

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO
DA
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XV
ANNO XCVIII (C), FASC. I*

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

Direzione

Giovanni Bonacina, Carlo Borghero, Aldo Brancacci,
Massimo Ferrari, Sebastiano Gentile,
Maurizio Torrini (coordinatore), Mauro Visentin

Comitato scientifico

Michele Ciliberto, Helmut Holzhey, Sir Geoffrey
E.R. Lloyd, Denis O'Brien, Dominic O'Meara,
Gianni Paganini, Renzo Raghianti, Gennaro Sasso,
Loris Sturlese, Giuseppe Tognon

Redattore

Alessandro Savorelli

Redazione

Davide Bondi, Olivia Catanorchi, Andrea Ceccarelli, Ascanio Ciriaci,
Valerio Del Nero, Eva Del Soldato, Faustino Fabbianelli, Nadia Moro,
Alfonso Musci, Diego Pirillo, Cesare Preti, Oreste Trabucco, Stefano Zappoli

I lavori pubblicati nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana»
sono sottoposti a procedura di valutazione mediante *blind referee*.

Pubblicazione quadrimestrale

ABBONAMENTO 2019

ITALIA		ESTERO	
PRIVATI		INDIVIDUALS	
(Carta)	€ 100,00	(Paper)	€ 130,00
(c + web)	€ 125,00	(p + web)	€ 160,00
ISTITUZIONI		INSTITUTIONS	
(Carta)	€ 120,00	(Paper)	€ 150,00
(c + web)	€ 145,00	(p + web)	€ 180,00
FASCICOLO SINGOLO			
ITALIA	€ 50,00	ESTERO	€ 55,00

Amministrazione e abbonamenti:

Editoriale / Le Lettere, via Meucci 17/19 – 50012 Bagno a Ripoli (FI)

Tel. 055 645103 – Fax 055 640693

email: amministrazione@editorialefirenze.it; abbonamenti.distribuzione@editorialefirenze.it

www.editorialefirenze.it

www.lelettere.it

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATA
DA
GIOVANNI GENTILE

SETTIMA SERIE VOLUME XV
ANNO XCVIII (C), FASC. I

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

SOMMARIO DEL FASCICOLO

TULLIO GREGORY, <i>Fra i miei libri</i>	11
MARCELLO MUSTÈ, <i>Marx e i marxismi italiani</i>	25
GABRIELE TURI, <i>Erminiuccia mia, tuo Giovannino. L'amore di Gentile</i>	44

Studi e ricerche:

GREGORIO BALDIN, <i>Filosofie della sovranità. Sarpi e Hobbes eredi di Bodin</i> ...	55
MARIASSUNTA PICARDI, <i>I talismani fra tradizione e critica: Charles Sorel e Jacques Gaffarel</i>	75
ELENA MUCENI, <i>Entre Descartes et Spinoza. Malebranche et la scène académique néerlandaise à la fin du XVII^e siècle</i>	88
JACOPO AGNESINA, <i>Lettere di David Hume conservate presso la Princess Czartoryski Library di Cracovia</i>	102
CINZIA FERRINI, <i>La teoria della materia nel Kant pre-critico e la dinamica di Boscovich</i>	128
CHRISTIAN VASSALLO, <i>Schelling e il concetto plotiniano di bellezza. Einbildung e Ineinsbildung nella Filosofia dell'arte</i>	155
GIULIANO GUZZONE, <i>Mondolfo e lo 'sperimentalismo' del Rinascimento. L'equazione tra 'conoscere' e 'produrre'</i>	164

Discussioni e postille:

LUCA BURZELLI, <i>Giordano Bruno e il pensiero ontologico del Rinascimento. Note a margine di uno studio recente</i>	190
SALVATORE RICCIARDO, <i>Natural philosophy, experience and apologetics in restoration England: the case of Robert Hooke's Micrographia and the Royal Society</i>	206
FEDERICA PITILLO, <i>Il concetto di plasticità tra dialettica e neuroscienze: Catherine Malabou interprete di Hegel</i>	219

Note e notizie:

<i>Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa (Andrea Colli)</i>	233
<i>Diderot in Italia (Gianni Paganini)</i>	235
<i>Marx in Italia. Edizioni, interpretazioni e influenze (Alessandro Savorelli)</i> ...	236
<i>La cultura storica dell'Italia unita (Stefano Zappoli)</i>	240

IL CONCETTO DI PLASTICITÀ TRA DIALETTICA E NEUROSCIENZE: CATHERINE MALABOU INTERPRETE DI HEGEL

*Siamo una storia del nostro sé –
una narrativa costruita, prodotta dal nostro cervello*
(Bruce Hood)

«Lavorare [*travailler*] un concetto è farne variare l'estensione e la comprensione; generalizzarlo con l'incorporazione dei tratti d'eccezione, esportarlo fuori dalla sua regione d'origine, prenderlo come modello o al contrario cercargli un modello, in breve conferirgli progressivamente, con trasformazioni regolate, la funzione di una forma»¹. Questa operazione epistemologica descritta da Canguilhem guida l'interessante lavoro di Catherine Malabou², che si è imposta all'attenzione del dibattito internazionale grazie alle sue riflessioni sul concetto di plasticità. «Lavorare» il concetto di plasticità equivale ad attribuire il significato di forma a un termine che, nella sua prima accezione, designa proprio *l'atto di dare forma*. Il concetto di plasticità, infatti, trae origine dall'ambito estetico ed esprime, in prima istanza, l'arte del modellare. Si definiscono plastiche quelle arti che implicano l'uso di materiali che possono essere, per l'appunto, plasmati e modellati. Ciò sembra essere

¹ G. CANGUILHEM, *Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard*, in G. CANGUILHEM-D. LECOURT, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, a c. di F. Bonicalzi, Milano, Jaca Book 1997, pp. 79-89: 89.

² Catherine Malabou insegna alla European Graduate School e presso il Centre for Research of Modern European Philosophy della Kingston University di Londra. Il volume *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, pubblicato da Vrin nel 1996, è frutto dell'elaborazione della sua dissertazione di dottorato svolta sotto la supervisione di Derrida e Marion presso L'École des hautes études en sciences sociales. Gli interessi di ricerca di Malabou, che è considerata una delle figure più interessanti della cosiddetta *New French Philosophy*, vertono sul rapporto tra filosofia, neuroscienze e psicoanalisi e sui concetti di identità e differenza all'interno del femminismo. Fra i suoi autori di riferimento, Hegel, Freud, Heidegger e Derrida. È autrice di numerosi volumi, tra i quali si ricordino *La plasticité au soir de l'écriture: Dialectique, destruction, déconstruction* (2005), *Changer de différence: Le féminin et la question philosophique* (2009), *Avant demain. Epigénèse et rationalité* (2014), *Métamorphoses de l'intelligence* (2017).

confermato anche dalla storia del termine nelle principali lingue europee: i sostantivi *plasticité*, *Plastizität*, *plasticity* e *plasticità*³, che derivano dal greco *πλάσσειν*, si sono affermati, nel corso del XVIII secolo, connettendo fra loro due termini già in uso e aventi la medesima origine: il sostantivo ‘plastica’ (*die Plastik*) e l’aggettivo ‘plastico’ (*plastisch*), entrambi ricavati dalla sfera estetica. Nell’espone il significato ordinario dell’aggettivo ‘plastico’, Malabou ne individua due sensi principali: da un lato, esso indica ciò che è suscettibile di modificare la propria forma, ovvero ciò che è malleabile, dall’altro, esprime ciò che possiede la capacità di conferire forma. *Plasticité*, *Plastizität*, *plasticity* e *plasticità* descrivono, dunque, «la natura di ciò che è plastico, di ciò che è capace, allo stesso tempo, di ricevere e dare forma»⁴.

Ad utilizzare per primo il termine plasticità nella sua valenza estetico-pedagogica sarebbe stato Goethe, ma soltanto con Hegel esso avrebbe acquisito lo statuto di concetto filosofico⁵. In che modo, però, la plasticità può essere estrapolata dal suo dominio originario, quello estetico, ed essere impiegata come chiave di lettura per reinterpretare la filosofia hegeliana, all’interno della quale occupa, perlomeno in apparenza, una posizione marginale? Quale filo lega il pensiero di Hegel alle neuroscienze, in cui la plasticità rappresenta una sorta di «concetto catalizzatore»⁶? In che modo cioè la dinamica del ricevere e dare forma si mostra capace di connettere fra loro ambiti così distinti, come avviene nella proposta teorica di Malabou? Nel tentativo di rispondere a tali questioni e di esaminare in che misura sia possibile intrecciare il destino della filosofia, nella fattispecie della filosofia hegeliana, a quello delle neuroscienze⁷, si intende, anzitutto, comprendere il ruolo che il concetto di plasticità gioca nell’ambito degli studi sul cervello (1), analizzare le accezioni di plasticità nel pensiero di Hegel, concentrandosi, in modo particolare, sulla sua declinazione antropologica nel concetto di «abitudine» (2), per giungere, infine, a una sorta di esame comparativo che metta in evidenza la ricchezza di un modello teorico, quello di Malabou, che individua punti di convergenza a partire da approcci disciplinarmente diversi, ma anche i limiti di questa convergenza (3). La grande questione teoretica, che attraversa queste pagine e che sarà sviluppata limitatamente alla riflessione di Malabou, con-

³ Nella sua indagine lessicografica, Malabou mostra come il termine sia apparso nella lingua francese nel 1785 (cfr. dizionario Robert). Risale all’età di Goethe la comparsa del termine in Germania, com’è attestato dal dizionario Brockhaus. Per un approfondimento si vedano i termini *Plastik*, *Plastiker* e *plastisch* nel dizionario Grimm.

⁴ C. MALABOU, *L’avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin 1996, p. 20. Quando nelle note è omessa la traduzione italiana, si intende che la traduzione è mia.

⁵ Cfr. *Interview with Catherine Malabou*, a c. di G.F. Peña, «Figure/Ground», maggio 2017, <http://figureground.org/interview-with-catherine-malabou/>; C. MALABOU, *Que faire de notre cerveau?*, Paris, Bayard 2004; trad. it. di E. Lattavo, *Cosa fare del nostro cervello?*, Roma, Armando 2007, p. 107.

⁶ C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 12.

⁷ Sul rapporto fra filosofia e neuroscienze si veda l’articolato saggio di A. NUNZIANTE, *Naturalismo e neuroscienze. Sulla genesi storica di un legame teorico*, «Etica e Politica», XVI, 2014, 2, pp. 18-46.

cerne il problema del passaggio dal naturale allo spirituale o, per usare il linguaggio delle neuroscienze, dal neuronale al mentale.

1. *Un cervello plastico*

La nozione di plasticità intesa come capacità di ricevere e dare forma costituisce uno degli schemi privilegiati di descrizione del cervello da parte delle neuroscienze⁸. Col suo portato vitale e dinamico, la descrizione plastica sembra superare il paradigma tradizionale, secondo il quale il cervello sarebbe una sorta di centrale organizzativa delle funzioni dell'organismo. Malabou esemplifica questo modello, evocando la famosa analogia fra cervello e centrale telefonica impiegata da Bergson in *Materia e memoria*: «il cervello non deve [...] essere altro, a nostro avviso, se non una sorta di ufficio telefonico centrale: il suo ruolo è quello di 'fornire la comunicazione' o di mettere in attesa. Esso non aggiunge nulla a quello che riceve [...] ma costituisce realmente un centro»⁹. Che il cervello si limiti a mettere in connessione i dati ricevuti, senza entrare attivamente in tale connessione, è uno dei punti messi in discussione dalle ricerche attuali, per le quali questo modello appare ormai desueto: «la plasticità funzionale del cervello distrugge la sua funzione di organo centrale e genera l'immagine di un *processo fluido*, presente dappertutto e in nessun luogo, che mette in contatto l'interno con l'esterno sviluppando un principio *interno* di cooperazione, di aiuto reciproco e di riparazione e un principio *esterno* di adattamento e di evoluzione»¹⁰. Ma quale prospettiva critica dischiude il paradigma plastico alle ricerche contemporanee sul cervello? Per comprendere in che modo la plasticità, che implica un margine di improvvisazione e creatività, costringa ad abbandonare la rigidità caratteristica del paradigma meccanico e centralizzato, occorre affrontare in modo più dettagliato il fenomeno biologico della neuroplasticità, distinguendo tre funzioni principali: 1) «plasticità di sviluppo» (nell'embrione e nel bambino); 2) «plasticità di modulazione» (durante tutta la vita); 3) «plasticità di riparazione» (post-trauma)¹¹.

⁸ A impiegare per primo l'espressione 'plasticità neuronale' fu il neurologo polacco Jerzy Konorski (*Conditioned Reflexes and Neuron Organization*, Cambridge, University Press 1948; dello stesso autore cfr. anche *Integrative Activity of the Brain*, Chicago, University of Chicago Press 1967); a Donald Holding Hebb si deve però l'uso del concetto di plasticità per descrivere le connessioni sinaptiche (*The Organization of Behaviour: A Neuropsychological Theory*, London, J. Wileys and Sons 1949; trad. it. *L'organizzazione del comportamento*, Franco Angeli, Milano 1975). L'espressione si è diffusa su larga scala dopo le ricerche di Livingston, che hanno mostrato come alcune parti del cervello restino modificabili ('plastiche') nel corso dell'intera vita, sfidando la posizione tradizionale, per la quale il cervello si formerebbe nella prima infanzia e resterebbe relativamente immutato (R.B. LIVINGSTON, *Brain mechanisms in conditioning and learning*, in «Neurosciences Research Program Bulletin», 4, 1966, pp. 349-354).

⁹ H. BERGSON, *Materia e memoria*, Roma-Bari, Laterza 1996, p. 23.

¹⁰ C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 52.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 30.

La plasticità di sviluppo concerne la formazione delle connessioni neuronali e mette in questione la tradizionale visione secondo la quale la genesi neuronale deriverebbe da un modello prestabilito. Malabou sottolinea i limiti di questo schema deterministico, che, per esempio, non riconosce il ruolo fondamentale dello spazio nel processo di formazione del cervello, che, lungi dal rimanere un fattore estraneo alla genesi neuronale, ne è invece parte integrante. È stato dimostrato, infatti, che lo sviluppo del cervello deriva, in larga parte, dal contatto con gli stimoli del mondo esterno¹². È però nella modulazione dell'efficacia sinaptica che il concetto di plasticità acquista il suo significato più proprio. Mentre dal punto di vista della genesi e della costituzione ciascun cervello tende a somigliare all'altro, la plasticità di modulazione consente di affermare che esiste una *storicità* costitutiva del cervello. Si tratta di «una sorta di creatività neuronale che dipende soltanto dall'esperienza dell'individuo, dalla sua vita e dalle sue interazioni con l'ambiente»¹³. Sebbene tale creatività non sia appannaggio soltanto degli esseri umani, ma anche di organismi che presentano un sistema nervoso elementare (per esempio l'*Aplysia*), nel cervello umano l'elaborazione dei collegamenti sinaptici è visibile in tutta la sua complessità. Malabou si sofferma sul duplice movimento, di *potenziamento* e *depressione a lungo termine* (LTP e LTD), che caratterizza la capacità delle sinapsi di modificare la propria connessione sotto l'effetto dell'esperienza. Questo comportamento è evidente, in modo particolare, nel processo di apprendimento: «mentre si impara a suonare il pianoforte, per esempio, il meccanismo di depressione dei segnali di entrata che corrispondono ai movimenti erronei (agli 'errori') rende possibile l'acquisizione di movimenti corretti»¹⁴. Il fatto che i neuroni abbiano memoria degli stimoli provenienti dall'esterno consente di affermare che, se dal punto di vista anatomico ciascun cervello può essere simile a un altro, rispetto alla sua storia, esso si presenta come un'entità irripetibile¹⁵.

Infine, con l'espressione *plasticità riparatrice* Malabou descrive, da un lato, la 'neurogenesi secondaria', dall'altro, la capacità del cervello di rigenerarsi in seguito a traumi e lesioni. Se la plasticità di modulazione modifica le connessioni sinaptiche, senza tuttavia alterare la fisionomia anatomica del cervello, vi sono alcune regioni cerebrali che si rinnovano continuamente e che, dunque, implicano un cambiamento anatomico sostanziale¹⁶. La neuro-

¹² Su questo si veda, ad esempio, G.M. EDELMAN, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Milano, Cortina 2007, in particolare pp. 21-29; 51-63.

¹³ C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 34.

¹⁴ *Ivi*, p. 37.

¹⁵ Come osservato da Edelman, «poiché gran parte dello sviluppo cerebrale è stocastico ed epigenetico [...], non esistono due cervelli identici, neanche nel caso di gemelli monozygoti. Pertanto, quando si analizzano la struttura e il funzionamento del cervello umano, occorre tenere conto della storia dettagliata, anzitutto nel corso dell'evoluzione e poi nello sviluppo cerebrale del singolo individuo» (G.M. EDELMAN, *Seconda natura*, cit., p. 52).

¹⁶ H. CAMERON, *Naissance des neurones et mort d'un dogme*, «La Recherche», 329, 2000, pp. 28-35.

genesì secondaria permette di abbandonare la convinzione che il cervello abbia una struttura stabile data una volta per tutte:

la produzione di nuovi neuroni non ha semplicemente un ruolo di sostituzione delle cellule morte, essa interviene nella plasticità di modulazione e, a questo scopo, allarga maggiormente il concetto di plasticità fin quasi ad incidere su quello di stabilità. Ancora una volta: la statua è vivente, il programma si anima; dove si pensa di poter trovare soltanto una macchina, si incontra *un intreccio complesso di generi diversi di plasticità* che contraddicono le rappresentazioni ordinarie del cervello-macchina¹⁷.

Un discorso analogo riguarda la capacità plastica del cervello di rigenerare traumi o lesioni in caso di incidenti e malattie neurodegenerative¹⁸. Il cervello sarebbe in grado cioè di attivare una serie di strutture atte a compensare la carenza e a riparare la funzione colpita¹⁹. Il dato più rilevante di queste ricerche è, che, nonostante l'irreversibilità di alcune lesioni, il cervello si attiva comunque per tentare di risolvere il danno.

Le ricerche e le osservazioni riportate consentono di porre la *vexata quaestio* del passaggio dal neuronale al mentale o, per dirla con Hegel, dal naturale allo spirituale. Se le neuroscienze e, più in generale, le scienze cognitive sostengono la tesi di una linearità nel passaggio dal neuronale al mentale, vale a dire che il pensiero, la conoscenza, le emozioni, i desideri, gli affetti, hanno un fondamento biologico, Malabou fa notare che tale affermazione, su cui si basa ogni forma di riduzionismo, rappresenta al contempo «*il punto più forte e più debole del discorso neuroscientifico*»²⁰. Il reale avanzamento nello studio di fenomeni quali la memoria, la percezione, l'apprendimento, i disturbi comportamentali, mostra sì un nuovo tipo di approccio nei confronti del soggetto, che comincia a essere compreso anche come un'entità neuronale, tuttavia la certezza di una continuità tra il biologico e il mentale non può essere assunta come un «postulato strettamente scientifico»; essa appare piuttosto come una «posizione filosofica ed epistemologica»²¹. Malabou non intende contestare i presupposti del riduzionismo, quanto piuttosto dimostrare che la tesi della continuità diventa comprensibile soltanto se collocata nel quadro di un sistema complesso.

Ed è a questo punto che la pensatrice francese fa entrare in scena un quarto tipo di plasticità, la «*plasticità-legame*», il cui compito consiste nel va-

¹⁷ C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 40.

¹⁸ Malabou ha affrontato questo tema nel volume *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, Paris, Bayard 2007.

¹⁹ Basti pensare, ad esempio, al morbo di Alzheimer: «l'amnesia allo stato iniziale si ritrova in parte compensata da una capacità di recupero dell'informazione immagazzinata. La disattivazione di alcune regioni (le regioni dell'ippocampo) è equilibrata da un'attivazione metabolica di altre regioni (le regioni frontali). C'è, dunque, [...] una modifica delle strategie nel trattamento dell'informazione [...] che attesta ancora la plasticità funzionale del cervello» (C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 43).

²⁰ *Ivi*, p. 78.

²¹ *Ibidem*.

gliare le potenzialità ermeneutiche che derivano dall'assunzione della linearità fra mente e cervello. Si tratta di un modello che intende connettere in modo dinamico le tre plasticità descritte in precedenza e «che permette di elaborare una reale *dialettica* dell'autocostituzione del Sé»²². Dunque, non un modello descrittivo, ma l'elaborazione di una proposta «*metaneurologica*»²³, che consente di pensare il passaggio dal Sé di matrice neuronale al Sé mentale, autobiografico. Malabou riprende qui l'interessante teoria di Damasio, secondo la quale vi sarebbe «un precedente biologico precosciente», il cosiddetto «proto-sé (*protoself*)»²⁴, per l'appunto, o sé primordiale a partire dal quale si svilupperebbe il sé cosciente. Si tratta di un'autorappresentazione del cervello che consente all'organismo di mantenere la propria coerenza interna: il sé neuronale «è una collezione coerente di configurazioni neurali che formano istante per istante le mappe dello stato della struttura fisica dell'organismo nelle sue numerose dimensioni»²⁵. Mediante la nozione di «proto-sé» è dunque possibile spiegare il passaggio dal neuronale al mentale in termini progressivi, secondo quella che Damasio definisce una sorta di attività poetica cerebrale.

La costruzione del Sé trae origine, nella prospettiva di Malabou, dalla contraddizione originaria che caratterizza il concetto di plasticità, in bilico fra due estremi: da un lato, il modello scultoreo del dare forma, dall'altro, la dissoluzione di ogni forma. Analogamente anche l'individuo è attraversato da una tensione costitutiva fra «*il mantenimento di una costanza* (o Sé autobiografico [...]) e *l'esplosione accidentale di questa costanza*, all'esterno, verso l'alterità in generale (l'identità, per durare, deve paradossalmente alterarsi o danneggiarsi)»²⁶. Si può dunque sostenere che il passaggio dal neuronale al mentale delinea una sorta di deflagrazione ontologica, una rottura che non comporta la negazione della matrice biologica, bensì il suo annullamento in una realtà 'altra'. Per Malabou, il pensiero della libertà dimora proprio in questa fenditura del reale.

2. L'abitudine come seconda natura

Rispetto ad altre nozioni, il termine 'plasticità' non sembra ricoprire un ruolo di primo piano nel pensiero di Hegel, in cui ricorre soltanto di rado. Nella sua ricognizione semantica del concetto di plasticità, Malabou individua, negli scritti hegeliani, tre aree di significato che si implicano l'un l'altra. Il primo campo semantico è rappresentato dalle arti plastiche. Hegel impiega, infatti, le parole *plastisch* e *Plastik* a proposito dell'arte greca e, in modo par-

²² C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 92.

²³ *Ivi*, p. 93.

²⁴ A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Milano, Adelphi 2007, p. 126.

²⁵ *Ivi*, p. 189.

²⁶ C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 94.

ticolare, della scultura, che «costituisce il centro dell'arte classica»²⁷, in quanto «opera il miracolo per cui lo spirito si immedesima in quel che è interamente materiale e così informa questa esteriorità, [...] egli diviene in essa a se stesso presente e vi riconosce la forma adeguata del suo interno»²⁸. Questo primo senso della plasticità acquista una maggiore complessità, quando Hegel lo riferisce alle cosiddette *individualità plastiche*²⁹: Pericle, Fidia, Platone, Socrate, Sofocle, Tucidide e Senofonte. Si tratta di caratteri «esemplari [*exemplarisch*]» e «sostanziali [*substantiell*]», che «sono autonomamente cresciuti grandi e liberi sul terreno della loro particolarità in se stessa sostanziale, da sé creandosi e formandosi a ciò che erano e volevano essere»³⁰. Le individualità plastiche, in quanto danno forma allo spirituale nella sua corporeità (*Körperlichkeit des Geistigen*), rappresentano il *trait d'union* fra la plasticità nel suo primo significato, la scultura, e quel tipo di plasticità che Malabou definisce *filosofica*. Questa espressione deve essere intesa in due modi differenti: per un verso, la plasticità filosofica «caratterizza l'attitudine filosofica, il comportamento specifico del filosofo», per un altro, «si applica alla filosofia stessa, alla sua forma e maniera d'essere, vale a dire a quel ritmo attraverso il quale il contenuto speculativo è spiegato e presentato»³¹. Ma in che modo la plasticità, nel suo *significato filosofico*, sarebbe in grado di esprimere adeguatamente lo svolgimento del contenuto speculativo? E, soprattutto, quale apporto ermeneutico fornirebbe il concetto di plasticità alla comprensione del passaggio dalla naturalità allo sviluppo spirituale del soggetto? Per rispondere a queste domande, occorre illustrare più dettagliatamente il terzo campo semantico

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Ästhetik*, nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos (1842), hrsg. von F. Bassenge, Berlin-Weimar, Aufbau Verlag 1984 (1955¹), vol. 2, p. 103; trad. it. di N. Merker-N. Vaccaro, *Estetica*, Torino, Einaudi 1963¹, vol. 2, p. 947.

²⁸ *Ivi*, p. 95; trad. it., p. 935.

²⁹ «Questo senso per la plastica perfetta del divino e dell'umano fu soprattutto patrimonio dei greci [*dieser Sinn für die vollendete Plastik der Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechenland heimisch*]. La Grecia, vista nei suoi poeti e oratori, nei suoi storici e filosofi, non è ancora colta nel suo centro, se non si prende come chiave la visione dell'ideale della scultura e se non si guardano da questo piano della plastica le figure sia degli eroi epici e drammatici, che degli statisti e dei filosofi realmente vissuti. Infatti, anche i caratteri degli uomini d'azione, come quelli dei poeti e dei pensatori, hanno avuto, nei bei giorni della Grecia, questo carattere plastico universale e purtuttavia individuale, uguale all'interno e all'esterno [*diesen plastischen, allgemeinen und doch individuellen, nach außen wie nach innen gleichen Charakter*]» (*ivi*, p. 104; trad. it., p. 948).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ C. MALABOU, *L'avenir de Hegel*, cit., p. 24. In tal senso, si legge nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*: «una esposizione plastica [*ein plastischer Vortrag*] richiede poi anche un senso plastico del ricevere e dell'intendere [*einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens*]. Ma dei giovani e degli uomini così plastici, e così calmi nel reprimere quelle riflessioni e osservazioni *proprie*, con cui è impaziente di mostrarsi il *pensar da sé*, degli uditori cioè che badino soltanto all'argomento, quali vengono immaginati da Platone, non si potrebbero introdurre in un dialogo moderno. Meno che mai, poi, vi sarebbe da contare su lettori di questa sorta» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann-W. Jaeschke, Hamburg, Meiner 1985, p. 18; trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza 2011, vol. 1, p. 20).

del concetto di plasticità, ovvero chiarire in che senso la totalità del reale (*Wirklichkeit*) si configura, nella interpretazione di Malabou, come interamente plastica³². A questo scopo verrà analizzato un luogo paradigmatico in cui è all'opera la plasticità filosofica, il concetto di «abitudine» o «seconda natura»³³, che, nella prospettiva hegeliana, delinea l'irruzione di un potere dinamico nella monotonia della vita meramente naturale e che, al contempo, va a costituire la vitalità e la persistenza della soggettività.

La filosofa francese fa opportunamente notare come la centralità della nozione di abitudine emerga nel processo dialettico che conduce dalla *Filosofia della natura* alla *Filosofia dello spirito*. La prima, infatti, si conclude con il medesimo tema da cui prende le mosse la seconda: lo studio dell'anima e delle sue funzioni. La transizione dalla natura allo spirito non presenta «un superamento», quanto piuttosto una «reduplicazione, un processo attraverso cui lo spirito si costituisce come *seconda natura*»³⁴. Quest'ultima è propria-

³² Malabou intende mostrare che la *Wirklichkeit* segue un doppio movimento: «da un lato, è fatta di rotture, costanti esplosioni del passato, rielaborazioni immediate – nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, Hegel la paragona a una bomba, a una violenza estranea. Dall'altro lato, il reale riconfigura costantemente se stesso secondo una logica di continuità, rimodella lo stato preesistente delle cose: si tratta di una rielaborazione che non comporta rottura, ma articola il reale in maniera differente. La simultaneità di rottura e continuità, decostruzione e ricostruzione definisce precisamente cos'è la plasticità» (*Plasticità, tra filosofia continentale e neuroscienze. Un'intervista a Catherine Malabou*, a cura di D. Ferrante-M. Piasenter, «MicroMega» <http://ilrasodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2016/04/20/plasticita-tra-filosofia-continentale-e-neuroscienze-intervista-a-catherine-malabou/>).

³³ Sul concetto di «seconda natura» si è concentrata la più recente *Hegel-Forschung*, come testimonia l'ultimo convegno di studi organizzato a Stoccarda dalla *Internationale-Hegel-Vereinigung* (14-17 luglio 2017), dedicato proprio alla *Zweite Natur*. A questa nozione, che interseca diversi luoghi della filosofia hegeliana, si richiama, a partire da Marx, Lukács e Adorno (cfr. G. LUKÁCS, *Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, Milano, Sugar 1972, pp. 364-368; T.W. ADORNO, *L'idea della storia naturale*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a c. di M. Farina, Milano-Udine, Mimesis 2009, pp. 59-80). Anche la ricerca nordamericana su Hegel si è interrogata sul passaggio dalla prima alla seconda natura (cfr. J. McDOWELL, *Mente e mondo*, Torino, Einaudi 1998, pp. 117-119). Per un approfondimento si veda I. TESTA, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Milano-Udine, Mimesis 2010, pp. 68-69; Id., *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in *Il problema Mente-Corpo: genealogie, modelli, prospettive di ricerca*, a c. di M. Giannasi-F. Guadalupe Masi, Milano, Mimesis 2008, pp. 137-155; Id., *Second Nature and Recognition. Hegel and the Social Space*, «Critical Horizons», 10, 2009, 3, pp. 341-370; F. RANCHIO, *Reificazione e seconda natura: le origini hegeliane di un'idea*, in *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, a c. di A. Bellan, Milano-Udine, Mimesis 2013, pp. 47-71.

³⁴ C. MALABOU, *L'avenir de Hegel*, cit., p. 43. Come ha fatto notare Chiereghin, non si tratta semplicemente di una ripetizione dei temi trattati a livello della *Filosofia della natura*, che ora, nell'*Antropologia*, sarebbero affrontati dal punto di vista dell'essere umano, quanto piuttosto di «un radicale mutamento del principio che muove l'indagine»: «quando l'indagine assume come principio determinante dei fenomeni la natura, allora l'uomo non si distingue dall'organismo animale e la sua considerazione rientra quindi nella fisica organica e nella fisiologia; quando invece il principio è la libertà con cui l'uomo si determina nella totalità del suo essere e quindi anche relativamente alla propria corporeità, allora la sua trattazione rientra nella Filosofia dello spirito e in particolare nel suo primo livello, l'antropologia» (F.

mente l'abitudine, intesa come momento originario da cui irrompe la creatività spirituale:

l'abitudine è stata chiamata a ragione una seconda natura: *natura*, perché è un'immediatezza dell'essere dell'anima; – *seconda*, perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un modellare e elaborare la corporalità [*eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit*], che spetta alle determinazioni del sentimento come tali, e alle determinatezze della rappresentazione e del volere, in quanto corporizzate [*verleiblichten*]³⁵.

L'abitudine non è semplicemente un'operazione meccanica e ripetitiva, bensì la dinamica mediante la quale il soggetto si riappropria del proprio corpo (le «determinatezze della rappresentazione e del volere» sono «*verleiblich*», somatizzate, tradotte cioè in forma corporea). Attraverso la *Gewohnheit* l'uomo trasforma il proprio corpo, lo modella e rende fluido, fino a farlo diventare strumento dell'anima³⁶. Dalla posizione eretta al linguaggio, l'abitudine abbraccia l'intera sfera dello spirito umano³⁷ e «spiega il paradosso

CHIEREGHIN, *L'antropologia come scienza filosofica*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a c. di F. Chierighin, Trento, Verifiche 1995, p. 441). Nell'analisi che segue sarà dunque necessario tenere sempre a mente questo decisivo cambio di prospettiva nel passaggio che conduce dalla *Filosofia della natura* alla *Filosofia dello spirito*.

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen-H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, Hamburg, Meiner 1992, p. 416; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Roma-Bari, Laterza 1994, § 410, p. 412. Anche nella *Recht-sphilosophie* troviamo un importante riferimento al carattere secondo naturale dello spirito: «ma nella semplice *identità* con la realtà degli individui l'*ethos* appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume* –, l'*abitudine* dell'*ethos* come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci, lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito» (G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 14, I, hrsg. von K. Grotzsch-E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner 2009, § 151, p. 141; trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza 2010, p. 137, trad. leggermente modificata).

³⁶ Su questo punto si veda il commentario di Alain alla *Filosofia dello spirito*: «quando arriva» – osserva Alain – «la libertà lo fa nella sfera dell'abitudine. [...] Qui il corpo non è più uno straniero, che reagisce bellicosamente contro di me; piuttosto è pervaso dall'anima ed è diventato lo strumento e il mezzo dell'anima; tuttavia, allo stesso tempo, nell'abitudine il sé corporeo è compreso per ciò che è realmente; il corpo è reso qualcosa di mobile e fluido, capace di esprimere direttamente i movimenti interni del pensiero senza la necessità di coinvolgere la coscienza o la riflessione» (E.C. ALAIN, *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris, Flammarion 1939, p. 243).

³⁷ «La determinazione più esteriore – quella spaziale – dell'individuo, che esso stia in posizione *eretta*, è mediante il volere di cui, fatta abitudine, una posizione *immediata* e *inconsapevole*, la quale resta sempre cosa del suo volere continuato; l'uomo sta in piedi solo perché è in quanto egli vuole, e solo per tanto tempo quanto egli inconsapevolmente vuole. Parimenti, *vedere* e via dicendo è l'abitudine concreta, la quale riunisce *immediatamente* in un semplice atto le molte determinazioni della sensazione, della coscienza, dell'intuizione, dell'intelletto, ecc.» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., § 410, p. 418; trad. it., p. 414). Un'analisi più complessa meriterebbe il linguaggio che, in quanto medio del pensiero, si presenta già, in una certa misura, come l'autosuperamento dell'abitudine.

ben noto della *soggettività che sceglie una necessità oggettiva, che vuole quello che accadrà inevitabilmente*³⁸. La volontà dell'individuo sembra non doversi più opporre a ciò che viene dall'esterno, poiché impara progressivamente a volere ciò che accade. Così, un cambiamento imposto dall'esterno viene interiorizzato fino a diventare abitudine, ovvero si trasforma in una disposizione che si esegue meccanicamente dall'interno: «la passività della ricettività diventa attività»³⁹.

Da un punto di vista ontologico, l'abitudine si configura per Malabou come quel processo in cui l'accidentale diventa essenziale⁴⁰, ovvero come un processo in cui un elemento contingente, proveniente dall'esterno e ripetuto più volte, è superato (*aufgehoben*) nell'universalità di una disposizione essenziale del soggetto. Non si tratta semplicemente di introdurre una instabilità in ciò che, altrimenti, continuerebbe a sussistere sempre allo stesso modo, quanto piuttosto di un cambiamento nella disposizione interna del soggetto, il quale si conserva *in e attraverso* questo cambiamento. Nel concetto di abitudine, dunque, non è semplicemente in gioco la modificazione di una proprietà del soggetto, bensì la presenza di una riflessività non cosciente che ne determina la reazione nei confronti dei cambiamenti esterni. Hegel intende propriamente questo quando suggerisce che la differenza esterna deve diventare differenza interna e che il soggetto deve differenziarsi in se stesso, ovvero rendere propri i cambiamenti provenienti dall'esterno. Se, dunque, la natura umana, nella prospettiva hegeliana, «è sempre *seconda natura*»⁴¹, ne deriva che non è possibile fissarla una volta per tutte come fosse un'essenza permanente e universale, una sostanza, piuttosto bisogna fare i conti con una soggettività dileguante⁴², la cui identità si costituisce, di volta in volta, attraverso l'elevazione di un contingente a universale. Ciò che, in ultima analisi, rende plastica l'abitudine è proprio questa «spontaneità irriflessa»⁴³, questo

³⁸ S. ŽIŽEK, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, trad. it di C. Salzani-W. Montefusco, Milano, Ponte alle Grazie 2013, vol. I, p. 421.

³⁹ C. MALABOU, *L'avenir de Hegel*, cit., p. 102. Su questo punto si veda F. RAVAISSON, *De l'habitude*, Paris, Fayard 1984, p. 10.

⁴⁰ C. MALABOU, *L'avenir de Hegel*, cit., p. 108.

⁴¹ *Ivi*, p. 83.

⁴² «Lo studio approfondito del concetto di abitudine mostra che la soggettività umana si costituisce attraverso l'oblio di sé; coscienza e volontà, sotto l'influsso della ripetizione e dell'esercizio, guadagnano la loro effettività in virtù di un'auto-assenza. L'uomo può fare la sua comparsa nello sviluppo speculativo soltanto nella modalità di un addio» (*ivi*, p. 108). Come ha messo in evidenza Žižek, questa soggettività dileguante si lega a filo doppio con l'impossibilità di attingere l'universalità che resta, al contempo, un paradigma necessario: «le abitudini sono sempre "impreviste", contingenti, accidenti elevati a necessità universale. La predominanza dell'una o dell'altra abitudine è il risultato della lotta per l'egemonia, lotta nella quale l'accidente occuperà il posto vuoto dell'universalità. Riguardo al rapporto tra universalità e particolarità, la "contraddizione" nella condizione umana [...] consiste nel fatto che il soggetto deve presupporre l'universalità [...], mentre, al contempo, gli è impossibile riempire completamente questa universalità con il suo contenuto particolare; gli è impossibile armonizzare l'Universale e il Particolare [...], l'Universalità è sempre simultaneamente necessaria e impossibile» (S. ŽIŽEK, *Meno di niente*, cit., p. 435).

⁴³ C. MALABOU, *L'avenir de Hegel*, cit., p. 102.

duplice movimento di rottura e ricomposizione del contingente nell'essenzialità della disposizione soggettiva.

3. *Dialettica e plasticità*

La «spontaneità irriflessa» che innerva il concetto hegeliano di abitudine e che determina nel soggetto la reazione nei confronti del mondo esterno, vale a dire che gli consente di *scegliere* una necessità oggettiva, ricalca la dialettica di potenziamento e depressione che abbiamo visto all'opera nella fase di modulazione sinaptica e che costruisce la storia del cervello durante la fase di apprendimento⁴⁴. In entrambi i processi non viene descritta una semplice trasformazione, bensì un cambiamento che imprime un segno nel soggetto e che lo costituisce in modo intrinseco. Hegel non ha tralasciato di seguire questa traccia di cui la soggettività conserva il ricordo fin nella sua radice biologica⁴⁵. Si tratta di un «salto qualitativo», che interrompe il «lento processo di solo accrescimento quantitativo»⁴⁶ e delinea una dimensione ontologica 'altra', che tuttavia non è dimentica della sua origine: se si dà un passaggio dal naturale allo spirituale, ciò accade perché «*la natura del pensiero si contraddice*», esso non è altro che «natura, ma una natura negata, segnata dalla sua differenza»⁴⁷. La potenzialità ermeneutica della plasticità si misura proprio sul terreno dell'autocostituzione dialettica della soggettività; è qui che il pensiero hegeliano si intreccia con le ricerche relative alla plasticità del cervello, mostrandosi più che mai attuale:

esistere è poter cambiare differenza rispettando la differenza di cambiamento: differenza tra un cambiamento continuo, senza limiti, senza avventura, senza negatività e

⁴⁴ Nei fenomeni di apprendimento «la ripetizione, l'abitudine, hanno un ruolo considerevole e ciò rivela che la risposta di un circuito nervoso non è mai fissa. Al suo ruolo di scultrice, la plasticità aggiunge le funzioni di artista, di educatrice della libertà e dell'autonomia» (C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 38).

⁴⁵ «Determinata l'anima come *individuo*» – si legge nel § 396 dell'*Enciclopedia* – «noi troviamo le differenze come *cambiamenti* nell'individuo, che è il soggetto persistente nei cambiamenti, e come *momenti* dello sviluppo di esso. Giacché quelle sono *insieme* differenze psichiche e spirituali, bisognerebbe, per determinarle o descriverle in modo più concreto, anticipar la conoscenza dello spirito formato» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., p. 393; trad. it., pp. 385-386).

⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen-R. Heede, Hamburg, Meiner 1980, p. 14; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2008, pp. 8-9. Un'espressione analoga si trova già nella *Logica* jenesa del 1804/05: «il qualitativo interrompe per ogni dove la scala quantitativa» (G.W.F. HEGEL, *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. von R.-P. Horstmann-J.-H. Tiede, Hamburg, Meiner 1971, p. 23; trad. it. di F. Biasutti-L. Bignami-F. Chierighin-A. Gaiarsa-M. Giacini-F. Longato-F. Menegoni-A. Moretto-G. Perin Rossi, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, a c. di F. Chierighin, Trento, Quaderni di Verifiche, 4, 1982, p. 26).

⁴⁷ C. MALABOU, *Cosa fare del nostro cervello?*, cit., p. 108.

un cambiamento formatore, che in effetti racconti una storia effettiva e proceda attraverso rotture, conflitti, dilemmi. [...] Non è forse la migliore definizione di plasticità: il rapporto che un individuo intrattiene con ciò che, in origine, da una parte lo lega a se stesso, alla propria forma, e ciò che, dall'altra, gli permette di lanciarsi nel vuoto di qualsiasi identità, di abbandonare ogni determinazione rigida o fissa?⁴⁸

Pur tuttavia la ricchezza del paradigma plastico, capace non soltanto di tessere un dialogo fecondo fra ambiti conoscitivi diversi, ma anche di restituire, proprio in virtù di questo dialogo, la complessità di una natura intrinsecamente contraddistinta dalla differenza, sembra incontrare un limite nel dettato hegeliano, estraneo all'ottica evuzionista, che è implicita invece nelle attuali ricerche sul cervello. Attribuendo soltanto al concetto quella capacità metamorfica che la teoria evuzionista attribuisce alla natura nel suo complesso, Hegel sembra escludere, infatti, la possibilità di uno sviluppo cronologico ordinato per le forme naturali, che resterebbero affette da esteriotà e indifferenza⁴⁹. La conoscenza e, con essa, la creatività si configurano, nella prospettiva hegeliana, non come prodotti di un progressivo sviluppo interno della natura, quanto piuttosto come forme, in certo qual modo, eccentriche rispetto al contesto naturale da cui sorgono⁵⁰. Se è soltanto «il concetto dialettico» a guidare «i *gradi* nel loro progresso», allora ne consegue, dal punto di vista hegeliano, che «rappresentazioni nebulose, in fondo d'origine sensibile, – come quelle del nascere [*das Hervorgehen*] degli animali e delle piante dall'acqua, o degli organismi animali più sviluppati da più bassi, ecc., – debbono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica»⁵¹. Ciò deriva, in ultima analisi, dall'idea hegeliana di spirito, che, lungi dal configurarsi come un prolungamento della natura, ne è piuttosto l'origine e il fondamento: «lo spirito ha *per noi* a suo *presupposto* la *natura*, della quale è la *verità*, e ne è perciò *l'assoluto primo*»⁵².

⁴⁸ *Ivi*, p. 106.

⁴⁹ «La natura» – si legge nel § 249 dell'*Enciclopedia* – «va considerata come un *sistema di gradi*, di cui l'uno esce dall'altro necessariamente ed è la prossima verità di quello da cui risulta; non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro *naturalmente*, ma nel senso che è così prodotto nell'intima idea, che costituisce la ragion della natura. La *metamorfosi* spetta solo al concetto come tale, giacché solo il cangiamento di questo è svolgimento» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., pp. 238-239; trad. it., p. 223). Su questo si veda F. VIDONI, *Hegel e l'evoluzione*, in *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della "Differenzschrift"*, a c. di M. Cingoli, Milano, Guerini e Associati 2004, pp. 355-368.

⁵⁰ In tal senso, appare rilevante l'*Anmerkung* al § 381, in cui Hegel sottolinea come il passaggio dalla natura allo spirito non avvenga in maniera naturale: «Der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor».

⁵¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., p. 239; trad. it., p. 223.

⁵² *Ivi*, § 381, p. 381; trad. it., p. 374. Secondo alcuni interpreti, però, queste affermazioni di Hegel non si traducono necessariamente in un rifiuto della tesi evuzionista che resterebbe perlomeno compatibile con la sua filosofia della natura, sebbene egli non abbia mai sostenuto la teoria darwiniana. Cfr. E.H. HARRIS, *How Final Is Hegel's Rejection of Evolution?*, in *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. By S. Houlgate, Albany, SUNY Press 1998, pp. 189-208; M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp 2011, p. 128.

Ponendosi nel solco tracciato da Piaget, Malabou tende a equiparare spirito e intelligenza, intendendo quest'ultima non soltanto come attività epistemica meccanica e ripetitiva, bensì come un'azione finalizzata a risolvere un problema e, perciò, implicante la ricerca costante di un equilibrio fra corpo e pensiero, e dunque il pensiero nel suo insieme⁵³. Il suo discorso si fonda su una base materialistica, ovvero sulla tesi che fra mente e cervello non sussista alcuna differenza: «si può sostenere la stretta identità tra il cervello e l'origine del pensiero senza essere riduzionisti. Per l'esattezza, se ogni cosa è neuronale, non c'è nulla da "ridurre"»⁵⁴. Questa considerazione consente di prospettare una strada alternativa rispetto alla contrapposizione tra riduzionismo e antiriduzionismo – contrapposizione che, del resto, appare superata da molte delle ricerche contemporanee sul cervello, le quali si muovono in direzione di un approccio 'misto' che, nella spiegazione della complessità del sistema nervoso, sia capace di tener conto non soltanto della selezione naturale, del fatto cioè che il cervello sia riuscito ad integrare, nel corso della sua evoluzione, una serie complessa di segnali sensoriali e motori, ma anche dell'incidenza dei fattori storico-culturali che, come si è mostrato nel primo paragrafo, determinano altrettanto intrinsecamente lo sviluppo neuronale⁵⁵. Non si tratta, dunque, di ridurre l'elemento mentale a mero dato materiale privo di intelligenza, precludendo in tal modo il libero arbitrio e le capacità creative dell'essere umano, piuttosto di comprenderlo nella sua interazione con la base biologica o, più esattamente, di coglierne la genesi nella sua capacità di adattamento alle circostanze ambientali date di volta in volta⁵⁶.

Per un approfondimento di questo dibattito si veda F. SANGUINETTI, *La teoria hegeliana della sensazione*, Padova, Verifiche 2015, in particolare pp. 99-104.

⁵³ Si veda l'intervista a Malabou di S. BEVACQUA, *In futuro dovremo imparare a fare amicizia con i robot*, «Il Foglio», 5 febbraio 2018 (inserto a cura della Fondazione Ottimisti&Razionali).

⁵⁴ *Plasticità, tra filosofia continentale e neuroscienze. Un'intervista a Catherine Malabou*, cit. A questo proposito Chierighin fa notare che, per caratterizzare il nesso mente-cervello, bisognerebbe impiegare «non tanto il termine *riduzione*, quanto quello ambiguamente più sottile di *poggiare* del mentale sul fisico: 'poggiare' non significa 'essere causato' o 'dipendere integralmente' l'uno dall'altro» (F. CHIERIGHIN, *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova, Il Poligrafo 2004, p. 192).

⁵⁵ Questa posizione è condivisa da coloro i quali ritengono di poter spiegare il sorgere della coscienza a partire dalla comprensione dell'attività cerebrale, tra cui i premi Nobel Francis Crick, Gerard Edelman ed Eric Kandel. Per una ricognizione dei differenti approcci al problema della coscienza cfr. T.C. DALTON-B.J. BAARS, *Consciousness regained: The scientific restoration of mind and brain*, in *The Life Cycle of Psychological Ideas*, a c. di T.C. Dalton-R.B. Evans, New York, Kluwer Academic/Plenum 2004, pp. 203-247. Si veda, inoltre, il volume di A. DAMASIO, *Il sé vien alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Milano, Adelphi 2012.

⁵⁶ Come ha osservato Oliverio a proposito degli studi sulle aree frontali e prefrontali del cervello, che «sono implicate nel perseguimento di scopi, progetti e programmi di azione», la concezione del rapporto fra mente e cervello deve essere pensata «al di là della classica opposizione tra mentalismo e naturalismo, in quanto ha una dimensione che non si limita a ridurre la mente a sommatoria dei meccanismi responsabili di elementari funzioni mentali: essa permette di superare il sogno di un facile riduzionismo neuroscientifico secondo cui la

Se si assume l'isomorfismo di mente e cervello, nella convinzione che ogni attività mentale *poggi* su processi che avvengono a livello fisico, negando così la possibilità di concepire mente e cervello come entità separate e indipendenti, da cui poi la difficoltà di spiegare in che modo si istituisca un qualche tipo di relazione, allora la *differenza* andrà cercata sul piano della *forma* che struttura questa materia comune. In tal senso la plasticità, che designa proprio *l'atto di dare forma*, si configura come un dispositivo capace di mostrare la discontinuità all'interno di una realtà complessa. Come ha sottolineato Chiereghin, se con le espressioni 'vita', 'materia' e 'coscienza' intendiamo non delle entità cosali, quanto piuttosto dei «modi diversi di organizzazione, ciascuno contrassegnato da una propria soglia, oltrepassata la quale le leggi dell'organizzazione precedente non vengono cancellate, ma semplicemente non bastano più a comprendere i nuovi fenomeni che pure sono sotto agli occhi», allora ne consegue anche una differente concezione del rapporto mente-cervello e, più generalmente, del rapporto mente-corpo⁵⁷. La distinzione fra mente e cervello corrisponderebbe, in ultima analisi, a forme differenti di organizzazione e integrazione, vale a dire si configurerebbe come una distinzione «funzionale al grado di astrazione e unilateralità dei modi che scegliamo per accedere ad una forma di vita in se stessa unitaria e che a buon diritto può reclamare una forma di comprensione che la rispetti nella sua unità»⁵⁸. Questa impostazione non elimina, evidentemente, la grande sfida che oggi filosofia e neuroscienze si trovano di fronte, quella cioè di comprendere in che modo una conformazione neuronale possa tradursi in un'immagine mentale. Ciò, per parafrasare Hegel, continua a rimanere ancora un «mistero incomprensibile».

FEDERICA PITILLO

corrispondenza fra un evento mentale e il funzionamento del cervello sarebbe così stretta da permettere, col progredire delle tecniche e delle conoscenze, di conoscere le esperienze e la mente di una persona attraverso l'analisi del suo sistema nervoso» (A. OLIVERIO, *Biologia e filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza 1995, p. 34). Questo atteggiamento non è condiviso, da un lato, dal fronte riduzionista, dall'altro, da quello eliminativista. Per una rassegna di queste posizioni cfr. M. SALVUCCI, *Materialismo e funzionalismo nella filosofia della mente*, Pisa, ETS 1996; Id., *La coscienza è riducibile a stati cerebrali?*, «Iride», 30, 2000, 2, pp. 367-376.

⁵⁷ F. CHIEREGHIN, *L'eco della caverna*, cit., p. 203.

⁵⁸ *Ivi*, p. 204.

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI APRILE 2019
PER CONTO DI
EDITORIALE LE LETTERE
DALLA TIPOGRAFIA
BANDECCHI & VIVALDI
PONTEDERA (PI)

€ 50,00

SPED. ABB. POST./45%
Art. 2 comma 20/B LEGGE 662/96 filiale di Firenze

ISSN 0017-0089