

Contributi/11

Logica dell'embrione

Memorie e ritmi tra 'morte dell'uomo' e storicità della natura

Daniele Poccia

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 03/04/2019. Accettato il 11/06/2019.

THE LOGIC OF THE EMBRYO. MEMORY AND RHYTHM BETWEEN THE 'DEATH OF MAN' AND THE HISTORICITY OF NATURE

The article aims to develop a specific view of biological memory as an essential rhythmic phenomenon by renewing Foucault's conception of the death of man, while focusing on the key role that molecular biology plays in framing the human-nature relationship. In particular, the juxtaposition of Raymond Ruyer's and Giorgio Prodi's philosophy of life paves the way for the emergence of a 'logic of the embryo' that takes into account memory beyond its merely repetitive function. However, coherently approaching a 'logic of the embryo' requires one to overcome the limits of a philosophy of nature, and to open up to the sort of 'dual memory' that François Ellenberger (1948) has studied in relation to the dream experience. In this connection, such a perspective should concern the field of scientific knowledge organization itself, as much as the role of philosophy, that becomes inseparable from the ever-changing ontology characterizing scientific progress.

1. Desublimazione bio-logica

Quando l'uomo ha iniziato davvero a morire? Quando la sua fisionomia, tra l'altro per nulla nitida, ha cominciato a cancellarsi irrimediabilmente, e non per metafora, «come sull'orlo del mare un volto di sabbia»¹? La celebre diagnosi foucaultiana circa l'imminente scomparsa dell'uomo (delle scienze umane) è sembrata dapprima, e a ragione, poco più di una battuta o di una trovata 'da filosofi'. Gli anni successivi alla pubblicazione de *Les mots et les choses* (1966) hanno visto in effetti un *exploit* nella produzione scientifica di ambito umanistico, così come una vera e propria esplosione nell'uso di linguaggi e di concettualità che trovano nell'umanità il loro originario orizzonte di senso e il loro riferimento privilegiato. Nonostante l'ubriacatura strutturalista e post-strutturalista, il registro prevalente della riflessione filosofica è stato antropocentrico – basti

¹ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1998 (1966), p. 414. Tutte le traduzioni, là dove non esiste un'edizione italiana, sono di chi scrive.

ricordare, a tale proposito, l'insistenza pressoché universale sulla centralità del linguaggio, nella chiarificazione concettuale come nell'elucidazione delle strutture². L'uomo ce ne ha messo di tempo a morire, insomma, e se lo ha fatto veramente, la sua agonia ha preso anzitutto la forma di un'ipertrofica confabulazione *in articulo mortis*. La vera rivoluzione, per quanto possa sembrare strano, è venuta piuttosto da uno dei tre aspetti che nell'*episteme* moderna apparivano, secondo l'impostazione foucaultiana, inseparabili dalla costituzione al contempo empirica e trascendentale dell'uomo dell'umanesimo, insieme al linguaggio e al lavoro: la vita della biologia. Non sono state la psicoanalisi o l'etnologia strutturalista a sancire questo luttuoso accadimento, ma la scienza degli organismi. Non l'inconscio ma il Dna – insieme all'evoluzionismo – ci ha brutalmente rimesso con i piedi per terra. Il vivente ha sopraffatto l'umano, quando questo credeva e sperava di vedersi concedere ancora, sulle tracce lasciate della propria storia naturale, la condizione, perlomeno, di un *primus inter pares*. Riattivando inconsapevolmente l'invito bergsoniano a tenere inseparate «la teoria della conoscenza e la teoria della vita»³, la biologia moderna ha, secondo una cruciale indicazione di Georges Canguilhem concernente la scoperta della struttura del Dna, mostrato lo statuto *logico* del vivente, riconoscibile ormai in un «*a priori* materiale o oggettivo»: in un «imperativo strutturale»⁴ che fa tutt'uno con le capacità scritturali e raffigurative proprie alla cultura dell'animale umano⁵.

Ludwig Wittgenstein aveva dunque colto nel segno dichiarando che «Il concetto di essere vivente ha la medesima indeterminatezza del concetto di linguaggio»⁶. Come nel caso del linguaggio che esclude in via di principio, per poter funzionare come *un* linguaggio (quale raffigurazione dei fatti del mondo), la costituzione di un meta-linguaggio, anche in questo caso non c'è traccia di un'incomprensibile “meta-vitalità” teorica: la vita si impone come l'anti-oggetto per eccellenza, alla stregua di un elemento nel quale siamo immersi e del quale non possiamo avere mai una veduta davvero frontale. Nelle loro molteplici intersezioni, teoria dell'evoluzione e biologia molecolare definiscono infatti e sempre più un osservatorio immanente *al e sul* reale, aprendo uno spazio in cui la logica del *definiendum* (il vivente), coincide con la logica del *definiens* (l'apparato conoscitivo)⁷. Sottolinea un epistemologo contemporaneo, Paul-Antoine Miquel:

² Pensiamo, naturalmente, ai due contesti rispettivi della filosofia 'analitica' e di quella 'continentale'.

³ H. Bergson, *L'Evoluzione creatrice*, Milano 2002 (1907), p. 4.

⁴ G. Canguilhem, *Le concept et la vie. La nouvelle connaissance de la vie*, in «Revue philosophique de Louvain», n°82, 1966, pp. 357 e 362.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 362.

⁶ L. Wittgenstein, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Torino 2007, 1967, p. 191.

⁷ L'attuale lavoro di uno studioso come Giuseppe Longo, incentrato sul nesso tra fondamenti della matematica e filosofia della biologia, registra in senso generale questa situazione. Cfr. G. Longo, F. Bailly, *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*, Paris 2006.

Il gene è certo un oggetto fisico-chimico, non è un'entità metafisica. Tuttavia, [...] non è possibile ridurre il gene a un'entità fisica. Il gene è un essere di natura logica. Un significato simbolico, nel quadro della biologia molecolare classica. [...] Il gene non può essere semplicemente paragonato alla struttura logica e tecnologica che consente a una macchina di svolgere il suo compito. Il gene non è un orologio. È un pezzo dell'orologio che contiene la descrizione dell'orologio stesso⁸.

Ecco dunque uno spazio in cui l'umano – come scompartimento a se stante della e nella natura, per il quale prende senso la separazione netta e insuperabile tra l'interno e l'esterno, la parte e il tutto, la funzione e la struttura – non c'è mai stato. L'indeterminatezza, derivata dalla reduplicazione immanente con la quale lo strumento di delucidazione si trova a ricoprire simultaneamente due ruoli, di vita *vivente* e di vita *vissuta*, prende allora una forma ubiquitaria. L'*a priori* bio-logico definito dalla «nuova conoscenza della vita»⁹ vale sì, infatti, come *a priori* materiale, che circoscrive lo spazio d'esercizio di un sapere specifico (appunto biologico), ma in quanto delimita e condiziona i concreti *a priori* storici delle più diverse scienze particolari¹⁰, in quanto incarna un *a priori* anzitutto trascendentale e quindi filosofico (genericamente epistemologico). Tutte le scienze, in altre parole, si instaurano innanzitutto quali attività vitali. Se è vero quindi che la biologia molecolare mette la parola fine a ogni immagine vitalista del *bios* (lo ha sottolineato qualche anno fa Henri Atlan¹¹), nella misura in cui rintraccia in un codice il meccanismo matriciale della vita, non per questo instaura una forma, pretesa definitiva, di neo-meccanicismo, fondato sul modello dei calcolatori universali programmabili. Anche il meccanicismo volgare ne è rovinosamente travolto, quale che sia la macchina, più o meno all'ultimo grido, assurta a *tipo* esplicativo dell'organismo. Se in un primo momento l'andazzo è potuto sembrare un altro – quel primo momento in cui il cosiddetto “dogma centrale della biologia”¹² ha avuto la meglio – è pur vero che, come Foucault aveva già osservato in tempi non sospetti, si tratta di un meccanicismo del tutto *sui generis*, in cui ne va di macchine che riproducono anzitutto la loro stessa capacità di (auto)-riproduzione¹³, dando luogo a un vero e proprio «evoluzionismo

⁸ P.-A. Miquel, *Che cos'è la vita?*, L'Aquila 2011 (2007).

⁹ Cfr. G. Canguilhem, «Le concept et la vie», *cit.*

¹⁰ Su questo punto ha portato giustamente l'attenzione Andrea Angelini (in *Filosofia dell'ecologia e politiche della vita. Note su Canguilhem*, in «Dianoia», 23, 2016, p. 464, nota 59), riferendosi alla recensione che Canguilhem ha consacrato a *Les mots et les choses* di Foucault, dal titolo significativo di *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?* (1967).

¹¹ Cfr. H. Atlan, *Complessità, disordine e autocreazione del significato*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano 1998, p. 158.

¹² Secondo il quale il genotipo determinerebbe unilateralmente e incondizionatamente il fenotipo degli organismi. Una critica classica di questo dogma si trova in R. Lewontin, *Gene, organismo e ambiente. I rapporti causa-effetto in biologia*, Roma-Bari 1998. La nostra analisi si limita a queste ricadute speculative del dibattito filosofico-biologico, le cui innumerevoli varianti epistemologiche dobbiamo per forza di cose trascurare.

¹³ «Il batterio: una macchina per riprodurre il suo meccanismo di riproduzione, un materiale ereditario che indefinitamente prolifera per se stesso, una pura ripetizione anteriore alla singolarità dell'individuo. Nel corso dell'evoluzione, il vivente è stato una macchina a raddoppiamento ben prima di essere un organismo individuale», M. Foucault, *Croître et multiplier*

generalizzato»¹⁴. Un meccanicismo che si identifica dunque, senza difficoltà, con un vitalismo altrettanto riformato nel senso di un'estensione metodica della vita alla materia inorganica, oltre l'organismo individuale. È il caso dunque di un rimaneggiamento che travalica l'ambito tematico di una certa scoperta, teorica o sperimentale, così come i modi di una certa presa di posizione concernente i suoi contenuti, perché impone, con conseguenze meta-teoriche generali, la ristrutturazione dell'intero palinsesto che assegna l'analisi condotta su un certo 'pezzo' di Natura a uno specifico campo di ricerca, sia essa biologica o meno. La nascita di una "conoscenza della vita" finalmente scientifica funziona insomma come un principio di riorganizzazione dell'intera enciclopedia dei saperi e induce la ricollocazione cosmologica dell'organismo individuale, oggetto non più unico e unitario della riflessione bio-logica. Vale a dire, quale riforma della logica sistematica (organica) in cui per lo più ha preso forma¹⁵ e si è auto-compresa la pratica filosofica e dunque della stessa vitalità sempre lacunosa e frammentaria di ogni razionalizzazione dell'esistente, inchiodata alla necessità di rinnovarsi in seguito al mutare delle circostanze relative alla sua genesi. Un ambito rende allora particolarmente evidente tale vertiginosa embricazione tra lo statuto della filosofia e la questione concernente la conoscenza della vita – l'ambito embriologico o, come si dice più di recente, della biologia dello sviluppo. Ambito in cui la memoria ha un ruolo di primissimo piano.

2. Onironautica

Non sembra che la memoria possa costituire di per sé un dominio di fenomeni radicalmente separato, e quindi indipendente, da fatti essenzialmente non mnemici. È necessario un fondamento stabile, un suolo inamovibile, altro dalla semplice memoria, affinché il ricordo prenda senso e si stagli differenzialmente sul suo sfondo. Altrimenti, una memoria radicalmente emancipata da ogni alterità configura uno stato di alienazione crescente, in cui l'allucinazione prende piede del tutto su quell'«allucinazione veridica»¹⁶ in cui

(1970), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris 2001, p. 968. Ringrazio Andrea Angelini per avermi segnalato questo testo.

¹⁴ R. Ruyer, *Raymond Ruyer secondo Raymond Ruyer* (1963), in *La superficie assoluta*, L'Aquila 2018, p. 67.

¹⁵ Notoriamente, è Kant a evidenziare il nesso tra forma della totalità organica e forma sistematica dell'organizzazione del sapere: «Sotto il governo della ragione, le nostre conoscenze non possono affatto costituire una rapsodia, ma devo piuttosto costituire un sistema. [...] Per sistema, d'altronde, io intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Questa idea è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto sia l'estensione del molteplice, sia la posizione reciproca delle parti, vengono determinate *a priori* da tale concetto. [...] Il tutto è quindi articolato (*articulatio*), e non ammucciato (*coacervatio*); esso può bensì crescere internamente (*per intussusceptionem*), ma non esternamente (*per appositionem*): esso cioè è come un corpo animale, il cui crescere non aggiunge alcun membro, ma rende più forte e più efficiente per i suoi scopi ogni membro, senza alterare le proporzioni» [KRV 538 20-539 10, I. Kant, *Critica della ragion pura*, Torino 1976 (1781-87), p. 806].

¹⁶ H. Taine, *De l'intelligence*, Hachette, Paris 1892, p. 6. La tesi di una percezione che viene ri-proiettata, come una sorta di allucinazione veridica, sul mondo esterno, ebbe, come è noto,

consiste, per certi versi, la percezione naturale, rendendo evanescente la stessa tonalità mnemica che qualifica un ricordo come tale (e annullando la distinzione tra volontarietà, anche apparente, e involontarietà dello stesso). Accanto alla memoria, insomma, ci vuole, per dirla con Henri Bergson, anche la materia – grado zero di una ‘memoria’ che «ripete il passato senza posa»¹⁷. C’è tuttavia almeno un’eccezione a questa osservazione del resto molto convincente: il caso del sogno. Un episodio onirico si presenta spesso, se non sempre, come se *non* fosse il primo esemplare della propria specie, come se avesse un precedente, altrettanto pregnante e reale nei dettagli del suo successore. Lo ha osservato un onironauta d’eccezione, un geologo costretto alla ricerca psicologica introspettiva dalle condizioni di prigionia in cui si trovava durante la Seconda Guerra Mondiale, François Ellenberger:

Così, il funzionamento dei legami di somiglianza [nell’esperienza onirica] può essere considerato come se si giocasse da un tema espresso a un altro che gli succede in ritardo, o come se passasse attraverso l’intermediazione di temi simili supposti mnemonicamente prossimi, ma, nondimeno, assenti formalmente dalla parte ricordata dei sogni notturni¹⁸.

E proprio perché si auto-presuppone, e include così per costituzione una componente durativa e ripetitiva, il sogno impone, per raccontarlo, il tempo dell’imperfetto. Ogni immagine sognata va in coppia eternamente con il proprio doppiopione, al punto che parlarne equivale a narrare un evento che era già iniziato, da sempre. Il sogno realizza a ogni istante quel «ricordo del presente» che secondo Bergson caratterizza la genesi del ricordo in generale e che nel *déjà-vu* appare, subitaneamente e in maniera anomala, nella coscienza di veglia¹⁹. ‘Imperfetta’ è d’altronde l’azione non *incompleta* – nessuna lo è, in quanto azione – ma *incompiuta* e perciò proseguitabile: vicenda che si può riprendere senza essere alterata dal fatto di farlo, senza che la sua identità numerica di azione cessi di essere distinta dalla sua prosecuzione e dalla sua eventuale iterazione. Che un sogno appaia ‘a se stesso’ – all’io del sognatore – nella forma di un “come se” fosse il prosieguo di una storia già iniziata, quasi fosse la replica di uno stesso spettacolo, non toglie nulla, dunque, alla consistenza onirica di questa auto-anticipazione. Nel sogno, ogni cosa sognata – ivi compreso il “come se” della ripetizione – esiste almeno al pari di tutte le altre. Semmai, alcune esistono di più, come nel caso di certi incubi che rimangono fortemente ‘impressi’, senza che ciò infici il potere di esistere del restante mondo onirico. Il sogno deve poter progredire, per poter continuare a essere sogno. Il sogno non è solamente un processo, è un progresso, nel quale ogni memoria è già da sempre memoria di

una vasta diffusione tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo e fu contestata, in particolare, da Bergson in *Matière et mémoire* (1896).

¹⁷ H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma-Bari 2006 (1896), p. 187.

¹⁸ F. Ellenberger, *Le mystère de la mémoire. L’intemporel psychologique*, Genève 1948, p. 179.

¹⁹ H. Bergson, *Il ricordo del presente e il falso riconoscimento*, in *L’energia spirituale*, Milano 2008 (1919).

un ricordo o ricordo di una memoria preesistente. Se così non fosse, d'altronde, si dovrebbe potersi davvero «vedere 'sognare'»²⁰, circostanza che annichirebbe la realtà stessa del sogno, rendendolo comparabile a quel che sogno non è, con un atto di riduzione della fascinazione impersonale in cui consiste da parte a parte²¹.

Se dunque la memoria non sembra, di primo acchito, poter costituire di per sé un dominio di fatti realmente autonomi – non foss'altro perché la sua possibilità è legata a doppio filo alla (r)esistenza di qualcosa che, in sé, mnemico non è (il presente vissuto), sul quale il ricordo possa appunto stagliarsi come tale –, esistono comunque fenomeni di memoria, come il sogno, che presentano un'interna articolazione *ritmica* in cui la memoria gioca ora il ruolo di presupposto, ora quello di effetto – il ruolo della premessa e della conclusione, allo stesso tempo. Della realtà e di una sua alterazione di qualche genere. Il contenuto onirico, in virtù della sua natura auto-presupponente, illustra esattamente questa situazione²²: «L'espressione secondo la quale i sogni avvengono 'nel' sonno è usata in questo modo: le persone annunciano al risveglio che *hanno avuto* luogo (tempo passato) vari episodi che non hanno avuto luogo. Allora noi diciamo che questi episodi sono stati *sognati* (tempo passato)»²³.

La filosofia, d'altro canto, se ne è accorta molto presto: la memoria, alla stregua della vita biologica, si sottrae per definizione a un'apprensione immediata, a una tematizzazione cognitiva esplicita, non foss'altro perché, nell'atto di diventare l'oggetto di una conoscenza specifica (introspettiva), perde la sua immanente intenzionalità rievocativa e si tramuta, al pari di qualsiasi altro fenomeno esterno, in una presenza *attuale*, in un *dato* costituito, che nulla, o poco, ha davvero a che fare con il dominio dei 'fatti' mnemici.

²⁰ Cfr. F. Ellenberger, *Le mystère de la mémoire*, cit., p. 241.

²¹ Cfr. *ibid.*

²² Non c'è modo migliore, dunque, di esplorare i meccanismi della memoria – psichica, ma non solo – se non muovendo dal terreno contiguo, sebbene distinto, dell'immaginario, e in particolare, di quella specifica forma dell'immaginario in cui consiste la fabulazione cinematografica. Lì il ricordo si presenta nella sua veste più pura, raffinato dal suo compito sussidiario di supporto dell'esperienza esterna (e cioè, pragmatica). Lì il ricordo si interiorizza sin quasi a perdersi in se stesso. Il cinema pratica e ha praticato infatti una forma di inversione del processo, descritto sempre da Bergson, con il quale la memoria integra d'ordinanza la percezione, conferendole volta a volta profondità e coerenza pragmatica (cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit.). Invece di soggettivare l'esperienza tende a renderla impersonale, con un tratto di radicalità maggiore rispetto ad altre forme della narrazione finzionale. Lo ha fatto notare Raymond Ruyer, in un passo scintillante: «La potenza particolare del cinema, della televisione, procede dal loro carattere d'informazione mediante partecipazione piuttosto che mediante osservazione. Lo spettatore non guarda ciò che è mostrato nelle immagini come guarderebbe degli oggetti. Le immagini non sono tanto conosciute quanto, piuttosto, partecipate. Egli si trova per definizione al posto della cinepresa, che imita i movimenti soggettivi d'esplorazione, di ricerca, di sottolineamento, d'attenzione, e che materializza l'«io» del cineasta – il che permette allo spettacolo di possedere gli spettatori alla maniera di un «altro io» mnemico. Questo effetto è accentuato dall'atmosfera analoga al sogno, delle circostanze della proiezione: l'oscurità, la fascinazione dello schermo, la solitudine possibile di ciascuno nella folla o nella famiglia» (R. Ruyer, *Les observables et les participables*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 156, 1966, p. 448).

²³ N. Malcolm, in *Sogno. Un'indagine filosofica*, Milano 2014 (1959), p. 91-92.

Come infatti l'animale dipinto in un quadro è sia un animale sia una figura, e la stessa ed unica cosa è entrambe, tuttavia l'essere non è uguale per entrambe, ed è possibile considerarlo e in quanto animale e in quanto figura, così si deve supporre che l'immagine che è in noi sia qualcosa in sé e per sé ed anche relativo a qualche cosa d'altro. Pertanto, in quanto è in sé e per sé è un oggetto di considerazione o di immaginazione, ma in quanto è relativo a qualche cosa d'altro è come una figura o un oggetto di ricordo. Così anche quando si attiva l'impulso relativo, se l'anima ne ha percezione in quanto qualcosa in sé, esso si presenta evidentemente come un oggetto di pensiero o di immaginazione; ma, se ne ha percezione come relativo a qualche cosa d'altro la considera come una figura in un disegno e, senza aver visto Corsico, come figura di Corsico. (*Mem.*, 450b)²⁴

Rappresentarsi un ricordo in quanto ricordo equivale a dissolverlo come ricordo e un ricordo, allora, non è mai solamente un 'fatto'. Un ricordo si duplica in se stesso e continua a sdoppiarsi finché rimane tale; si fa costantemente ricordo di se stesso come ricordo, sfuggendo alla presa della conoscenza teoretica e resistendo alla dislocazione al di fuori del proprio elemento primitivo: se medesimo. «*Il sogno non ha altra sussistenza oltre la propria intimità; risiede eternamente nella sua durata interna*»²⁵. C'è dunque un solo modo di studiare la memoria – psichica, ma non solo – ed è un modo *indiretto*²⁶. La memoria si coglie traguandandola in quei suoi peculiari prodotti in cui consistono le narrazioni finzionali (e tutte le narrazioni lo sono, in un certo senso): nel resoconto 'mitico' e nel gesto 'magico' che ne realizza di nuovo la portata. La memoria si lascia intravedere attraverso il suo rilancio formativo, nel seno di una rappresentazione che non ha (più) soltanto una funzione di *ri-attualizzazione*, ma mira almeno a una vera e propria operazione costruttiva e, quindi, innovativa. Solo una memoria alla seconda potenza permette l'accesso al dominio dei fatti mnemici – ma una memoria *attualmente* reduplicata non è più, per ciò stesso, un fatto puramente e solamente mnemico: assume per ciò stesso la natura di un processo istitutivo, di una posizione di (nuova) realtà – dato che in quest'ottica ogni realtà autentica è nuova. In una parola, acquisisce una natura *creativa*. E questo poiché, come scriveva Eraclito, «all'anima compete un *logos* che accresce se stesso» (22 B 115 DK)²⁷, poiché lo psichismo ha una natura originariamente incrementale. La creatività, allora, illumina la memoria almeno quanto la memoria rende sensibile il fenomeno creativo, mediante lo scarto che ne misura l'emergenza rispetto al già noto. Si potrebbe dire anche: non c'è memoria (ripetizione) che non presupponga un ritmo (alterazione) e un ritmo che non faccia affidamento su una qualche memoria. La memoria è l'arte maiuetica della creazione, sebbene

²⁴ Aristotele, *La memoria e il richiamo della memoria*, in *id.* (a cura di D. Lanza e M. Vegetti), *Opere biologiche*, Torino 1971, P. 1127.

²⁵ F. Ellenberger, *Le mystère de la mémoire*, *cit.*, p. 263.

²⁶ In merito alle modalità indirette di indagine sullo psichismo, si veda il classico di C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in U. Eco, T. A. Sebeok (a cura di), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milano 2000 e R. Ronchi, *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, Milano 2001.

²⁷ Cit. in P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Torino 2016, p. 83.

la creazione sia ancor di più la maiuetica di ogni memoria. Da questo punto di vista, la conoscenza indiretta della memoria fa tutt'uno dunque con lo statuto in se stesso duplice della coscienza mnemica: ne fornisce, questa volta sì, una rappresentazione adeguata, proprio in quanto lo altera in senso incrementale. Donde la centralità dell'esperienza onirica e del suo carattere progressivo.

Ora, tale situazione è lungi dal rappresentare un caso isolato o un dettaglio circoscritto della vita psichica. Al contrario, è possibile enunciare, sul suo fondamento, una conclusione ontologica generale – o generale nella misura in cui l'ontologia del vivente si candida, sempre più, a diventare il paradigma di un'ontologia generale, nella misura in cui la biologia ci mostra come il punto in cui «la filosofia e la scienza devono incontrarsi, dove la filosofia deve innestarsi sulla scienza [...] è il problema della *memoria*», poiché «dal momento in cui ci sono delle strutture, è necessario rivedere completamente la nostra teoria della memoria»²⁸. L'auto-presupposizione della memoria fa tutt'uno, insomma, con l'auto-presupposizione della vita come realtà strutturale e non solo diveniente (o diveniente perché strutturale e viceversa). Come realtà incentrata su una qualche forma di codificazione. È vero, quindi, che *omne vivum e vivo*, secondo un vecchio adagio, ma anche, o forse proprio perché, innanzitutto, *omne memoria ex memoria*.

3. Logiche dell'embrione

È nel cuore di tale intreccio che vorremmo collocare la nostra breve inchiesta sul pensiero embrio-logico di due filosofi della biologia dello scorso secolo, Raymond Ruyer (1902-1987) e Giorgio Prodi (1928-1987), entrambi interessati a una messa a tema decisiva del tratto ricorsivo che caratterizza le morfogenesi vitali, siano esse poi circoscritte all'aspetto individuale (ontogenesi) o a quello popolazionale (filogenesi). La ricorsività appena evocata è dunque il tratto definitorio di quanto proponiamo di definire nei termini di una vera e propria “logica dell'embrione” – razionalità intrinseca a un processo la cui strutturazione non è distinguibile dalla propria esecuzione e in cui il programma fa tutt'uno con la sua (parziale) rivedibilità e revisione in atto, secondo un modello processuale che lascia spazio all'improvvisazione di forme inedite²⁹. Si tratterà, nelle pagine che seguono, di provare a dare consistenza al nesso paradossale in cui la crescita logica del concetto si coniuga con quella biologica delle forme viventi. Esiste un legame, tutto da esplorare, tra le modalità della genesi delle forme biologiche e quelle dell'evoluzione spirituale, soprattutto quando quest'ultima prende le forme specifiche del progresso dei saperi scientifici. La progressività non lineare ora della filogenesi, ora dell'ontogenesi (ma esiste un'ulteriore

²⁸ G. Canguilhem, *Du concept scientifique à la réflexion scientifique* (1967), in *id.*, *Œuvres Complètes. Tome V: Histoire des sciences, épistémologie, commémorations 1966-1995*, Paris 2018, p. 121.

²⁹ Così lo caratterizza, in primo luogo, Ruyer. Cfr., tra l'altro, R. Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, Paris 1946 e *id.*, *La genesi delle forme viventi*, Milano 1966 (1958).

corrispondenza tra i due momenti, indagata dalla cosiddetta *EvoDevo Theory*), rispecchia la progressività del concetto, quando quest'ultimo si predispone alla propria autocritica e alla propria incessante revisione problematica, come accade appunto nel lavor(i)o dello scienziato. C'è insomma un isomorfismo non accidentale tra i processi della scienza e quelli della vita. Ancora di più: l'isomorfismo si situa tra la tendenza al proprio continuo sorpasso della prassi discorsiva scientifica e l'impulso al rinnovamento che caratterizza, pressoché sempre, le forme organiche. Ed è da qui che muovono tanto Ruyer che Prodi, riconoscendo l'ubiquità del fatto mnemico – quale chiave di volta della storicità di entrambi i progressi, vitale e scientifico.

Ci volevano dunque due *outsider* della filosofia – due filosofi scienziati o due scienziati filosofi, per raccogliere i frutti di questa situazione di ibridismo e di sconfinamento epistemologico fondamentale. La vicenda intellettuale di cui di cui Ruyer e Prodi sono stati testimoni attenti e innovatori³⁰, sia pure secondo uno scarto temporale significativo e secondo modalità di rielaborazione sensibilmente differenti, ha in effetti, alla lettera, dell'incredibile. La loro funzione principale è stata di registrarne l'accaduto, tratteggiando così la linea di fuga che dall'interno della filosofia conduce verso il suo fuori – verso il fuori del pre, del non o del post-filosofico. D'altronde, non poteva che trattarsi di una mera registrazione, di una presa d'atto congiunta. Le filosofie ruyariana e prodiana rappresentano una messa in forma filosofica e più precisamente ontologica dell'impatto anti-filosofico della scienza del Novecento, nella misura in cui essa introduce e sancisce, nel sapere, la separazione definitiva del *desideratum* da ciò che invece si limita a essere affermato nel sapere. La nascita di una biologia – come accade alla convergenza dell'evoluzionismo e della biochimica, nella biologia molecolare – in grado progressivamente di autonomizzare la conoscenza *della* vita (genitivo oggettivo e soggettivo) dal suo portatore, e farne così il punto d'innesto per una ricollocazione delle stesse procedure della scienza nel cuore delle dinamiche materiali della vita, inaugura infatti una nuova stagione del pensiero, grazie al quale *ci* riconosciamo quali prodotti delle *nostre* operazioni, persino in ciò che è sempre sembrato del tutto ingovernabile, del tutto eterogeneo alla nostra condizione terrena: *la nostra stessa destinazione razionale*. È la fine della «tendenziosità» filosofica, se è vero, come ha sostenuto Étienne Souriau, che «le risposte dei filosofi sono tendenziose. Nel mentre che affermano, essi desiderano»³¹. Il *desideratum* – *il vero* – non è più a questo punto che un effetto, concreto ma imprevedibile, dell'attività desiderante, e quindi vitale, del discorso filosofico. L'affermazione si subordina a una dinamica valoriale, sebbene eminentemente a-soggettiva: bio-logica. Un volere e un desiderare, sì, ma delle cose stesse, nelle cose stesse e non di un qualche soggetto disincarnato.

³⁰ Senza, per quel che ne sappiamo, essersi conosciuti tra di loro. Ruyer era filosofo, di formazione, mentre Prodi era medico e quindi cancerologo. Cfr. F. Cimatti, *A Biosemiotic Ontology: The Philosophy of Giorgio Prodi*, Basilea 2018.

³¹ É. Souriau, *Les différents modes d'existence*, Paris 2009 (1943), p. 79.

Non siamo affatto disposti per natura al vero, in altre parole. Il vero non ci appartiene come una rivelazione ardua ma in fondo inevitabile – nemmeno nella forma della consapevolezza tragica e tardiva del nostro essere estromessi dalla sua prodigialità, una volta presunta indiscutibile³². Il vero è il sottoinsieme (non il solo) di un reale che non ha nella conoscenza alcun privilegio, se non quello che concerne la propria, contingente eppure straordinaria, auto-rivelazione concreta e la propria progressiva manifestazione nell'operatività effettiva della conoscenza umana. Non c'è enfasi o insistenza metaforica, dunque, nel parlare di incredulità: la scoperta di un radicamento oggettivo del concetto *nel* reale – di un «isomorfismo», avrebbe detto appunto Ruyer, tra i procedimenti della cognizione e quelli della vita, o di una «connaturazione», come la chiamava invece Prodi, tra la struttura conoscitiva e l'orizzonte *materiale* del suo esercizio – inaugura una soglia oltre la quale la *credenza* diventa letteralmente un'impossibilità nativa. «Definire la vita come il senso significa obbligare a un lavoro di scoperta. Qui l'invenzione sperimentale non consiste nella ricerca della chiave; ma la chiave, una volta trovata, il senso stesso è trovato e non costruito»³³. Non si tratta insomma di dare o meno il proprio assenso a questo nuovo assetto di sapere. È esso a imporsi, senza alternative. Non c'è più spazio alcuno per elucubrazioni e mitopoiesi in merito alla nostra origine: siamo figli delle stelle, sì, ma nello stesso identico modo in cui lo sono le pietre, le piante, gli animali e quant'altro si presenta di non-umano nel nostro mondo-ambiente. Il sentimento prevalente è di *inserzione*, inclusione e radicamento fondamentale nel contesto naturale. «Non c'è alcun lettore che possa uscire dal suo intorno, vedendolo da una piattaforma privilegiata, come facendone una fotografia»³⁴. Nulla autorizza più la pretesa di occupare un'effettiva posizione di sorvolo o anche soltanto di messa a distanza definitiva del «Grande Oggetto»³⁵ della Natura. Le ferite narcisistiche subite dall'uomo moderno si riducono così subitaneamente a una soltanto: non siamo fatti della stessa stoffa dei nostri sogni, ma dei nostri umori. Siamo il frutto del gioco casuale di alcune grosse molecole nella zuppa prebiotica primordiale. Persino la nostra scienza – orgoglio liminale di una specie che si riconosce davvero ormai esclusivamente in questa drastica filiazione desublimatoria – ne è solamente un risultato: *uno tra i tanti*. La «volontà del vero» che informa la progressività del discorso scientifico si sutura ormai integralmente alla forza d'imposizione epistemica del discorso anonimo in cui il vero si organizza – tutt'uno, a sua volta, con il nostro volere tutto ciò che con il vero non ha più, necessariamente, alcun rapporto costitutivo: «se rivediamo il concetto di storia, e lo estendiamo alla

³² Che la prodigialità del vero siano uno dei presupposti (quello fondamentale) della pratica filosofica, intesa classicamente quale «scienza della verità», è la tesi di Rocco Ronchi, in *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e teogonia*, Milano 2012. Gilles Deleuze ha invece insistito, nel solco nietzschiano, sul carattere tutt'altro che scontato della nostra «buona volontà» per il vero: cfr. G. Deleuze, *Prefazione all'edizione americana di Differenza e ripetizione* (1986), in *id.*, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Torino 2010 (2003), p. 250.

³³ G. Canguilhem, «Le concept et la vie», *cit.*, p. 221.

³⁴ G. Prodi, *Gli artifici della ragione*, Milano 1987, p. 143.

³⁵ R. Chambon, *Le monde comme perception et réalité*, Paris 1974, p. 19.

sua vera unità di misura (la storia naturale) vediamo che l'uomo ha conoscenza delle cose naturali e fa ricerca scientifica perché esplora la sua storia, esplorando la natura. Esplora la sua area genetica»³⁶. La prassi umana è teorica, allora, non tanto perché la teoria ne dirige le movenze, ma perché ogni prassi evolve, alla maniera della generalizzazione seguita dalla concettualità scientifica, ampliando i propri presupposti, secondo il modello di un'induzione spiraliforme in cui il *novum* retroagisce su e reduplica le basi da cui pure scaturisce. Se la biologia molecolare rappresenta un terremoto epistemologico di tale portata è perché la forma stessa della ricerca scientifica balugina dal fondo della nostra provenienza naturale, come il nodo in cui l'occhio dell'osservatore vede non più solamente il proprio guardare ma anche, infine, il proprio stesso guardarsi. La storia naturale della nostra conoscenza è quindi una storicità allargata – una sorta, per dir così, di *spread histori-city*³⁷ (dove c'è la *city*, la pubblicità della conoscenza scientifica). Qualcosa come, per riprendere un'idea di Bernard Stiegler, un'epi-filo-genesi³⁸, fusione costitutiva della memoria individuale (epigenetica), conservata dal sistema nervoso, e memoria di specie (filogenetica) – sintesi di memoria privata e memoria pubblica, l'una innestata sull'altra. O anche, secondo un concetto ruyeriano, «embriogenesi continuata»³⁹: la memoria artificiale – la memoria tecno-logica – è la memoria fondamentale, in questa prospettiva. Che il modello evocato da Prodi sia il modello della lettura, situazione naturale ma anche centro effettivo della riflessione filosofica sulla conoscenza – ambito 'sperimentale' del filosofare, se si tiene conto del ruolo della tecnologia alfabetica nella sua costituzione⁴⁰ – significa in fondo una sola cosa: che la memoria è memoria di altre memorie; è strumento, organo e oggetto, a un tempo, della rimemorazione⁴¹. Il reale precede dunque il codice, come afferma Prodi⁴², ma perché il codice sorge direttamente dal e nel reale: la categorialità dei nostri saperi, dai più elementari ai più complessi, è un prodotto sperimentale, che funziona però per noi come modo di conoscenza di tipo deduttivo.

³⁶ G. Prodi, *Gli artifici della ragione*, cit., p. 144.

³⁷ Parafrasiamo liberamente il nome che Riccardo Manzotti propone per la sua teoria dell'identità mente-mondo. Cfr. R. Manzotti, *The Spread Mind. Why consciousness and World are one and the same*, New York 2017.

³⁸ B. Stiegler, *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris 1994, pp. 150-1 e 184-5.

³⁹ R. Ruyer, *L'embryogenèse du monde et le Dieux silencieux*, Paris 2013 [1983], pp. 34-6, dove si legge: «Il linguaggio non è la sola – né la prima – manifestazione di un'embriogenesi continuata all'esterno dell'organismo e divenuta a metà cosciente. Ogni tecnica artigianale che verte sulla fabbricazione e l'utilizzo di utensili è un'embriogenesi continuata. La tecnica perfeziona anche, ma con una sorta di emancipazione 'razionale' che complica la situazione – e pure la semplifica – e fa delle macchine una sorta di regno sur-biologico, spesso anti-biologico e anti-umano» (p. 34).

⁴⁰ Cfr. R. Ronchi, *La scrittura della verità. Per una genealogia della verità*, Milano 1996.

⁴¹ Asserisce Prodi, in *Le basi materiali della significazione*, Milano 1977, p. 87: «Dalla piatta pagina su cui sono collocate le parole non possiamo trarre regole ma solo miti; non possiamo individuare nulla se non sul filo della storia, uscendo dalla pagina che leggiamo. Il valore contestuale, che è tutt'uno col significato, è prodotto da un percorso di esperienza, che fa solidale l'interprete con i suoi antecedenti e con il mondo».

⁴² Ivi, p. 84.

La realtà della biologia ci propone uno stato di fatto [...] radicale. [...] Sono le cose che si fanno conoscere perché hanno costruito le categorie di interpretazione. La mente umana è la forma categoriale più sofisticata [...] le categorie sono [però] prodotti per così dire sperimentali e *a posteriori* della natura, anche se nel *singolo* organismo funzionano come modi di conoscenza *a priori*⁴³.

Si produce dunque una sorta di discrasia congenita tra *a priori* e *a posteriori*, discrasia in cui consiste il reale rivisto alla luce della biologia. Il reale è, qui, un fenomeno asincrono o strutturalmente anacronistico rispetto a se stesso – in coalescenza con la propria immagine e anzi con il proprio ricordo.

Ruyer e Prodi rappresentano perciò due risposte esemplari a questa condizione, anche per divergenza di registro e per il segno opposto – sostanzialmente restaurativo, il primo, decisamente simpatetico, il secondo – con cui ricevono la buona novella circa la nostra provenienza *bio-logica*: conoscitiva e vitale, al contempo. Filosofo scienziato, Ruyer risponde ritrovando l'unico grande filone che ai suoi occhi ha incarnato la migliore tradizione del pensiero umano – la costruzione di una cornice speculativa che sappia riunire in una sintesi unitaria le *dissecta membra* del sapere positivo. Scienza e filosofia non possono esimersi dall'incontrarsi: il filosofo non è un solitario studioso che partorisce concetti «prendendosi la testa tra le mani»⁴⁴, come vuole il consueto quadretto romantico. La filosofia deve imparare dalle memorie specialistiche degli scienziati, farsi competente della ricerca più all'avanguardia, ma per poter poi insegnare a sua volta ai primi dove continuare a cercare. Il filosofo si fa così, in un certo senso, maestro del proprio maestro: diviene filosofo-scienziato. Scienziato-filosofo, Prodi accoglie invece con quieto e laico entusiasmo la secca disillusione che la scienza moderna impone ai suoi operatori. Operatori siamo, infatti, in uno scenario in cui il mondo si conosce attraverso di noi almeno quanto noi lo conosciamo conducendo le nostre incursioni nel «buio», come lo definisce caratteristicamente Prodi, che pure ci circonda insistentemente, proseguendo il cammino in direzione di una verità che si produce al limite della nostra esigenza primordiale di trasformare il circostante, l'«intorno» volta a volta particolare che incontriamo nelle nostre operazioni. La scienza non ha nulla da insegnare (né tantomeno ce l'ha filosofia): è solo un metodo, che fa tutt'uno col processo di costituzione del reale: con la sua embriogenesi e la sua creatività immanente. La filosofia incarna dunque la forma più generale di «riscontro conoscitivo»⁴⁵, pratica che accomuna il comportamento organico di un'ameba a quello di Einstein nel corso, altrettanto vivo e vitale, delle sue ricerche. Fare scienza è vivere, immancabilmente. Persino la filosofia, se è, è atto bio-logico, la cui natura è tutta da precisare, perché sostanzialmente imprecisa, sempre troppo tesa a produrre visioni unitarie e cioè *ipso facto* ideologiche. La strada da percorrere è allora un'altra. La via filosofica regia è fornita dall'indagine sulla

⁴³ Ivi, p. 87.

⁴⁴ R. Ruyer, *Reponsé à la note de M. J.-Claude Piguet*, in «Dialectica», 14, 1960, p. 36.

⁴⁵ Cfr. G. Prodi, *La scienza, il potere e la critica*, Bologna 1974.

conoscenza, unica struttura (perché di una struttura si tratta), in cui l'uomo si incontra non quale eccezione, ma come prodotto di una genesi che lo supera da tutti i lati e di cui partecipa sin nelle proprie più alte prerogative.

Esiste – scrive Prodi – qualche concreto dato utile alla filosofia? La risposta è positiva, se si delimita il campo ai rapporti tra un definito capitolo della scienza e un definito capitolo della filosofia: precisamente la biologia da una parte e la filosofia della conoscenza dall'altra. Ciò è possibile solo oggi, per i progressi fatti nella biologia, e in particolare nella biologia molecolare. Se così è, la filosofia si configura davvero come una “meta-scienza” con un carattere specifico. Diventa filosofia della conoscenza in senso concreto. Può darsi che questo rimanga l'unico capitolo legittimo della filosofia, ma esso è in sé anche ontologia, e in un certo senso metafisica⁴⁶.

Quale metafisica? Una metafisica del concetto, naturalmente. Una metafisica della naturalità della mente – del concetto come risultato di processi naturali dai quali non si distingue più per natura, ma solo per grado – o comunque, rispetto ai quali la differenza di grado è tale da funzionare (sempre e per forza) come differenza di natura, se il modello metodologico a cui la conoscenza fa riferimento è anche il tipo generale dell'esistente. «Si cercava un modello che fosse anche una situazione naturale, e nello stesso tempo potesse essere al centro della riflessione filosofica in relazione al problema del significato. Il modello c'è, è reale, e coincide (radicalmente e integralmente) con la condizione biologica»⁴⁷. La filosofia scientifica di Ruyer diventa perciò scienza filosofica, almeno quanto accade l'inverso con Prodi. Ruyer è dunque sì portato, dappprincipio, a espungere fuori seno dal mondo ogni barlume di mito e di magia – là dove mito e magia sono rispettivamente le due *sole* forme di spiegazione escogitate dall'umanità: «spiegazione per preesistenza» e «spiegazione per emergenza»⁴⁸, rispettivamente. Ma si ritrova, a conti fatti, a giocare con la dialettica macchina e organismo che attraversa come un pendolo la sua traiettoria intellettuale, incentrata su un passaggio a limite in cui tutto è riconducibile, in un primo momento, alla struttura fisico-geometrica (spazio-temporale: così nel suo esordio filosofico⁴⁹) e in cui poi, invece, la struttura stessa decade, nella fase matura del suo pensiero, dal suo rango ontologico, sino a diventare proiezione fantasmatica, risultato di un'«illusione di incarnazione reciproca»⁵⁰ che funziona a ogni livello del reale. Donde la necessità di rendere conto, infine, delle morfogenesi naturali attraverso il ricorso a temi e potenziali che, collocati fuori dal tempo e dallo spazio, dirigono le formazioni, secondo il tipo (chimico, organico o psichico) opportuno. Né la magia né il mito sono infatti vere spiegazioni:

La magia è una tecnica di potenza. Il mito, come precedente sacro, non è tanto una spiegazione quanto la drammatizzazione di un carattere espressivo colto nelle

⁴⁶ Id., *Gli artifici della ragione*, cit., p. 121.

⁴⁷ Ivi, p. 134.

⁴⁸ R. Ruyer, *L'animal, l'homme et la fonction symbolique*, Paris 1964, p. 7.

⁴⁹ Cfr. Id., *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris 1930.

⁵⁰ Cfr. Id., *Néo-finalisme*, Paris 2012 (1952), p. 91 e ss.

cose, rappresentato in una storia sacra o messo in scena in un rito. [...] È proprio in quanto utilizzati secondariamente come spiegazione che mito e magia non sono che pseudo-spiegazioni. Il mito primitivo, lungi dall'essere antropomorfo, esprime il completamente altro. Ma diviene antropomorfo quando è utilizzato per la speculazione⁵¹.

Ma allora – Ruyer non ha difficoltà ad ammetterlo – non rimane che scendere a patti con la mitologia, rifiutando la magia. Bisogna accogliere, nel dispiegamento peraltro razionale della discorsività scientifico-filosofico una componente fabulatoria, la potenza di una metaforica *più che razionale* – surrazionale, in fondo isomorfa al procedimento proprio della scienza, secondo la fondamentale indicazione di Gaston Bachelard (che Ruyer è pronto a raccogliere). «L'idea di un universo-testo ha qualcosa di mitico. Ma fuori di questo mito-minimo è la conoscenza in generale, e non soltanto la conoscenza scientifica, diventa inconcepibile»⁵². La Natura è un testo, la cui leggibilità non può essere revocata in questione. Anzi, l'intelligibilità scientifica della natura stessa suppone che si riconosca anticipatamente, come una sorta di *a priori* preriflessivo all'opera nella costruzione di ogni conoscenza, l'intelligibilità stessa della natura. Il Kant della *Critica della facoltà del giudizio* è qui convocato in contumacia. La filosofia critica è anzitutto una rivoluzione modale, che concerne il “come” della conoscenza. Ma il “come”, nell'ambito della ‘conoscenza della conoscenza’ in cui essa consiste, è per ciò stesso anche il “che cosa”. Nell'ambito della Terza critica, luogo di delucidazione delle condizioni di possibilità della stessa filosofia trascendentale in quanto analisi dell'esperienza in generale⁵³, esperienza effettiva ed esperienza in generale finiscono per coincidere, in un perfetto circolo tra *definiens* e *definiendum*. Il giudizio riflettente, perché non determinante di nessuna oggettualità, in cui la «conformità a scopi della natura»⁵⁴ si esprime, è l'unità senza indistinzione del concetto e dell'oggetto a cui esso si applica. Non c'è dunque nulla di anomalo o di incomprensibile nell'intelligibilità del mondo naturale, al contrario di quanto credeva Einstein⁵⁵: la presupposizione

⁵¹ *Id.*, *L'animal, l'homme et la fonction symbolique*, p. 8.

⁵² *Id.*, *La science et la philosophie considérées comme de traductions*, in *Les études philosophiques*, n°1, janvier-mars 1963, p. 20.

⁵³ Cfr. E. Garroni, *Estetica: uno sguardo-attraverso*, Milano 1992.

⁵⁴ I. Kant, *Critica della facoltà del giudizio*, Torino 1999, § 4, p. 16 e ss.

⁵⁵ Scriveva il grande scienziato tedesco, in una lettera all'amico *bohémien* di gioventù Maurice Solovine: «Lei trova strano che io consideri la comprensibilità della natura (per quanto siamo autorizzati a parlare di comprensibilità), come un miracolo (*Wunder*) o un eterno mistero (*ewiges Geheimnis*). Ebbene, ciò che ci dovremmo aspettare, *a priori*, è proprio un mondo caotico del tutto inaccessibile al pensiero. Ci si potrebbe (di più, ci si *dovrebbe*) aspettare che il mondo sia governato da leggi soltanto nella misura in cui interveniamo con la nostra intelligenza ordinatrice: sarebbe un ordine simile a quello alfabetico, del dizionario, laddove il tipo d'ordine creato ad esempio dalla teoria della gravitazione di Newton ha tutt'altro carattere. Anche se gli assiomi della teoria sono imposti dall'uomo, il successo di una tale costruzione presuppone un alto grado d'ordine del mondo oggettivo, e cioè un qualcosa che, *a priori*, non si è per nulla autorizzati ad attendersi. È questo il “miracolo” che vieppiù si rafforza con lo sviluppo delle nostre conoscenze», in A. Einstein, *Opere scelte*, Torino 1988, pp. 740-1.

anticipatoria della sua comprensibilità, in cui consiste la finalità presuntiva della natura, spalanca la stessa possibilità di accedere a *un* mondo, a qualcosa di non intimamente e irriducibilmente rapsodico. Scrive Ruyer

È poco verosimile che la natura cieca abbia edificato senza coscienza una coscienza in grado di dominarla. È poco verosimile che gli utensili organici di cui l'uomo si serve coscientemente siano stati edificati al di fuori di ogni coscienza. È poco verosimile che il sistema nervoso, strumento di auto-direzione dell'evoluzione, sia anzitutto il prodotto di migliaia di mutazioni per errore meccanico di copiatura o per bombardamento di raggi cosmici⁵⁶.

Prodi si colloca invece con decisione dal lato del 'magico' insorgere della novità nel mondo delle relazioni naturali. La sua strategia esplicativa è compiutamente emergentista o, se si vuole, emergenziale. Lo stato d'eccezione è la norma, nel mondo artificiale della ragione prodiana. Tutto emerge perché emergere è il *factum* minimo che qualifica l'esser tale del «reticolo materiale»⁵⁷ in cui si siamo allocati come pedine su una scacchiera che, senza averci previsto, ci legittima comunque in tutte le nostre caratteristiche. «Nessuno può dire che la Norma sia una, ché anzi sono numerosissime, ma una è la condizione di essercene comunque, non dandosi né conoscenza, né vita attraverso casualità e aleatorietà, cioè assenza di norma»⁵⁸. Si badi, infatti, il puro fatto formale dell'esistenza di norme determinate, intrinseche al reale, esclude l'identificazione di una norma originaria che sovra-determini tutte le altre, consegnando l'esistenza di ogni singola norma all'eccezione di un prodotto che travalica ogni volta l'insieme necessario dei suoi precedenti. Il reale se e quando è, è auto-propulsivo.

Ogni livello si organizza in equivalenze, cioè in situazioni di corrispondenza, che sono significative per il sistema di interpretazione superiore [...] Ciò deve esistere un sistema in cui, a qualsiasi grado di complessità, questa si organizza facendo passare la denotazione a connotazione, istituendo quest'ultima a denotazione per un sistema successivo⁵⁹.

Che il "come" (la connotazione) sia indiscernibile dal "che cosa" (dalla denotazione) – che il modello specifici insomma sia l'ontologia che la conoscenza e le condizioni di possibilità della conoscenza (la filosofia) – vuol dire esattamente ciò: la memoria del vero si raccoglie tutta nella sua articolazione ritmica. Il reale è un *pre-testo* per le stesse operazioni in cui consiste da parte a parte, anche quando procede alla propria auto-lettura, indiscernibile dal momento della sua auto-scrittura.

Ruyer e Prodi si incontrano di nuovo, là dove l'intersezione a monte delle loro traiettorie, nel riconoscimento della non-eccezionalità umana, ritaglia a valle

⁵⁶ R. Ruyer, *Les postulat du sélectionnisme*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 146, 1956, p. 352.

⁵⁷ Cfr. G. Prodi, *La storia naturale della logica*, Milano 1982, p. 23 e ss.

⁵⁸ Id., *Gli artifici della ragione*, cit., p. 156.

⁵⁹ Id., *Le basi materiali della significazione*, cit., p. 88.

un'inedita zona in cui la parola incontra la materia e la materia si fa parola: in cui il concetto, linguisticamente articolato, si riversa nell'oggetto che pure rende intelligibile, e viceversa. In cui il ritmo si fa memoria, almeno quanto la memoria diviene ritmo e il mito – il rito – si fa magia, quanto la magia – il ritmo – si fa mito. Per Ruyer, la conoscenza è un modo di essere della coscienza, l'emergenza delle strutture si staglia su un fondo di esperienza soggettiva ma anonima, su un dominio in cui la conoscenza coincide con ciò di cui è tale: il sorvolo assoluto degli esseri organici. Per Prodi, è l'opposto: «la coscienza è *un modo di essere della conoscenza*»⁶⁰, lo sguardo del soggetto conoscente è sempre prospettico, laterale, incoativo e bisognoso, dunque, di ampliamenti, rettificazioni e revisioni. Pensare allora, fino in fondo, una logica dell'embrione significa dismettere tanto la pretesa di una separazione tra mnemico e non-mnemico, tra potenziale e attuale, quanto quella tra verità ed errore, ipotetico e categorico. Pensare uno spazio in cui la logica del concetto e quella dell'oggetto, il ritmo e il ritmato, si ritrovano nel processo mediante il quale l'uno si incrementa e si prosegue attraverso l'altro, *embrio-logicamente*. La categorialità bio-logica può essere compresa perciò quale invenzione propria di una Natura che non cessa di reinventarsi *toto caelo* attraverso le sue permutazioni – il codice ne è solo un altro nome, di cui la scrittura alfabetica, grazie alla quale la filosofia si fa possibile, è una delle molte figure: capacità di trasformazione e di interpretazione che si mantiene costante nel tempo.

4. Il ritmo della memoria

Siamo dunque davvero fatti della stessa stoffa dei nostri sogni, ma poiché lo sono anche i nostri umori, i componenti elementari della vita – risultato di un processo che dipende circolarmente dalla loro costruzione, senza supporto altro dal proprio procedere. Sintetizza Stanisław Lem, lo scrittore polacco di fantascienza, in una novella pionieristica:

Come messaggio, il codice è una lettera scritta da nessuno e indirizzata a nessuno; solo ora, avendo scoperto l'informatica, cominciate a comprendere che una cosa come lettere dotate di senso, che nessuno ha scritto consapevolmente, in ogni caso possono sorgere ed esistere, così come un'ordinata ricezione del contenuto di quelle lettere è possibile anche in assenza di qualsiasi Essere o Ragione.

La memoria non ha lo statuto allora di un fenomeno temporale, ma anzitutto di uno ritmico-spaziale. Il pregio della prospettiva di Prodi è di introdurre una prospettiva del tutto gradualista, finalizzata ad autorizzare una comprensione ritmica della stessa memoria. La logica materiale (inorganica) si rivela in grado di generare la logica categoriale (biologica in senso stretto) e dunque quella proposizionale (umano-conoscitiva), se è vero, come sostiene il filosofo italiano, che il vantaggio di lettura da cui dipende il passaggio dalla

⁶⁰ Id., *Gli artifici della ragione*, cit., p. 154.

identità di segno e referente, tipica delle strutture pre-umane, alla relazione segnica propriamente detta, per cui qualcosa sta per qualcos'altro (essendo la logica proposizionale umana nient'altro che il vivere questa relazione come 'naturale' e irriflessa), è un fatto di mera complicazione, il risultato di un processo addizionale che non deriva da cambiamenti in sé qualitativi. La stessa indagine filosofica elaborata da Prodi partecipa all'oceano di ipotesi che costituisce l'esperienza umana (e non solo umana), guadagnando la forza epistemica per giustificare la spiegazione generale che pure propone soltanto grazie alla sua natura ipotetica, ricongiunta infine al carattere costruttivo dello stesso reale indagato. Il limite di Ruyer consiste nel supporre l'esistenza di una memoria separata – in una sorta di platonismo riformato in senso dinamico – che, come un *pool* di idee non attuali, agisce sovra-determinando i processi naturali di formazione. Ma lo stesso lessico mobilitato è rivelativo dell'aporia che tale posizione include: trans-spaziale e trans-temporale rimangono entrambi riferimenti rigorosamente spaziali ("trans", ovvero *oltre* lo spazio, *nello* spazio). La memoria che domina la natura è sopraffatta dai ritmi che essa contiene e produce, i quali finiscono per trascinare anche la propria (mitica) unità nel gorgo di ciò che da essa dovrebbe solamente dipendere: il principio ultimo della natura è un dio silenzioso e impartecipabile.

Anche il sapere scientifico è perciò il risultato di una espansione cognitiva che ha poco, o nulla, dell'esperienza sensibile (realista e individualizzata), in quanto suppone un progetto veritativo da eseguire, sia pure opaco. Secondo l'esempio di Ruyer e Prodi, la scienza-filosofia procede per gradi successivi di allontanamento dal reale immediato – in questo solidale al carattere autoreferenziale ma asincrono della memoria così come è esemplificata, nel suo meccanismo di base, dall'esperienza onirica. L'unico reale non mnemico possibile deve coincidere dunque con quello relativo a un realismo della ricerca, ovvero, alla disposizione a lasciarsi attraversare da una verità che resta *attualmente inattuale* – come lo schema che informa una ritmica qualsivoglia, senza esaurirsi mai in una raffigurazione posta al di là della sua concreta esecuzione (senza smettere di diventare a sua volta parte del ritmo, accrescendolo). Ellenberger, in *Le mystère de la mémoire. L'intemporel psychologique* (1948)⁶¹ dichiara apertamente l'insufficienza delle conclusioni psicoanalitiche, soprattutto nella loro volontà di agganciare il dinamismo onirico e i fenomeni laterali della coscienza a un codice di significati prestabiliti e riconoscibili. D'altronde, anche l'idea di una precessione del significante sul significato, alla base della psicoanalisi di Jacques Lacan, è ancora e soltanto *un* significato tra gli altri. Un oggetto teorico come qualsiasi altro ma incisivo, suo malgrado, proprio in funzione di questa sua natura di 'ideato'. Il paradosso (apparente) implicato dall'inchiesta di

⁶¹ Ellenberger e Ruyer, che spinse il primo a compiere le ricerche confluite in questo libro, trascorsero insieme 5 anni, dal 1940 al 1945, nel campo di prigionia Oflag XVII A, in Austria. Ruyer ha dedicato diversi scritti al lavoro del suo compagno di sventure, di cui aveva grande stima, tra cui la recensione: *Le mystère de la mémoire d'après F. Ellenberger*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 139, 1949.

Ellenberger risiede infatti nel riscontro ripetuto dell'illusione di intenzione che governa gran parte delle funzioni psichiche implicate nelle più svariate esperienze mnemiche. Il soggetto si svela sì là dove non è più padrone in casa propria, ma non perché ci sia alle sue spalle un altro occulto padrone, a sua volta *soggettivo*: l'inconscio, ma in quanto la coscienza funziona come l'istanziamento di un pensiero strutturalmente non-individuale, in qualche modo pubblico⁶². È vero, in altre parole, che la nostra vita accade abbondantemente all'insegna di una condizione che differisce non poco da quella dell'essere razionale sempre in presa diretta sui contenuti della sua durata vissuta. Siamo spesso morti viventi, in balia di un flusso di vivissime impressioni che, se non sono proprietà dell'«io di un altro», si lasciano facilmente ricondurre sotto l'etichetta di una partecipazione, quantomeno, ad «altri-io» virtuali. La pratica della «riduzione retrospettiva» potrà farci guadagnare bene la consapevolezza che comunque lì, nel mezzo dell'estraniamento in una dimensione che è facile leggere come sovraindividuale, per non dire «intemporale», c'eravamo comunque noi. Se non venisse quel «dopo», saremmo tutto fuorché noi stessi in quel frangente, catturati come siamo da queste apparizioni, installate nel posto occupato una volta dall'«io ideomotore». Anche in riferimento ai fenomeni mnemici involontari si nota come la non-intenzionalità della loro modalità di manifestazione si metta in due posti – all'origine dell'iniziativa dell'io, che comunque non può mai rendere ragione fino all'ultimo del suo determinarsi per questo o per quel contenuto, così come dell'irrompere dei vari eventi di spossessamento che più o meno frequentemente patisce⁶³. L'intemporale psicologico che si fa presente nell'esperienza mnemica impersonale apre così all'intemporale filosofico, nella misura in cui entrambi derealizzano l'esperienza sensibile, in gradi sempre maggiori. L'analisi razionale implicata nella conoscenza non è dunque mai terminabile, in grado di dare luogo a un quadro ontologico definitivo. Ma non perché sia effettivamente interminabile: lo è, finita, solo quando finisce in quanto analisi personale e inizia la ricerca collettiva e condivisa che dalla psicologia conduce alla scienza e quindi alla filosofia. L'analisi come autocritica trans-individuale permanente è, in tal senso, l'unica forma *reale* del sapere: della ricerca stessa.

Indiretto per definizione, il fenomeno onirico congiunge in un unico alveo psicologia, filosofia e ricerca scientifica. La distinzione tra *bios* e non-*bios*, proprio perché incentrata sul primato dell'organismo individuale, perde così parte della sua coerenza, senza cancellarsi del tutto e si fa strada, correlativamente, l'esigenza di riconsiderare la funzione filosofica al fine di emanciparla da ogni genere di assegnazione ontologica fissista. Non ci sono più filosofie speciali, ma un'unica meditazione filosofica che, problematizzando la propria stessa costituzione bio-logica (organica), investe volta a volta oggetti differenti. La filosofia, più che «scienza speciale delle generalità», si configura quale riflessione orientata

⁶² Che l'esperienza onirica sia da ricondurre completamente alla possibilità di essere raccontata, e dunque da dissolvere come esperienza privata nella dimensione esterna e virtualmente sempre pubblica del suo gioco linguistico, è la tesi, wittgensteiniana, di N. Malcolm, in *Sogno. cit.*

⁶³ Cfr., per tutti questi passaggi, F. Ellenberger, *Le mystère de la mémoire, cit.*

a sventare il rischio della specializzazione, che si specializza incessantemente nella virtù paradossale di una crescente non specializzazione. Qui, si potrebbe dire, sta il suo tratto (a)disciplinare singolare – la sua marca di pratica extra-enciclopedica, perché impegnata alla ristrutturazione continua dell'enciclopedia dei saperi. Il suo statuto 'ultra-trascendentale', inseparabile dalla definizione dell'ambito di validità delle sue stesse operazioni, a loro volta indirizzate alla definizione particolareggiata delle possibilità conoscitive positive, va concepito come costantemente sottoposto a revisione. All'irruzione di quanto si può definire l'inconscio materiale (scritturale) dell'umanità e della Natura, il codice, nella misura in cui certifica la nostra piena congenericità al mondo non-umano, bisogna aggiungere allora una nuova coscienza, altrettanto materiale, non tanto della nostra finitudine, ma dell'*infinità* della Natura, con o senza di noi. *La Natura continua e cresce* e la logica dell'embrione, in questo senso, sarebbe davvero la 'tomba' dell'umano, il segno, persino e nel migliore dei casi, della sua sopravvivenza a se stesso.

Daniele Poccia, Università del Salento e Università degli Studi dell'Aquila ✉ danielepoccia@gmail.com