati eminentemente fisiologici di una determinata specie. La sublime armonia che caratterizza la natura organica sarebbe innanzitutto riconducibile alla regolarità dei fenomeni fisiologici che come sostiene Crick sono perfettamente assimilabili a un sistema fisico. In conclusione del lavoro, si è cercato di comprendere se nella teoria uexkelliana vi fossero elementi tali da confermare la possibilità da parte dell'organismo umano di trascendere, superare il proprio piano, e si è giunti alla conclusione che sebbene l'organismo possa variare funzionalmente e localmente i significati percettivo-effettuali del proprio mondo, tuttavia non possiede la capacità di modificare arbitrariamente il circuito funzionale stesso. L'unico ambito nel quale è possibile un'alterazione strutturale del piano è quello evolutivo, anche se per quanto riguarda la teoria uexkelliana tale alterazione è forzosamente definibile trascendenza, nella misura in cui anche l'evoluzione stessa è inscritta nei confini epistemologici della conformità a un piano.

Appurato che le dinamiche funzionali dell'ambiente non vengono variate dalla trascendenza, si è stabilito ipoteticamente un parallelismo dove alle diverse variazioni fenomenologiche del mondo dell'Esserci soggiacciono le dinamiche funzionali uniformi del circuito funzionale. Si è infine tentato di interpretare, a titolo esemplificativo, il caso di Suzanne Urban in termini biologici, mostrando quale sia il correlato ciclo-funzionale dei vari mondi in cui si manifesta il terrore. Da quest'ultima analisi è emerso che si potrebbe spiegare biologicamente l'assenza di trascendenza nel malato considerando tale mancanza come l'incapacità psicotale di variare flessibilmente la ricettività funzionale e contestuale di determinati caratteri percettivi. Oltre ai difetti riconducibili alla violazione delle norme di un ipotetico modello che prescriva il regolare decorso biologico-funzionale dell'organismo umano, si è visto come si presentino talvolta violazioni strutturali della

tensione polare tra percezione e azione, proprio come nel caso di Suzanne Urban dove sembrerebbe essere assente la possibilità stessa di agire testimoniando la recisione del polo effettuale stesso. In conclusione, l'attuale analisi esemplificativa è servita non solo per armonizzare biologia teoretica e antropoanalisi, ma anche per armonizzare antropoanalisi e psicopatologia. Attraverso l'analisi del circuito funzionale è possibile sottrarre dal fondamento biologico del riduzionismo clinico-psicopatologico la sua componente oggettivante e sostituirla con la metafisica del circuito funzionale, la quale andrebbe a inscrivere la categorizzazione diagnostica all'interno dell'insieme olistico delle dinamiche funzionali stabilite dal piano di costruzione. Nel caso di Suzanne Urban, per esempio, non ci si limiterebbe a giustapporre a un complesso isolato di sintomi la categoria del delirio persecutorio multiplo, ma si andrebbe a definire il campo di possibilità funzionale della persecuzione analizzando le modalità dell'esercizio normativo del piano.

Ora, poiché lo scopo del presente lavoro è quello di analizzare in termini storico-concettuali la disgiunzione tra filosofia e biologia al fine di costituire una conoscenza completa nella quale possano essere generalmente armonizzate tesi riduzionistiche e anti-riduzionistiche, è doveroso astrarre dal contesto metodologico sia l'unità di vitalismo e meccanicismo sia di progetto di mondo e *Umwelt*. Così come su un piano oggettivante la conoscenza completa del rapporto tra vitalismo e meccanicismo si fonda sulla distinzione dei rispettivi campi di applicazione, relegati rispettivamente alla dimensione teorica e sperimentale, la conoscenza adeguatamente completa su un piano metafisico e condizionale si rivela così essere la conoscenza delle condizioni fenomenologiche per restituire la specificità dell'essere umano e delle condizioni biologiche per restituirne invece la regolarità e l'universalità. Senza un resoconto fenomenologico si giunge a un modello dell'essere umano troppo universalistico e generico, mentre senza un resoconto biologico condizionale la componente eminentemente naturalistica verrebbe relegata all'astrattezza oggettivante della biologia positiva.

Al di là delle rispettive distinzioni dottrinali e metafisiche, le proposte teoriche di Binswanger e von Uexkull costituiscono allo stesso modo due importanti modalità di rapportarsi epistemicamente al mondo contemporaneo. L'affermarsi sempre più inarrestabile della guerra come mezzo di risoluzione di controversie ha notevolmente contribuito allo sviluppo di un atteggiamento scettico nei confronti della legge. L'ormai consuetudinaria se non standardizzata violazione delle norme internazionali ha di fatto mostrato come quelli che apparentemente rappresentavano i vincoli normativi degli equilibri internazionali e così del mondo intero, ovvero la più alta forma di normatività capace di disciplinare rapporti che presuppongono il ricorso di armamenti nucleari e così il destino dell'umanità stessa, sono in realtà semplici formalità dalla consistenza applicativa pressoché nulla. L'odierna olocrazia spacciata per democrazia, inoltre, concede sempre di più la

legittimazione di estremismi che mettono in discussione le istituzioni e i valori democratici stessi, incentivando la possibilità di concedere rappresentanza politica a coloro che negano radicalmente il fondamento metafisico stesso della democrazia. Il progetto di mondo dell'umanità non è dominato dalla forma dell'incertezza e del terrore, ma sembrerebbe essere venuta meno proprio la possibilità stessa di una forma. Il mondo è caduto in balia dell'informe, dell'irrazionale, del dionisiaco e anarchico vuoto di senso. L'illimitata libertà degli stati nel panorama geopolitico e degli individui nel panorama sociale inscenano sul colossale palcoscenico del mondo la condanna a morte dell'ordine. L'emotività, l'impulsività del singolo inizia a prevalere sull'obiettività e l'universalità della norma. Il confronto dialettico viene sostituito dall'agitazione delle piazze, la diplomazia dalla guerra, l'agentività dalla reattività: l'organismo loebiano, guidato come un cieco dal cane guida della reazione è ormai divenuto il modello paradigmatico della natura umana. Un organismo che stimolato da costanti visioni di morte, distruzione e radicalizzazione è ormai costretto a reagire proporzionalmente a tali stimoli sottoponendosi al cieco e capriccioso condizionamento dell'emotività. L'infinita diadica dell'irrazionale prende il posto della finitezza monadica della legge.

Ma è proprio così? Perché abbandonarsi alla resa epistemologica della ragione davanti l'irrazionalità? Perché, come gli psichiatri denunciati da Binswanger che si limitavano a vedere nel malato un semplice difetto fisico, non cerchiamo piuttosto la norma, il senso del mondo nonché dei suoi protagonisti? Perché, invece di limitarci a rispondere all'irrazionale con l'irrazionale, non iniziamo a vedere dietro le follie e le barbarie odierne il circuito funzionale, la forma del progetto di mondo dietro coloro che le attuano? Il fine ultimo della filosofia è quello di ordinare la realtà, impedendo quest'ultima di frammentarsi nell'anarchico divenire fenomenico. Il ricorso alle idee, alla forma a priori, alle condizioni epistemiche della conoscenza risponde all'esigenza di fondare la stocastica eterogeneità del reale sulla vincolante uniformità della norma. La biologia teoretica uexkelliana e l'antropoanalisi, sebbene si prestino ad applicazioni categoricamente differenti, rappresentano allo stesso modo i mezzi epistemologici per comprendere nella sua unità e coerenza il comportamento dell'essere umano. Le azioni abiette, immorali e apparentemente folli alle quali stiamo assistendo sono in realtà perfettamente inscrivibili all'interno di campi di significato nei quali assumono un senso, una logica, o in altre parole: la dipendenza da una norma.

BIBLIOGRAFIA

1. LETTERATURA PRIMARIA

BERGSON, Henri,

- 2012 *Evoluzione creatrice* (1907), trad. it. di Marinella Acerra, Milano, BUR.
- 2016 *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editori, Milano.

BINSWANGER, Ludwig,

- 2007 *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche.* (1970), trad. it. di E. Filippini, a cura di F. Giacanelli, Milano, Feltrinelli.
- 2018 *Daseinsanalyse, psichiatria, psicoterapia*, a cura di A. Molaro, Milano, Raffaello Cortina.
- 1973 *Essere nel mondo*, trad. it di A. Angioni e G. Banti, Roma, Astrolabio-Ubaldini.
- 2003 *Sulla fuga delle idee* (1933), Milano, Einaudi.
- 2001 *Il caso di Ellen West* (1944-45), trad. it. di C. Mainoldi, Milano, SE.
- 1994 *Il caso di Suzanne Urban. Storia di una schizofrenia* (1952), Milano, Marsilio.

DRIESCH, Hans,

- 1914 *The History and Theory of Vitalism* (1914), Londra, Macmillan and co.

HAECKEL, Ernst,

- 1895 *Antropogenia o storia dell'evoluzione umana*, Torino, Unione tipografico-editrice.
- 1900 *I problemi dell'universo*, Torino, Unione tipografico-editrice.
- 2017 *Le meraviglie della vita. Complemento ai Problemi dell'universo*, trad. it. di Daniele Rosa, UTET, Torino, in (a cura di) Alessandro Ottaviani, *Evoluzionismo e creazionismo: il dibattito dopo Darwin*, Roma, Carrocci.

UEXKÜLL, Jakob von,

- 2010 *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in territori sconosciuti e invisibili*, Macerata, Quodlibet.
- 2015 *Biologia teoretica*, a cura e trad. it. di Luca Guidetti, Macerata, Quodlibet.
- 2024 *La teoria del significato*. Milano, Mimesis Edizioni.

2. LETTERATURA SECONDARIA

ARISTOTELE,

- 2001 *L'anima*, Roma-Bari, Laterza.
- 2011 *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza.
- 2011 *Aristotele, Fisica*, Milano, Bompiani.
- AVENARIUS, Richard,
- 2015 *Il concetto umano di Mondo* (1889), Brescia, Morcellina.
- AYER, Alfred J.,
- 2002 *Libertà e necessità* (1972), in Mario De Caro (a cura di), *La logica della libertà*, Roma, Meltemi.
- BASSO, Elisabetta,
- 2013 *Comunicare il soggettivo «nel medium dell'oggettività»: Søren Kierkegaard alla luce della psichiatria esistenziale di Ludwig Binswanger*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 105, No. 3/4, pp. 713-734.
- BERTOCCI, Peter A.,
- 1965 *Existential Phenomenology and Psychoanalysis*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, No. 4, pp. 690-710.
- BLOXHAM, David,
- 2005 *Un genocidio: Lo sterminio degli ebrei*, Roma, Carrocci.
- BORGHINI, Andrea & CASSETTA, Elena,
- 2013 *Filosofia della biologia*, Milano, Carrocci.
- CARNAP, Rudolf,
- 2003 *Semantica, empirismo e ontologia*, in Paolo Casalegno (a cura di), *Filosofia del linguaggio*, Milano, Raffaello Cortina.
- CHALMERS, Alan F.,
- 1979 *Che cos'è questa scienza?*, Milano, Mondadori.
- CHEN, Bohang,
- 2023 *A Historico-logical Re-assessment of Hans Driesch's Vitalism*, in Christopher Donohue, Charles T. Wolfe (a cura di), *Vitalism and Its Legacy in Twentieth Century Life Sciences and Philosophy*, Springer.
- CIMATTI, Felice,
- 2023 *Con Uexküll, oltre Uexküll: per un'ontologia relazionale*, in Vallori Rasini (a cura di), *Jakob von Uexküll. Teoria biologica, soggettività e ambiente*, Torino, Einaudi.
- CRICK, Francis,
- 2017 *Uomini e molecole: è morto il vitalismo?* (1966), Zanichelli, Bologna, in (a cura di), Alessandro Ottaviani, *Evoluzionismo e creazionismo: il dibattito dopo Darwin*, Roma, Carrocci.

- CUSINATO, Guido,
 2018 *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, Milano, FrancoAngeli, pp. 70-77.
- DARWIN, Charles,
 2011 *L'origine delle specie* (1859), Bollati Boringhieri, Milano.
- DAYRAT, Benoît,
 2003 *The Roots of Phylogeny: How Did Haeckel Build His Trees?*, Systematic Biology, Vol. 52, No. 4, pp. 515-527.
- DE PALMA, Armando & PARETI, Germana,
 2022 *Vita. La fisiologia in Germania tra materialismo e vitalismo (1848-1935)*, Pisa, ETS edizioni.
- DOBZHANSKY, Theodosius,
 2017 *Le domande supreme della biologia* (1967), De Donato Bari, in (a cura di), Alessandro Ottaviani, *Evoluzionismo e creazionismo: il dibattito dopo Darwin*, Roma, Carrocci.
- DONCASTER, L.,
 1912 *Vitalism*, Science progress in the Twentieth Century Vol. 6, No. 23, pp. 386-392.
- DORLODOT, H. de,
 2017 *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, (1921), Vromant, Bruxelles-Parigi, in (a cura di), Alessandro Ottaviani, *Evoluzionismo e creazionismo: il dibattito dopo Darwin*, Roma, Carrocci.
- GALIMBERTI, Umberto,
 2017 *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli.
- GEMELLI, Agostino,
 2017 *Introduzione a E. Waisemann, La biologia moderna e la teoria dell'evoluzione* (1906), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, in (a cura di), Alessandro Ottaviani, *Evoluzionismo e creazionismo: il dibattito dopo Darwin*, Roma, Carrocci.
- GENTILI, Andrea,
 2023 *La Umweltlehre tra Uexküll e Husserl*, in Vallori Rasini (a cura di), *Jakob von Uexküll. Teoria biologica, soggettività e ambiente*, Torino, Einaudi.
- GEYMONAT, Ludovico,
 1970 *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Vol. 6: Il Novecento*, Milano, Garzanti.
- GHYSLAIN, Bolduc,
 2023 *On the heuristic value of Hans Driesch's vitalism*, in Christopher Donohue, Charles T. Wolfe (a cura di), *Vitalism and Its Legacy in Twentieth Century Life Sciences and Philosophy*, Springer.

- GORI, Pietro,
 2017 *Darwinismo e fede scientifica. Il monismo di Ernst Haeckel*, *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, Vol. 96, No. 2, pp. 381-388.
- HARRINGTON, Anne,
 2022 *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton University Press.
- HEGEL, Friedrich,
 1923 *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), Unione tipografico-editrice Torinese, Torino.
- HEIDEGGER, Martin,
 2020 *Essere e tempo*, Milano, Longanesi.
- HOBBS, Catherine,
 1996 *Vico, Rhetorical Topics and Historical Thought*, “Historical Reflections / Réflexions Historiques” 22, no. 3, pp. 559–85.
- HOLT, Niles R.,
 1971 *Ernst Haeckel’s Monistic Religion*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 2, pp. 265-280.
- HÖNIGSWALD, Richard,
 2006 *Filosofia e psichiatria. Un’indagine critica* (1929), in (a cura di), Luca Guidetti, *Ludwig Binswanger: esperienza della soggettività e trascendenza dell’altro. I margini di un’esplorazione fenomenologico-psichiatrica*, Macerata, Quodlibet.
- HUSSERL, Edmund,
 2010 *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi.
- HUME, David,
 2011 *Trattato sulla natura umana*, Milano, Bompiani.
- JENNINGS, H.S.,
 1912 *Driesch’s Vitalism and Experimental Indeterminism*, *Science*, Vol. 36, No. 927, pp. 434-435.
 1918 *Mechanism and Vitalism*, *The Philosophical Review*, Vol. 27, No. 6, pp. 577-596.
- KING, Lester S.,
 1964 *Stahl and Hoffmann: A Study in Eighteenth Century Animism*, *Journal of History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 19, No. 2, pp. 118-130.
- LAING, Ronald D.,

- 1974 *L'io diviso, studio di psichiatria esistenziale*, Torino, Einaudi.
- LENOIR, Timothy,
 1980 *Kant, Blumembach and Vital Materialism*, Isis, Vol. 71, No. 1, pp. 77-108.
- LIPMAN, Timothy O.,
 1967 *Vitalism and Reductionism in Liebig's Physiological Thought*, Isis, Vol. 58, No. 2, pp. 167-185.
- LOEB, Jacques,
 1912 *The Mechanistic Conception of Life: Biological Essays*, Chicago, University of Chicago Press.
- LOVEJOY, A. O.,
 1911 *The Import of Vitalism*, Science, Vol. 34, No. 864, pp. 75-80.
 1911 *The Meaning of Vitalism*, Science, New Series, Vol. 33, No. 851, pp. 610-614.
- MACH, Ernst,
 1908 *Analisi delle sensazioni*, Torino, Fratelli Bocca Editori.
- MAGNANI, Lorenzo,
 2009 *Abductive Cognition. The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*, Heidelberg/Berlin, Springer.
- MAHAPATRA, Rupak; DEBNATH, Riddhiman; PAL, Somayajit; PAL, Sujoy,
 2021 *Pollination strategies of Orchidaceae with special reference to India: A review*, Rahara, Kolkata, Ramakrishna Mission Vivekananda Centenary College.
- MAYR, Ernst,
 1981 *Biologia ed evoluzione. Verità, mutamenti e storia del mondo vivente*, Torino, Boringhieri.
- PANCALDI, Giuliano,
 1999 *Charles Darwin: «storia» ed «economia» della natura*, Firenze, La nuova Italia.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni,
 2014 *Discorso sulla dignità umana*, Milano, Bompiani.
- PIKE, F. H.,
 1932 *Vitalism, Mechanism and Organicism*, Science, New Series, Vol. 76, No. 1974, pp. 384-385.
- PLATONE,
 2011 *Teeteto*, Milano, Rizzoli.
- PLOTINO,

- 2000 *Enneadi*, Milano, Bompiani.
- POLIDORI, Fabio,
- 2023 *Il chiarimento dell'enigma: Martin Heidegger e la biologia di Jakob von Uexküll*, in Vallori Rasini (a cura di), *Jakob von Uexküll. Teoria biologica, soggettività e ambiente*, Torino, Einaudi.
- POSTERARO, Tano F.,
- 2023 *Vitalism and the Problem of Individuation: Another Look at Bergson's Élan Vital*, in Christopher Donohue, Charles T. Wolfe (a cura di), *Vitalism and Its Legacy in Twentieth Century Life Sciences and Philosophy*, Springer.
- PRIEST, Graham,
- 2014 *One Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford, Oxford University Press.
- RAMSEY, Frank Plumpton,
- 2017 *Sulla verità*, Milano, Quodlibet.
- RATHER, L.G.,
- 1961 *G.E. Stahl's Psychological Physiology*, Bulletin of History of Medicine vol. 35 no. 1, pp. 37-49.
- RINARD, Ruth G.,
- 1981 *The Problem of the Organic Individual: Ernst Haeckel and the Development of the Biogenetic Law*, Journal of the History of Biology, Vol. 14, No. 2, pp. 249-275.
- RUSSO KRAUSS, Chiara,
- 2020 *Dall'empiriocriticismo al positivismo relativistico. Joseph Petzoldt tra l'eredità di Mach e Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana*, Napoli, Federico II University Press.
- RUTKIEWICZ, Bodhan,
- 1911 *Un filosofo della biologia*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 3, No. 1, pp. 107-115.
- 1917 *Il vitalismo e il problema della realtà*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 9, No. 3, pp. 259-267.
- SALOTTOLO, Delio,
- 2021 *Vitalismo come esigenza: Claude Bernard e l'indecisione epistemologica della tarda Modernità*, Scientia et Fides, pp. 252-268.
- SHELLING, Friedrich,
- 1923 *Esposizione del mio sistema filosofico (1801)*, Laterza, Bari.

- SCHELER, Max,
 2013 *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, Bompiani.
- SIMPSON, George G.,
 2017 *Il significato dell'evoluzione* (1949), Bompiani, Milano, in (a cura di), Alessandro Ottaviani, *Evoluzionismo e creazionismo: il dibattito dopo Darwin*, Roma, Carrocci.
- SPENGLER, Oswald,
 2008 *Il tramonto dell'Occidente* (1918), Milano, Longanesi.
- STIRNER, Max,
 2005 *L'unico e la sua proprietà*. Milano, Bompiani.
- STUFFER, Robert C.,
 1957 *Haeckel, Darwin and Ecology*, *The Quarterly Review of Biology*, Vol. 32, No. 2, pp. 138-144.
- THAGARD, Paul,
 1992 *Conceptual revolutions*, Princeton Univ Pr, Princeton.
- TØNNESEN, Morten,
 2023 *The study of past Umwelten*, in Vallori Rasini (a cura di), *Jakob von Uexküll. Teoria biologica, soggettività e ambiente*, Torino, Einaudi.
- VERRA, Valerio,
 2019 *L'idealismo tedesco*, Brescia-Roma, Orthotes.
- VICO, Giambattista,
 2023 *Principi di Scienza Nuova* (1744), Milano, Mondadori.
- WEISS, Helene,
 1948 *Aristotle's Teleology and Uexküll's Theory of Living Nature*, *The Classical Quarterly* Vol. 42, No. 1/2, pp. 44-58.
- WEIZSÄCKER, Viktor von,
 2010 *La struttura ciclomorfa*, Milano, Edizioni Medusa.
 2011 *Forma e percezione*, Milano, Mimesis edizioni.
- WITTGENSTEIN, Ludwig,
 2011 *Ricerche filosofiche*. Torino, Einaudi.
- WOLFE, Charles T.,
 2011 *From Substantial to Functional Vitalism and Beyond: Animals, Organisms and Attitudes*, *Eidos* Vol. 14, pp. 212.

ZACCHI, Angelo,

2017 *L'uomo Vol.2* (1921), Francesco Ferrari, Roma, in (a cura di), Alessandro Ottaviani, *Evoluzionismo e creazionismo: il dibattito dopo Darwin*, Roma, Carrocci.