

**Iolanda Poma**

*Il vincolo simbolico tra uomo e natura\**

ABSTRACT: *Beginning from the consideration of the ecological and environmental emergency, this article examines the dynamics of man's relationship with nature. The sense of their interdependence is irreducible to simple human survival and natural self-preservation: human freedom recognizes in natural necessity a model able to limit human congenital defect that is arbitrariness; and, illuminated by freedom, nature reveals a face of its necessity, which is able to get in dialogue with freedom. Their mutual connection is therefore reformulated in terms of symbolic link. It is possible to find examples of symbolic bond in Jean-Jacques Rousseau's relationship with nature, in its various forms, and with interesting links to contemporary philosophy. The path finally opens up to a reflection on the role of the body, as a turning point between nature and culture.*

KEYWORDS: *symbolic bond, nature and culture, necessity and freedom, body.*

*O destino, perché ci concedesti  
la gioia di guardarci in cuor l'un l'altro  
e scoprire, oltre i primi rari fili  
che ci intricano, il nostro vero vincolo?*

Goethe

## **1. La storia di un rapporto**

Il problema posto dalla minaccia ecologica si presenta come lo scenario perfetto per ambientare una storia nella quale – a partire da un passato antico, ancora attuale – l'essere umano giunge a riconoscere il ruolo da lui finora ricoperto nel mondo naturale, predisponendosi a una sempre maggiore consapevolezza. Ma non si sa se gli esseri umani abbiano maturato questa volontà di sapere, perché certamente andrebbero incontro a una conoscenza anche dolorosa: si tratterebbe infatti, anzi-

\* Questa ricerca ha ricevuto il sostegno dell'Università del Piemonte Orientale e si configura come un prodotto originale / This research is original and has a financial support of the Università del Piemonte Orientale.

tutto, di ammettere che il soggetto che dovrebbe far fronte alla crisi non è altro dal soggetto che ha posto le condizioni perché si determinasse la crisi. Da qui l'inevitabile inefficacia e impotenza delle soluzioni proposte. Se il copione resta lo stesso non si possono immaginare finali tanto diversi e finora la storia ha visto un essere umano impegnato in un inesausto movimento espansionistico, per un immancabile ritorno a un sé sempre più forte, che ha esaltato la propria differenza dalla natura in termini di superiorità.

La storia può sperare di continuare nel suo racconto solo rimettendo in discussione il protagonismo narcisista di una consunta trama antropocentrica, a cui appartiene la postura padronale nei confronti della natura: non per sostituirvi nuovi padroni in gerarchie rovesciate, ma per incaricarsi della più impegnativa comprensione di un rapporto tra coprotagonisti, di per sé più difficile e impegnativo da affrontare, in quanto reale. Reale a un punto tale che diventa arduo, se non impossibile, enunciare un 'in sé' di ogni singolo attore in scena: può esistere l'uno senza l'altro? Se invece – continuando nella metafora – l'uomo pretende di elevarsi a regista della storia, disconoscendo la sua essenziale co-implicazione, allora ogni discorso diventa possibile (un rischio permanente per chi pratica la filosofia). Ora, una riflessione che voglia affrontare questo tema deve partire sempre dalla realtà, e nella realtà noi troviamo *e* l'uomo *e* la natura, in dinamica interazione tra loro. A partire da ciò che *c'è* si tratta quindi di capire *cosa succeda tra* i termini in relazione. Il tema del rapporto uomo-natura respinge gli approcci di un pensiero che intenda parlare *dell'*essere umano *e della* natura, con riflessioni *sulla* loro relazione, perché questa loro correlazione è semmai l'esperienza *da cui* partire.

## 2. Schemi di rapporto

Sciolto da un'immediata appartenenza naturale, l'uomo intreccia la propria esistenza con la natura, in un rapporto che, nella sua forma ideale, *per rispettare la realtà* dovrebbe essere tale da escludere i due estremi, che sono quelli o della fusione fra i termini (monismo) o della loro separazione (dualismo), fallimentarmente tentati nel corso della storia. La forma del loro legame prevede che, perché ci sia vincolo, i termini coinvolti siano distinti (contro la fusione), ma non separati radicalmente (contro il dualismo).

Di fatto, lo spazio innaturale in cui viviamo si è costituito all'insegna della separazione: nel corso della nostra storia, abbiamo creato artificialmente un mondo che insiste sulla negazione o appropriazione/addomesticamento del naturale. Di contro, il sogno di un'immediata appartenenza alla natura – legato (come causa o effetto) a quella separazione – mostra la sua impraticabilità oltre che un'intrinseca pericolosità: quando nella storia si è dato un ritorno, questo ha sempre rivestito i caratteri di un arretramento e di una regressione.

Separazione e fusione restano peraltro possibili declinazioni del loro rapporto, sempre pericolosamente presenti, perché (apparentemente) di più facile gestione. Sebbene di segno opposto, il distanziamento dalla natura per la sua oggettivazione (separazione) o la totalizzazione naturale (fusione) si presentano

entrambi come processi a libro paga di un inesausto sforzo riduzionistico che tradisce uno stesso bisogno (tipicamente umano) di dominio riconosciuto: il potere (esercitato, ma anche quello passivamente subito) è uno strumento eccezionale di semplificazione del reale. Il rapporto unilaterale, gestito con atteggiamento assistenzialistico da parte dell'uomo nei confronti della natura, tradisce una logica di dominio, opposta ma speculare rispetto alle movenze di un soggetto predatore. Ugualmente di parte è la posizione che assolutizzi l'indiscussa positività di una natura primigenia, in cui l'uomo possa trovarsi passivamente immerso. In questi schemi di rapporto, attività e passività sono radicalmente separati e alternativamente assolutizzati.

La natura è il termine escluso dal processo storico dell'umanità: elemento posto fuori e per questo sempre fuori-posto all'interno dell'ordine stabilito. Il carattere irreversibile dell'uscita dell'uomo dalla natura fa di questa lo sfondo originariamente perduto, l'immemorabile provenienza che, sottraendosi alla presenza, ha però anche in sé di che sabotare sia l'idea di una sua passiva subordinazione all'oggettivazione dell'uomo, sia la possibilità di tornare a essere tutt'uno con l'umano. Su questo orizzonte d'invincibile penombra si muovono le figure non coincidenti dell'essere umano e del vivente non-umano, che si rimandano inevitabilmente per un incontro possibile; incontro in cui ogni figura riconosca in sé una parte dell'altra e ritrovi nell'altra una parte di sé, nella loro forma migliore e irriducibile<sup>1</sup>. È questo rilancio reciproco a rendere fecondo e creativo un continuo scambio di ruoli.

L'incontro non produce una perfetta coincidenza e una totale reciprocità tra chi si incontra, ma questo non ha il significato di un deficit: sembrerebbe che proprio l'imperfetta coincidenza e la parziale reciprocità riescano a far respirare il legame, permettendo lo sviluppo di quegli anticorpi necessari a neutralizzare contatti di superficie e visioni di sorvolo. La parziale reciprocità esclude unilaterali rapporti di potere, che si prospettano anche nelle forme premurose di un certo ecologismo, o in quelle estreme di una resa incondizionata dell'uomo al potere di una natura, che diventa così immediatamente ipernaturale (e perciò snaturata).

Resta una non-reciprocità a tenere aperto il sistema, nell'esperienza di un rapporto che contiene ciò che ne impedisce la chiusura, come di un'estraneità mai riconducibile completamente a sé. Insieme alla relazione di vicinanza e di familiarità che si profila, emerge anche un'insopprimibile alterità reciproca; è un'esperienza *perturbante*, nel senso che vi attribuisce Freud: "il perturbante è quella sorta di spa-

1 Qualcosa che risponde al riduzionismo che i filosofi praticano rispetto agli esseri degli altri ordini naturali, come sottolinea Gustav Theodor Fechner parlando della questione dell'anima delle piante. Egli osserva che spesso i filosofi non hanno problema ad accordare l'anima anche al mondo vegetale, avendola però privata di tutto ciò che la rende tale: una sorta di anima latente, inferiore rispetto a quella umana, che resta l'unico punto di riferimento. A ciò egli oppone che "un'anima è per me non soltanto l'immagine riflessa che altri esseri ne ricevono, ma deve avere in sé pienezza e ricchezza di sensazioni e impulsi vitali. Non già la rende anima ciò che io dell'anima della pianta ho in me, ma precisamente ciò che di essa in me non ho" (G. Th. Fechner, *Nanna o L'anima delle piante* (1848), a cura di G. Moretti, tr. it. di G. Rensi, Milano, Adelphi, 2008, p. 21).

ventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare”<sup>2</sup>. Inquietante estraneità o, ancora meglio, “inquietante familiarità”<sup>3</sup>, dal momento che specifica un’esperienza che facciamo nel cuore del nostro domicilio, il cui effetto alterante vanifica ogni tentativo d’identificazione<sup>4</sup>, affine allo sforzo con cui l’essere umano resiste all’assimilazione indistinta nel naturale. Essere umano e natura sono simili nella loro dissomiglianza, e dissimili nella loro somiglianza: pur differenti, essi condividono molti tratti della loro struttura costitutiva; pur simili, entrambi risultano reciprocamente indisponibili a un possesso assoluto da parte dell’altro, nei termini di una pianificazione concettuale o di un naturalismo radicale.

All’obiezione possibile che questa sia una lettura già antropocentrica, perché la natura può benissimo starsene tranquilla senza la presenza umana di cui non avverte alcun bisogno, è bene rispondere con un richiamo di cautela: si faccia attenzione a non introdurre già da subito astratti elementi oppositivi, in una sorta di dissociazione artificiosa, di manicheismo irrealista, prontamente disinnescata dalla considerazione (solo apparentemente ingenua) che l’uomo è anch’esso naturale, essere vivente come gli altri esseri viventi non-umani.

In questo senso, risulta banale contrapporre l’uomo alla natura come la libertà alla necessità: nella realtà del loro intreccio si dà piuttosto l’esperienza in cui l’uomo riconosce in sé un’essenziale parte naturale, e nella figura di necessità che questa rappresenta un modello che ispira il suo cammino di libertà. La natura ha potuto subire esclusioni, violazioni che l’hanno sfigurata e deturpata, ma essa continua a possedere una sua persistenza e inviolabilità, che sono l’immagine simbolica della sua inestirpabile libertà, contro l’innaturale sottomissione a regole arbitrarie. Con il suo regolarsi necessario, che ha in sé il suo principio, la natura resiste al suo assoggettamento e denuncia in pari tempo l’innaturalità dell’assoggettamento dell’uomo all’uomo<sup>5</sup>. Per questo essa rappresenta quella risorsa in grado di scardinare un potere umano la cui storicità lo vede conseguente a una certa definizione dell’uomo, che non è stata la prima e non sarà l’ultima. Inoltre, dalla natura sembra potersi ricavare un’accezione della libertà alternativa a quella (umana) che si trova appiattita sulla dimensione puramente attiva della decisione e delle scelte volontaristiche del soggetto, come suggerisce Hans Jonas parlando di un movimento di libertà presente già a partire dal processo vitale del metabolismo<sup>6</sup>. In tutti questi suoi aspetti, la natura orienta lo sviluppo virtuoso della nostra

2 S. Freud, *Il perturbante* (1919), tr. it. di S. Daniele, in Idem, *Opere*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 81-118 (la citazione è a p. 82).

3 Così nella traduzione proposta da M. de Certeau, in *La scrittura della storia* (1975), tr. it. di A. Jeronimidis, Milano, Jaca Book, 2006, p. 352.

4 Inevitabile rimando all’intera opera di B. Waldenfels, in particolare: *Fenomenologia dell’estraneità*, a cura di G. Baptist, Napoli, Vivarium, 2002; Idem, *Fenomenologia dell’estraneo* (2006), tr. it. di F.G. Menga, Milano, Raffaello Cortina, 2008; Idem, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2011.

5 Il quadro di riferimento del discorso si trova nelle opere di Montesquieu, di Rousseau e di Kant, che condividono la contestazione del libero arbitrio.

6 Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1994), a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1999.

libertà, perché impartisce la dura lezione del limite e insegna l'intangibile alterità, sua e di noi stessi. Quindi, se è pur vero che la nostra libertà ci affranca dal condizionamento sensibile, è altrettanto vero che è la costituzione sensibile-naturale dell'esistenza, proprio nel suo aspetto più antiliberalista, a garantirci dalla soggezione all'arbitrio altrui.

Questa storia complessa e articolata è ciò che incontriamo nella realtà, e il nostro sforzo è nel saperla vedere e descrivere, alla maniera fenomenologica. Il processo d'interscambio tra uomo e natura esclude semplificazioni in cui si annida la pigritia della mente. Il pensiero può pensare tutto ciò che vuole e raffigurarsi uno stato naturale senza presenza umana, ma consapevole dell'irrealtà di una simile condizione, di per sé astratta e fittizia, tanto quanto l'ipotesi di un'umanità completamente artificiale.

### 3. Dall'interdipendenza al vincolo

La descrizione virtuosa del legame dell'uomo alla natura è da pensare come quell'immagine di perfezione in grado di emendare e orientare l'imperfetto, ossia l'inaggirabile situazione di una loro mancata armonia: sperimentiamo quel rapporto, forse sempre più, nella sua drammaticità, perché, se è vero che la nostra esistenza dipende sempre più dalla natura, anche questa si trova a dipendere dall'uomo e dalle sue scelte. Quindi è intuitivamente chiaro in cosa consista, in negativo, il loro rapporto d'interdipendenza. Se però vogliamo pensarlo in positivo, la parola 'interdipendenza' è una parola ancora povera, perché rimanda ai livelli minimi della sopravvivenza umana e dell'autoconservazione naturale all'interno di una subordinazione legata alla carenza. Tant'è che anche il suo contrario, la totale indipendenza o autonomia di un termine dall'altro, ne riflette (in maniera rovesciata) gli stessi limiti, come si può intuire pensando agli estremi di un artificiale bastante a se stesso, da una parte, e dell'esaltazione vitalistica o della riduzione biologistica, dall'altra. Bisognerebbe, allora, pensare piuttosto a un rapporto fra le realtà dell'umano e del naturale che ecceda sia la dipendenza (tossica) sia l'*auto*-determinazione e che assuma i tratti di un'esperienza d'incontro, in cui si lasci spazio per un senso in grado di tornare sulle singole realtà, trasfigurandone il significato.

Un termine come quello di 'vincolo simbolico' sembra in grado di rinominare meglio quella convivenza: la cifra simbolica rimanda a un'interruzione intercorsa, ma anche al necessario relazionarsi delle parti soggette a quella frattura. Il vincolo è simbolico perché non si offre come sintesi, in quanto non proviene né realizza una totalità compiuta; la relazione porta i segni dell'interruzione di cui mantiene incancellabile la linea di frattura. Il significato relazionale è contenuto nell'etimologia della parola simbolo: *symbolon* deriva da *sybállō* ("metto assieme") e si riferisce alla pratica con cui nell'antica Grecia, per suggellare un accordo o un patto, veniva spezzato un oggetto, come una tessera di terracotta, in due parti distribuite fra i contraenti. Significativamente l'accordo viene celebrato con un gesto di rottura, di cui il patto promette il ricongiungimento: il simbolo mette assieme

ciò che è spezzato. In questo senso, ciò che spezza un ordine senza possibilità di relazionarne le parti è dia-bolico (*dia-bállō*).

Un'eco di questo significato del simbolo rimbomba nel brano di *Genesi* 15,5-12, dove il Signore stabilisce un patto con Abramo, sancito dal sacrificio di animali che questi deve dividere in due ed entro cui passa il braciere fumante e la fiaccola ardente del Signore, a sancire la promessa e a santificare il dono di un'infinita discendenza<sup>7</sup>. Ponendo al centro la discendenza promessa, il gesto di Abramo implica, come dice Levinas, "che l'agente rinunci a essere contemporaneo al proprio fine"<sup>8</sup>, per un tempo in cui egli non sarà, prospettando un rapporto in cui l'agire del soggetto non è più quello di chi si pone come unico fine, diretto fruitore, l'avente diritto. Questo ci collega direttamente al pensiero della responsabilità per le generazioni future, a cui il rapporto che stiamo giocando con la natura-terra ha diretto riferimento. E su questo il messaggio contenuto nella *Lettera ai Filippesi* – "la nostra cittadinanza è nei cieli"<sup>9</sup> – è un richiamo potente a ritenerci tutti stranieri e ospiti, e perciò ospitali, sensibili a declinare il nostro rapporto con la terra non nei termini del possesso e della proprietà.

#### 4. Esempi di vincolo simbolico. Jean-Jacques e Thérèse (cultura e natura)

Sebbene Rousseau si presenti come il filosofo della natura contro la sofisticazione artificiale di una società culturalmente deteriorata, è bene precisare che egli incarna una condizione ormai irreversibilmente culturale, a partire dalla quale egli guarda alla sua provenienza naturale. È questo rapporto di riferimento, se non più di appartenenza, a permettergli una forma di resistenza, che si può chiamare *naturale*, alla cultura prevalente<sup>10</sup>.

La sua relazione con la natura emerge con sconcertante chiarezza nel legame con la compagna Thérèse Le Vasseur, di cui Rousseau scrive nelle sue *Confessioni*<sup>11</sup>. In scena va il rapporto tra la Cultura (Rousseau) e la Natura (Thérèse), e natura riottosa a farsi ricondurre entro l'alveo della cultura che Rousseau rappresenta: "all'inizio volli coltivare la sua mente. Fatica sprecata. La sua intelligenza è quale

7 Che a essere divisi siano animali sacrificali può disturbare l'attuale sensibilità. Non è possibile approfondire qui questo aspetto, trovo però significativo che in questo caso sia l'animale il *symbolon* dell'unione dell'uomo a Dio: simbolo incarnato, così come nel Nuovo Testamento lo stesso Dio, nella persona del Figlio (Dio incarnato), si presenta come agnello pasquale, in una sorta di sostituzione assoluta.

8 E. Levinas, *La traccia dell'altro* (1963), in Idem, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Milano, R. Cortina, 1998, p. 220.

9 *Lettera di Paolo ai Filippesi* 3,20.

10 Per un approfondimento dell'argomento, con riferimento ai suoi scritti autobiografici, si veda I. Poma, *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau*, Milano-Udine, Mimesis, 2013. Sulla concezione rousseauiana della natura, si veda *Rousseau between Nature and Culture. Philosophy, Literature and Politics*, a cura di A. Deneys-Tunney e Y.Ch. Zarka, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016.

11 Cfr. J. Derrida, "... *Ce dangereux supplément...*", in Idem, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, pp. 203-234.

la natura l'ha prodotta; cultura e principi non vi attecchiscono"<sup>12</sup>. Nonostante tutti i tentativi per insegnarle, Thérèse non sa leggere, non ricorda l'ordine dei dodici mesi dell'anno, non conosce i numeri, non sa parlare e usa in modo inappropriato le parole. La testimonianza di questo legame che Rousseau affida alle sue pagine autobiografiche sembra mettere in difficoltà le sue tesi filosofiche sullo stato di natura. Egli infatti non fa nulla per sfumare il disprezzo per l'ottusità inscalfibile di lei, sorda alle sollecitazioni del suo sapere. Nonostante tutti gli sforzi di educarla, la natura persiste, non si fa inglobare, coltivare, riqualificare. Thérèse rappresenta una natura che non ne vuole (di) sapere.

Dopo venticinque anni di convivenza, Jean-Jacques sposa Thérèse, ma non per amore, quell'amore che resta nell'intimo di Rousseau come un vuoto che ha tutti i caratteri classici del desiderio come mancanza<sup>13</sup>. Jean-Jacques e Thérèse continuano a "esser due. Ecco come, in un affetto sincero e reciproco, in cui avevo riposto tutta la tenerezza del mio cuore, il vuoto di questo cuore non fu tuttavia colmato pienamente"<sup>14</sup>. Nelle parole del suo desiderio, Rousseau aspira all'unione (impossibile) con una natura che, nella sua assenza, gli si dà come un vuoto, una privazione, una mancanza. A differenza della *natura* di lei, rozza e vicina a una sorta di animalità, il desiderio di Rousseau ha i connotati nobili dell'interiorità e dell'autenticità: una *natura* filosofica. Ma resta una naturalità che manca allo spazio della sua identità, rendendolo incompleto, limitandolo con la sua assenza.

Lui, che impartisce generosamente e inutilmente la cultura alla *selvaggia*, non ha, rispetto a lei, il vantaggio d'identificarsi con la natura. E Rousseau arriva a riconoscere che il 'di più' che la cultura rappresenta rispetto allo stato naturale è abitato da un mutismo e da una cecità, da un 'di meno' rispetto a quello: la sua cultura non gli consente di nominare il desiderio e neanche gli permette di vedere ciò che lei *naturalmente* vede. Non stupisce quindi leggere, in questo confronto tra due incomparabili, il riconoscimento da parte di Rousseau di un qualcosa 'di più' che Thérèse rappresenta. Persona limitata, al limite della stupidità, Thérèse si è sempre rivelata per lui come indispensabile consigliera: "spesso, in Svizzera, in Inghilterra, in Francia, nelle catastrofi in cui venni a trovarmi, lei vide cose che io stesso non vedevo; mi diede i consigli migliori sul da farsi; mi trasse da pericoli verso i quali precipitavo ciecamente [...]. I suoi sentimenti, il suo buon senso, le sue risposte e la sua condotta le valsero la stima universale"<sup>15</sup>.

Nonostante tutti i tentativi di addomesticamento, la natura continua a possedere una sua persistenza. Anzi, essendo una provenienza da cui si è irrimediabilmente separati, la natura sembra manifestarsi proprio nella *reazione* di resistenza alla cultura, e solo a partire dall'*azione* della cultura che tenta di (ri)farla propria: il suo è un essere *per attrito*, non ha un altrove tutto suo. Essa è l'altro della cultura,

12 J.-J. Rousseau, *Le confessioni* (1782), tr. it. di G. Cesarano, Milano, Garzanti, 2009, p. 342.

13 Cfr. *ivi*, pp. 430-431.

14 *Ivi*, p. 432.

15 *Ivi*, pp. 342-343.

così come la cultura è l'altro della natura, ma non come due che si completano, ma come quell'estraneo nel proprio di cui parla Bernhard Waldenfels. Questo frammento sul rapporto di Rousseau con Thérèse sembra negare che la cultura possa riappropriarsi della natura. Lei resta ottusa, priva di cultura; lui resta vuoto, assetato della scintilla interiore. *L'incompletezza è la legge di questo testo.*

Rousseau rivendica, anche contro le proprie aspirazioni di unità, l'estraneità della naturalità che Thérèse rappresenta, contro una prospettiva teleologica che, nel processo vivente, individua diversi stadi di per sé incompleti, di cui l'uomo adulto e razionale rappresenterebbe il compimento. Già il Rousseau pedagogo difende l'estraneità del bambino rispetto all'adulto: il bambino non è un non-ancora-adulto, in quanto vive un'esperienza irriducibile a quella adulta. La natura è più della cultura, e per altro verso la cultura è più della natura. Come si è detto, non si tratta di stabilire primati, valendo semmai il vincolo tra diverse specificità. Ma è comprensibile che, rispetto al dominio incontrastato della cultura, anche nella contemporaneità si sia cercato di offrire una prospettiva completamente destabilizzante rispetto a gerarchie imposte, per una nuova comprensione del loro rapporto.

È in questo senso che leggo il contributo di Jacques Derrida sulla questione dell'animalità, per lo più ignorata dalla filosofia<sup>16</sup>. Derrida mette in discussione il limite entro cui l'uomo si è costituito, a esclusione degli altri viventi. La sua presunta superiorità consisterebbe nel *logos*, ovvero nel linguaggio che parla dell'animale (termine che esprime di per sé un atto di violenza, in quanto accomuna sotto un nome al singolare tutto ciò che *non-è-umano*), come dell'essere che non ha parole per rispondere e, non essendo perciò soggetto, può essere sottomesso. È una visione antropocentrica che può essere fatta risalire a Genesi (1,28), in quel luogo istitutivo dove corre sottotraccia anche ciò che potrebbe sovvertirne l'esito: l'uomo, a cui Dio affida la custodia (poi intesa come dominio e potere sovrano) della terra, è l'ultimo a essere creato, "è *dopo* l'animale, lo segue"<sup>17</sup>, e quindi è 'umano' nella sua relazione con l'animalità (ma è anche colui che insegue la bestia, come il cacciatore la sua preda). Contro il potere di nominare affidato all'uomo e che nella parola 'animale' (al singolare) sacrifica un'animalità plurale ed eterogenea, Derrida conia il termine *animot*, unendo la pronuncia del francese *animaux*, animali (al plurale), con *mot*, la parola, per ricordare che si tratta solo di una parola, e così smilitarizzandola, disarmandola del suo potere, potendo così leggere la non-parola degli animali non più come impotenza e mancanza.

16 Il riferimento va alle opere di J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), tr. it. di M. Zannini, Milano, Jaca Book, 2006; Idem, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)* (2008), tr. it. di G. Carbonelli, Milano, Jaca Book, 2009; Idem, *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)* (2010), tr. it. di G. Carbonelli, Milano, Jaca Book, 2010.

17 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 54. È evidente il gioco di parole contenuto nel titolo: "je suis" può tradursi con "io sono", ma anche con "io seguo".

## 5. Ancora su Rousseau. Il regno vegetale, modello del vivere sociale

A differenza del rapporto con la natura animale che Thérèse rappresenta, Rousseau intrattiene con il regno vegetale una relazione più consona alla sua natura e di forte ispirazione per il suo pensiero, al punto da far pensare che il progetto formulato nel *Contratto sociale* abbia come riferimento costante la struttura del mondo vegetale<sup>18</sup>.

Per Rousseau il regno vegetale è il “più bello e più ricco dei tre regni della natura”<sup>19</sup>, perché immagine di un non-agire contemplativo, privo d’intenzione, che sottrae l’azione alla dimensione volontaristica dell’io e che prevede uno stato d’inerzia. Questa inazione naturale si contrappone, nella tranquillità di un tempo sempre uguale a se stesso<sup>20</sup>, al mondo che è “vortice”, “torrente” o “tumulto della vita sociale”<sup>21</sup>, quel mondo da cui si trova escluso, come corpo estraneo, Rousseau per gli stessi caratteri che condivide con il mondo vegetale: fosse per lui, “resterebbe sempre immobile”<sup>22</sup>, limitato dalla natura e dalla ragione, intento a gioire della pace dell’anima e del cuore<sup>23</sup>.

Nell’assaporare la quiete di una passività operosa, Rousseau non si attribuisce né una virtù né un vizio<sup>24</sup>, che non esistono in natura dove non c’è volontà. Ed è questo il motivo per cui la negatività naturale non è mai inficiata dall’arbitrarietà: “una tegola che cade da un tetto può ferirci parecchio ma non quanto una pietra lanciata apposta da una mano malvagia”<sup>25</sup>. Il regno vegetale rappresenta un ordine che non conosce arbitrari rapporti di potere, perché tutti gli organismi in esso seguono la legge universale di natura, senza soggezione e senza sudditanza. Il movimento di emancipazione umana che Rousseau vi intravede è legato più a ciò che si lascia che a ciò che si acquisisce: è un togliere l’inessenziale, un procedere per sottrazione, perché l’essenziale c’è già da sempre, sebbene stravolto da ciò che l’uomo vi ha sovrapposto.

18 In una proposta di lettura alternativa a quella di chi presenta il rapporto di Rousseau con la natura in termini più intimistici (cfr. J. Starobinski, *Les Amitiés végétales*, in Idem, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971). Sul regno vegetale come modello del vivere sociale si veda A. Cook, *Jean-Jacques Rousseau and Botany: The Salutary Science*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012. Mi permetto anche di rimandare a I. Poma, *L’identità autobiografica, tra verità e finzione. La fantasticherie come prassi filosofica in Jean-Jacques Rousseau*, in *Sognare la politica. Soggetto e comunità nelle Fantasticherie di Rousseau*, a cura di M. Menin e L. Rustighi, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 87-109.

19 Lettera alla Signora Delessert (22 agosto 1771), in J.-J. Rousseau, *Lettere sulla botanica* (1789), a cura di E. Cocco, Milano, Guerini e Associati, 1994, p. 107.

20 “Sempre lo stesso ordine, sempre le stesse rivoluzioni” (Idem, *Discorsi* (1755), tr. it. di R. Mondolfo, Milano, Rizzoli, 2009, p. 109).

21 Idem, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario* (1782), tr. it. di A. Canobbio, Milano, SE, 2014; le citazioni si trovano rispettivamente alle pp. 30, 32, 71.

22 J.-J. Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi* (1782), tr. it. di E. Melon, Grumo Nevano (Na), Marchese, 2014, p. 202.

23 Cfr. *ivi*, p. 26.

24 Cfr. *ivi*, p. 215.

25 J.-J. Rousseau, *Fantasticherie*, cit., p. 105.

Nella natura Rousseau riconosce la spinta per rovesciare i miti sociali dell'industrialità e della competitività prevaricatrice e, nell'intima libertà espressa dalla vita vegetale che si nutre del necessario e che non ha falsi bisogni, quella semplicità che può orientare i bisogni della società<sup>26</sup>, in una conversione verso la natura: "questi sentimenti innati che la natura ha inciso in tutti i cuori", soffocati nel vivere sociale, sono sempre pronti a rinascere per ricondurre l'uomo "alle sue disposizioni primitive, come il seme di un albero innestato dà sempre la pianta selvatica"<sup>27</sup>. È un obiettivo che non si discosta dall'idea che Kant esprime nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini* di una perfetta arte che torni di nuovo natura. Ma si potrebbe aggiungere: è un processo complesso in cui anche la natura torna a rovesciarsi in arte, in una miracolosa metamorfosi, come fa intravedere Hannah Arendt parlando della trasfigurazione artistica, "in cui è come se il corso della natura che vuole che tutto il fuoco bruci per diventare cenere, fosse invertito e anche la polvere potesse divampare in fiamma (dalla poesia di Rilke, *Magie*: '... nell'arte, la polvere diviene fiamma./Qui è la magia')"<sup>28</sup>.

Ecco che allora diventa possibile immaginare di ambientare la convivenza umana al modo dello spazio naturale. Da buon botanico qual era, Rousseau osserva che "sono gli uomini che fanno lo Stato ed è la terra che nutre gli uomini; il rapporto conveniente, pertanto, si ha quando la terra basta a nutrire gli abitanti e gli abitanti sono tanti quanti la terra ne può nutrire"<sup>29</sup>; la terra impedisce l'alternativa del commercio e della guerra, che generano condizioni di dipendenza e quindi di oppressione<sup>30</sup>. Come nello sguardo sul paesaggio di una ricca vegetazione, l'obiettivo della proposta di Rousseau è "la conservazione e la prosperità dei suoi membri"<sup>31</sup>, il loro numero e la loro densità. Ma non si può confondere questa proposta con forme estreme di radicamento chiuso e fanatico (*Blut und Boden*), perché è lo sguardo naturale a liberarlo da sempre rinnovate smanie di possesso: anche il pianeta Terra è, nella sua sfericità, limitato, ma proprio per questo necessariamente aperto a un'ospitalità universale<sup>32</sup>.

Nella sua idea di collettività, l'io comune di una volontà generale sembra ispirarsi al modello vegetale nella misura in cui argina i particolarismi e le volontà arbitrarie dei singoli membri. L'interesse particolare non viene negato, ma è riconosciuto legittimo solo qualora risulti in grado di sostenere la prova del rapporto con la volontà generale: per questo, aderire alla volontà comune non implica tanto rinunciare alla propria libertà, quanto disciplinare il proprio libero arbitrio. In un

26 Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), tr. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 73.

27 J.-J. Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, cit., pp. 390-391.

28 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1997, p. 121.

29 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 69.

30 Ivi, p. 71.

31 Ivi, p. 123.

32 Come ricordato da Kant (*Progetto per la pace perpetua*), e da Fichte (nel par. 22 del *Diritto naturale, Del diritto delle genti e del diritto cosmopolitico*).

sistema che garantisca l'uguaglianza morale dei suoi membri<sup>33</sup>, sarà quindi possibile evitare il formarsi di "società parziali"<sup>34</sup>, che frammentano con i loro interessi l'integrità del tutto, che esse pensano come territorio di caccia per sfogare il loro istinto predatorio. Pur nella differenza che la natura in sé rappresenta rispetto all'ordinamento umano, essa si offre come il regno delle regole dettate dalla necessità, che riflette la libertà auspicabile per l'uomo, quella che non si fa assoggettare al potere arbitrario e che, nella condivisione di una volontà comune, *costringe* ogni singolo uomo a essere *libero*<sup>35</sup>. Chiamato a dare vita a una società giusta, l'uomo, irreversibilmente culturale, impara a sottomettersi alle leggi di natura<sup>36</sup> e a leggerne i richiami simbolici nelle leggi di ragione. Allora, dice Rousseau, nulla potrà distruggere "l'armonia che vedo tra la mia natura immortale, e la struttura di questo mondo e l'ordine fisico che vi regna"<sup>37</sup>. Uno Stato è saldo e duraturo quando tiene sempre presente l'"accordo [...] fra i rapporti naturali e le leggi, limitandosi queste [...] a garantire, accompagnare e rettificare quelli"<sup>38</sup>.

Naturalmente vedere nell'organizzazione vegetale un modello non significa trasportarlo direttamente sul mondo della convivenza umana, che ne realizza l'ordine attraverso il percorso impegnativo della libertà. È piuttosto da pensare allora come un'analogia fra rapporti, che permette di avvicinare elementi fra loro differenti, in un vincolo simbolico.

Come il precedente paragrafo è terminato con il contributo contemporaneo di Derrida sull'animalità, così, al termine di questo paragrafo rousseauiano sul mondo naturale, mi piace accostare un altro esempio contemporaneo, questa volta di ricorso al mondo naturale come modello dell'agire umano. E il discorso si riferisce qui ad Hannah Arendt che legge nell'*evento naturale* della nascita il modello del nostro agire autentico: la nascita come inizio assoluto eppure radicato nella realtà; priva della garanzia di un fondamento, ma che reca la forma e l'autorità di un atto di fondazione. È un atto di cominciamento che incarna la fiducia e la speranza di una trasformazione migliorativa della realtà. Le nostre azioni autentiche dovrebbero possedere lo stesso dinamismo e le stesse caratteristiche virtuose di quell'evento naturale, come scaturigine positiva di forza creativa. La natalità, evento naturale, animale, biologico, dettato dalla necessità, è l'inizio della nostra umanità come libertà, apertura e uscita nel mondo<sup>39</sup>.

33 Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 79.

34 Ivi, p. 41.

35 Ivi, p. 27.

36 Cfr. J.-J. Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, cit., p. 264, p. 241.

37 J.-J. Rousseau, *Fantasticherie*, cit., p. 37.

38 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 77.

39 Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit.; Idem, *Le origini del totalitarismo* (1951), tr. it. di A. Gagnin, Torino, Einaudi, 2004.

## 6. Lavorare ai fianchi del soggetto

Un modo per ripensare al vincolo con il naturale è quello di procedere contemporaneamente a un lavoro di depotenziamento di una certa accezione di soggettività, ancora troppo presente e che continua a mancare questo rapporto. Ciò significa articolare internamente il concetto stesso di soggettività che pronunciamo e pensiamo sempre al singolare. In *Vita activa* Hannah Arendt individua il responsabile di un rapporto di dominio nei confronti della natura non nell'uomo che con il suo lavoro risponde alle necessità naturali della sua sopravvivenza biologica, e nemmeno nell'uomo come soggetto di libertà, che agisce, parla e pensa, e che riconosce dei processi che sono fuori dalla portata della sua volontà: il soggetto che mina un rapporto possibile con la natura è per Arendt l'*homo faber* che opera la reificazione, degradando la natura a semplice mezzo del mondo dell'artificio umano. Questo campione antropologico ha fallito nella sua impresa, perché la natura da cui si è distaccato e che ha inteso dominare con il movimento della sua emancipazione è la stessa natura di cui consiste la sua umanità e l'esito ultimo non può che essere un potere riferito a un soggetto che di quel potere è anche oggetto, strumento e vittima<sup>40</sup>.

Per smontare il meccanismo all'opera nell'autorappresentazione del soggetto dominatore, penso sia efficace collegarlo alla storia raccontata da qualcosa di naturale che recalcitra a un'attribuzione di senso solo strumentale. Questo 'qualcosa' è inaggirabile, perché si tratta del proprio corpo. L'uomo incontra la natura nel proprio corpo come vivente e insopprimibile alterità a esso immanente: forza decentrante, punto opacizzante che impedisce la chiusura dell'identità, mettendo in crisi l'idea di un soggetto padrone di sé, facendo saltare le categorie classiche e le classificazioni pacificanti. L'esperienza di estraneità che facciamo nel nostro corpo – corpo che *siamo* e corpo che *abbiamo*, come bene mettono in evidenza Gabriel Marcel e Helmuth Plessner – traduce perfettamente (incarna) quella differenza che impedisce la perfetta coincidenza a sé, pur nell'essenziale vincolo.

In quanto soggetti incarnati, che prendono forma in un'esperienza di corporeità che da sempre li precede, non è possibile parlare *del* corpo, che partecipa al processo dell'esperienza, trascendendo però il piano delle decisioni volontarie e degli atti intenzionali riconducibili alla coscienza: fenomeno patico che è un 'sottrarsi a', mentre la coscienza è un 'tendere verso'. Già Husserl nella V delle sue *Meditazioni cartesiane* ci aveva resi attenti all'enigma che il *Leib*, il corpo vissuto, rappresenta

40 Cfr. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1997. Alla luce delle loro analisi si arriva a vedere come il soggetto debole e in crisi che oggi conosciamo sia il pallido riflesso di un soggetto di potere, di dominio e di forza, che ha inaugurato la storia dell'umanità, imponendosi soprattutto a partire dal rapporto con la natura. È all'interno di questo rapporto che si produce il paradosso di un uomo che, sottomettendo la natura, sottomette anche se stesso nella sua parte naturale. In questo modo egli diventa non solo soggetto di dominio, ma anche oggetto del proprio dominio: diventa signore di un se stesso, che di sé è anche schiavo.

nell'esperienza dell'incontro con l'altro, che lo rende elemento irriducibile alla conoscenza. Ma anche il *Körper*, il corpo-cosa, nella sua materialità, con i suoi processi fisiologici e neurologici, sfugge a una serrata presa concettuale. Nel corpo, di cui facciamo esperienza continua, attività e passività s'intrecciano indissolubilmente. Condivido quindi appieno l'osservazione di Waldenfels, "Husserl ha coniato un concetto secondo me molto felice: egli definisce il corpo come un luogo di rivolgimento (*Umschlagstelle*; in inglese tradotto con *turning point*, in francese con *lieu de passage*) tra natura e spirito, tra senso e forza, tra cultura e natura, tra proprio ed estraneo"<sup>41</sup>. Nel nostro corpo facciamo davvero esperienza dell'incrocio con la natura, dove diventa chiaro, riprendendo di nuovo le parole di Waldenfels, che "non sono né uno né due, bensì due in uno e uno in due"<sup>42</sup>.

41 B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario*, cit., p. 97. Il riferimento di Husserl si trova in *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, vol. 4, a cura di M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 286.

42 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 95.