

UNO SGUARDO SULLA QUESTIONE DELLA TEMPORALITÀ: TRA PLASTICITÀ ED EPIGENESI

UM OLHAR SOBRE A QUESTÃO DA TEMPORALIDADE: ENTRE PLASTICIDADE E EPIGÊNESE

Antonio Frank Jardimlino Maciel¹

RIASSUNTO: Nel contesto scientifico la plasticità e l'epigenesi sono divenuti due dei concetti più pregnanti del nostro tempo. Il primo, dislocato dal suo ambito originario, cioè l'estetica, continua a rivelare il suo potenziale filosofico, scientifico ed epistemologico. Nel pensiero di Catherine Malabou, la plasticità ha subito una vera e propria metamorfosi concettuale – dalla plasticità della temporalità alla plasticità cerebrale –, riferendosi alla capacità di ricevere e dare una forma. Allo stesso tempo, la “bomba al plastico” è una sostanza che provoca violentissime deflagrazioni. Nel primo caso, la plasticità ha una valenza positiva, venendo concepita come una sorta di lavoro “scultoreo” in senso biologico. La plasticità struttura l'identità, costituisce la sua storia, la temporalità e l'avvenire di una soggettività vivente. Nel secondo, la plasticità è una pura negazione. Nessuno pensa alla “plasticità cerebrale” come il lavoro radicale del negativo all'opera nelle lesioni cerebrali, nella deformazione o nella rottura delle connessioni neuronali, nelle sofferenze psichiche, nelle strutturazioni che avvengono nel vivente, nei traumi vari, nelle catastrofi naturali e politiche, nelle malattie neurodegenerative. Nella sua evoluzione teorica la plasticità verrà articolata in stretta relazione con lo sviluppo neuronale. La neuroplasticità, come concetto scientifico, ci consente di stabilire un ancoraggio biologico alla questione della formazione e decostruzione della soggettività e della temporalità. In questo senso, la plasticità non è il semplice riflesso del mondo, ma è frutto di un'istanza biologica conflittuale che rivela la forma di un altro mondo possibile. Da un lato, l'elaborazione di un pensiero dialettico in ambito neuronale, inteso come sviluppo neuroplastico, ci permette di uscire dalla stretta alternativa tra riduzionismo e antiriduzionismo, la quale è sempre rappresentato il limite teorico della filosofia occidentale degli ultimi anni. Dall'altro, è possibile assumere il carattere trascendentale del pensiero totalmente connessa alla sua materialità. La nozione di epigenesi, in questo caso, si afferma come una “nuova forma di trascendentale”. Come figura biologica l'epigenesi si pone come condizione di possibilità della conoscenza e della razionalità rivelando, pertanto, la sua caratteristica *a priori*. Per mezzo delle nozioni di plasticità ed epigenesi il tempo può essere indagato in stretta connessione con la vita, con lo sviluppo organico del vivente, oltre che a permetterci una nuova visione della soggettività.

¹Especialista clínico-musical na reabilitação cognitiva e psicomotora (2006), Doutorado em Disciplinas Musicais (2011), Mestre em ciências filosóficas (2017), atualmente é doutorando e membro do grupo de pesquisa da ELCI (Equipe de Literatura et Cultura italiana) da Sorbonne Université e do Departamento de ciências filosóficas da Università degli studi Università degli Studi Chieti-Pescara “G. d'Annunzio”. Tem desenvolvido estudos aplicados que evoluem filosofia, literatura, artes, neurociências e neurobiologia. Artigo recebido em 03/12/2019 e aceito em 20/12/2019.

PAROLE CHIAVI: Plasticità. Plasticità distruttrice. Neuroplasticità. Neuroscienze. Epigenesi.

RESUMO: No contexto científico a plasticidade e a epigênese tornaram-se dois dos conceitos mais significativos do nosso tempo. O primeiro, deslocado de seu contexto original, que é a estética, continua a revelar o seu potencial filosófico, científico e epistemológico. No pensamento de Catherine Malabou, a plasticidade passou por uma verdadeira metamorfose conceitual - da plasticidade da temporalidade à plasticidade cerebral -, o qual se refere à capacidade de receber e dar forma. Ao mesmo tempo, o “explosivo plástico” é uma substância que causa deflagrações violentas. No primeiro caso, a plasticidade tem um valor positivo, concebida como uma espécie de obra “escultórica” biológica. A plasticidade estrutura a identidade, constitui a sua história, a sua temporalidade e o devir de uma subjetividade viva. No segundo caso, a plasticidade é uma pura negação. Ninguém imaginaria o conceito “plasticidade cerebral” como o trabalho radical do negativo em ação nas lesões cerebrais, mas deformação ou ruptura de conexões neuronais, nos distúrbios mentais, na estruturação que ocorre nos seres vivos, nos vários traumas, nas catástrofes naturais e políticas, nas doenças neurodegenerativas. Em sua evolução teórica, a plasticidade será articulada em estreita relação com o desenvolvimento neuronal. A neuroplasticidade, como conceito científico, permite estabelecer uma ancoragem biológica à questão da formação e da desconstrução da subjetividade e da temporalidade. Nesse sentido, a plasticidade não é o simples reflexo do mundo, mas é o resultado de uma instância biológica conflitante que revela a forma de outro mundo possível. Por um certo lado, o desenvolvimento de um pensamento dialético no campo neuronal, concebido como um desenvolvimento neuroplástico, nos permite sair da estreita alternativa entre reducionismo e anti-reducionismo, o qual sempre representou o limite teórico da filosofia ocidental nos últimos anos. Do outro lado, é possível conceber o caráter transcendental do pensamento totalmente ligado à sua materialidade. A noção de epigênese, nesse caso, afirma-se como uma “nova forma de transcendental”. Como figura biológica, a epigênese se apresenta como a condição de possibilidade do conhecimento e da racionalidade, revelando assim sua característica *a priori*. Por meio das noções de plasticidade e epigênese, a temporalidade pode ser investigada em estreita conexão com a vida, com o desenvolvimento orgânico do ser vivo, além de nos permitir uma nova visão da subjetividade.

PALAVRAS-CHAVE: Plasticidade. Plasticidade destrutiva. Neuroplasticidade. Neurociências. Epigênese.

1. La plasticità nella filosofia di Hegel

Nella sua tesi di dottorato intitolata *L'avenir de Hegel*²(1996), Catherine Malabou si concentra su una parola chiave della filosofia hegeliana: la plasticità. Essa viene utilizzata

² Cf. MALABOU, 1996.

nella comprensione del pensiero di Hegel in generale – dalle arti plastiche ai concetti più pregnanti come Uomo, Dio, Soggettività – e per dislocare, spiazzare la spinosa questione della temporalità. Nell’analizzare le ricorrenze della plasticità la studiosa sottolinea che *l’ambito originale della plasticità è quello dell’arte* (Malabou, 1996). La plasticità caratterizza l’arte del modellare e può essere concepita come l’opera di uno scultore o di un artista. Il sostantivo a essa collegato ha avuto il suo equivalente tedesco nel termine *Plastizität*³, che entra a far parte della lingua tedesca durante il XVIII secolo. Due parole già in uso in quel periodo si sono formate dalla stessa radice: Il sostantivo *plastico* (*die Plastik*), e l’aggettivo *plastico* (*plastisch*)⁴. Questi termini derivano direttamente dal greco *plassein* (πλάσσειν, πλάττειν), che significa modellare⁵. Il plastico (aggettivo) può significare due cose: da un lato, “essere suscettibile di cambiare forma, ciò che è malleabile, modellabile” – l’argilla, la creta sono plastiche –; dall’altro, significa “ciò che ha il potere, la capacità di donare la forma”; come nelle arti plastiche e nella chirurgia plastica⁶. Questi due significati si ritrovano nel sostantivo tedesco *plastisch*, che secondo la voce nel dizionario Grimm viene definito come “*körperlich (...) gestaltend oder gestaltet*”, ovvero, ciò che prende o ciò che dà forma – una configurazione – ai corpi.

Riferendosi esclusivamente al linguaggio di Hegel, è importante non concentrarsi unicamente sulla materialità della plasticità, ma altrettanto sulla qualità, ovvero, sulle caratteristiche fondamentali ed essenziali dell’essere plastico: mobile, malleabile, plasmabile, in-formabile ed esplosivo. Lo scopo è di articolare le possibilità e le condizioni d’intelligibilità della “plasticità speculativa” nell’opera del filosofo tedesco. La plasticità non

³ Malabou cerca di ricostruire la storia del termine, affermando che esso entra nella lingua francese nel 1785 (Dictionnaire Robert). Invece il dizionario Brockhaus indica che *Plastizität* entra nella lingua tedesca all’epoca di Goethe che viene definito padre della morfologia moderna, che contribuì con i suoi scritti morfologici a estenderne l’utilizzo ben al di là della sua regione di origine e morto nel 1832.

⁴ *Plastisch* quindi sarebbe un sostantivo che la Malabou traduce in francese “plastiquement”, “de maniéré plastique”; Noi qui riportiamo la voce del dizionario; in italiano: Plastico agg. dal lat. *plasticus* “che riguarda il modellare”, dal gr. πλαστικός, der. di πλάσσω “plasmare”] (pl. m. -ci). – 1. Che plasma, che ha la capacità di modellare, di dare una forma (Dizionario Treccani).

⁵ Si chiama l’attenzione che ὁ πλαστής: l’artista, il modellatore; τὸ πλάσμα: l’oggetto modellato; πλαστικός: ciò che si lascia modellare; τὸ ἔμπλαστον: l’impiastrò.

⁶ *Plàstica* s. f. [uso sostantivato dell’agg. *Plastico* nel sign. 1; cfr. il lat. *plastica*, gr. πλαστική (τέχνη) “(arte) che riguarda il modellare»]. – 1. a. L’arte e la tecnica di plasmare, cioè di lavorare e manipolare una sostanza plastica (creta, argilla, cera, stucco, cartapesta, plastilina e sim.) allo scopo di darle una determinata forma, sia come attività artistica fine a se stessa, sia come tecnica preparatoria alla scultura (bozzetti, modelli). b. Non com., in senso concr., l’oggetto così modellato. 2. In geografia, il complesso dei caratteri altimetrici che concorrono a determinare la fisionomia di una data regione (*p. regionale*), tanto più vivi quanto più è differenziata l’orografia locale e accentuata l’energia del rilievo. 3. In medicina, ricostruzione, mediante un’operazione di chirurgia plastica (v. *plastico*1, n. 1 c), di una parte dei tegumenti e delle strutture immediatamente sottostanti, per motivi terapeutici o estetici (Dizionario Treccani).

è una semplice duttilità, neanche una mera flessibilità, ma assume una caratteristica versatile e concettuale in grado di generare nuovi orizzonti di apertura nella filosofia di Hegel, dispiegando tutta la sua potenzialità speculativa. La qualità e/o l'essere plastico non possono essere soltanto intesi come semplice passione; sono azione, sono entusiasmo che innescano il cambiamento; né sono pura passività, ossia, implicano anche una ricettività inattiva durante il processo di cambiamento; né possono essere presi individualmente, ma sono il frutto di un processo d'adattabilità, di apertura che si riversa l'uno sull'altro.

Nella sua estensione concettuale, la plasticità si riferisce alla capacità di formare in generale, di modellare attraverso la cultura, l'istruzione, l'educazione fanno riferimento alla plasticità del neonato e della personalità del bambino. La duttilità (plasticità cerebrale), per esempio, caratterizza la capacità del vivente di evolversi e di adattarsi. Perciò, si parla anche della “virtù plastica” degli animali, piante e degli esseri viventi in generale (MALABOU, 1996, p. 20-21). Il materiale plastico, d'altro lato, è quello che mantiene la sua forma resistendo ad un polimorfismo infinito e ciò avviene con il marmo quando viene scolpito. Quando la statua è finita non è più possibile tornare all'indeterminazione della forma iniziale. A questo punto la plasticità designa tanto la solidità quanto la malleabilità, il carattere definito dell'impronta data, della configurazione o della modifica, implica la metamorfosi degli esseri in generale. Secondo questa prima accezione, senza essere tuttavia assimilabile alla rigidità, la plasticità determina la forma, imponendo una restrizione molto ferrea alla capacità di deformazione, di rigenerazione o di esplosione

Il plastico è un materiale sintetico con la caratteristica di prendere la forma o di assumere le proprietà dei materiali stessi, a seconda degli usi a cui è destinato. È di estrema importanza mettere in rilievo che la plasticità fa riferimento alla capacità di modificazione della forma di tutto ciò che è suscettibile di ricevere o di creare la propria forma. Non dimentichiamo che il “plastico”, da cui derivano le espressioni “attentato al plastico”, “mettere del plastico” è una sostanza esplosiva a base di nitroglicerina e di nitrocellulosa in grado di provocare violente detonazioni. Questo vuol dire che il concetto di plasticità, si trova tra due estremi: da un lato, la figura sensibile che riguarda la forma che assume (la scultura o gli oggetti di plastica) e, dall'altro, la distruzione, l'esplosione e la metamorfosi di ogni forma (MALABOU, 2007).

Partendo da queste premesse, secondo Malabou (2000, p. 8-9), Hegel per la prima volta avvicina la plasticità al problema dell'essenza in rapporto ai suoi predicati. La plasticità

compare in molti punti del *corpus* teorico hegeliano. Dopo aver identificato e analizzato tutti le diverse occorrenze del termine nella filosofia hegeliana, si scopre che è Hegel stesso a scoprire la plasticità della plasticità operando un dislocamento dal suo ambito naturale di applicazione (l'arte) per ricollocarlo in un ambito che finora – nella storia della filosofia – non era mai stato propriamente il suo: quello della *soggettività*. Da questo momento in poi anche il soggetto, e non solo la scultura, viene denominato “plastico” ed entrambi i significati della plasticità, il ricevere e il darsi della forma vengono investiti di un senso radicalmente nuovo. In primo luogo, la plasticità designa la capacità della soggettività di formarsi, di riformarsi e di trasformarsi e, in secondo luogo, la stessa si “sveste” continuamente dalla sua forma antica (o predeterminata); essa “fabbrica”, impone il suo “sostituto” o il suo surrogato (come la plastica stessa) rendendo possibile l'esplosione di ogni forma.

L'applicazione della plasticità alla soggettività è chiaramente messa in evidenza dal §64 della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*. Alla domanda, che cosa è un'esposizione plastica [*plastischer Vortrag*], Hegel risponde:

[...] l'esposizione filosofica avrà un valore plastico soltanto quando questa escluderà rigorosamente il genere di relazione ordinaria tra le parti di una proposizione (HEGEL, 1973, p. 53).⁷

Hegel sottolinea che i filosofi hanno sempre considerato il soggetto come una istanza passiva, il quale riceve dall'esterno i suoi accidenti o i suoi predicati. Nella proposizione, “Dio è l'essere”, il predicato – secondo la concezione ordinaria – attribuito a Dio non fa altro che ricevere il suo attributo in modo passivo. Ora, il soggetto non è soltanto nell'ordine della passione – in questo consiste l'affermazione chiave della filosofia hegeliana –; esso non è assolutamente un'istanza fissa e rigida”, ma plastica. La soggettività riceve i suoi predicati, la sua forma come la cera, come la palla informe dell'argilla e della creta. La plasticità partecipa, fondamentalmente e paradossalmente, alla ricezione della forma e scongiura una certa passività. La soggettività è spontanea nella sua ricettività; è autopoietica in se stessa. Hegel dimostra che il soggetto dona la forma allo stesso modo in cui la riceve. La soggettività viene articolata come un'identità, come un'individualità ma è, allo stesso tempo, ricevatrice e donatrice della sua propria forma.

⁷ Traduzione italiana leggermente cambiata.

Ma la ricezione e donazione della forma possono avere anche un carattere temporale? Secondo Malabou (2005, p. 18-19) la soggettività si plasma da sé, cioè, sollecita – nell'anticipare e precipitare (o abissare) – le sue determinazioni, i suoi modi di essere, le sue posizioni, le sue posture; in una parola, tutto ciò che viene a formare la sua storia, la storia dell'avvenire stesso⁸ e la propria temporalità. Il soggetto è originariamente aperto all'avvenire e così facendo forma un orizzonte di attesa temporale che è propriamente il suo. La plasticità viene a caratterizzare precisamente il rapporto che il soggetto ha con l'accidente⁹, in altri termini, con ciò che accade. Hegel ci consegna due significati del termine accidente: quello logico (l'accidente di una sostanza) e quello cronologico (l'evento). La plasticità costituisce la sede più sensibile, la vita della soggettività, la relazione che essa stabilisce con l'evento. Questo rapporto, questa forma astratta della proiezione dell'avvenire si sostituisce a ciò che viene, si sostituisce al tempo dell'attesa. La temporalità non sarebbe altro che la “formazione dell'avvenire”¹⁰ stesso, il dispositivo di esposizione all'evento,

⁸ Il problema dell'avvenire ha subito un vero e proprio punto d'arresto e ha decretato anche ritardi sorprendenti nella ricezione della filosofia di Hegel in Francia. Infatti, lo stesso Derrida chiarisce sulla questione: “Ora, per rendere a Hegel un avvenire, la strategia qui adottata non consiste nel dimostrare che l'avvenire ha il posto che gli si è denegato nella filosofia di Hegel. In un modo più sottile e contorto, si farà finta di trascurare questo proposito o questa cura, che fu propriamente quella di Koyré o di Kojève. Si tenterà di pensare altrimenti una certa radicalità dell'avvenire. Altrimenti: cioè, ed ecco la radicalità di un addio al senso comune, altrimenti che come una modalità o un ‘momento del tempo’. L'avvenire, *l'a-venire* non è il futuro, non si riduce al futuro, e questa differenza dà la plasticità stessa, e anche la condizione perché abbia qualche senso parlare, come abbiamo fatto all'inizio, di una ‘Storia dell'avvenire’”. Cf. DERRIDA, 2006, p. 31.

⁹ Secondo Malabou, il legame che unisce i tre concetti nel suo libro *l'Avenir de Hegel* (la plasticità, la temporalità e la dialettica) non è niente di meno che la formazione dell'avvenire stesso. “La plasticità caratterizza il rapporto tra la sostanza e i suoi accidenti”. La parola greca “συμβεβηχός (accidente)”, infatti, deriva dal verbo συμβαίνειν, che significa allo stesso tempo “seguire da, garantire, arrivare, accadere, ciò che avviene”. La plasticità designa il filo conduttore, chiarisce il duplice rapporto tra la *conseguenza* (ciò che accade in senso logico) e *l'evento*, (ciò che accade in senso cronologico). L'autodeterminazione è, quindi, il rapporto della sostanza con ciò che accade (in senso logico e cronologico). Quindi la comprensione dell'avvenire nella filosofia di Hegel, secondo la filosofa francese, è “il rapporto che la soggettività intrattiene con l'accidente”. È di fondamentale importanza sottolineare questo aspetto decisivo per comprendere il senso della complessità teorica malabouiana. Cf. MALABOU, 1996, p. 27-28.

¹⁰ Nel conferire alla plasticità questa posizione intermedia tra avvenire e temporalità, Malabou annuncia già che la plasticità sarà considerata come un'istanza che forma l'avvenire e il tempo nella filosofia di Hegel, vale a dire, ciò che forma, plasma, il loro rapporto e organizza il loro processo dialogico di reciproca informazione, cioè, il darsi forma l'un l'altro. Ne consegue che i concetti di avvenire e plasticità saranno articolati in concomitanza l'uno con l'altro, vengono dispiegati vicendevolmente “come un titolo viene chiarito dal suo sottotitolo”. Questo rapporto di sinonimia, secondo Malabou, deve trasformarsi, in seguito, in un rapporto di dissimmetria. Infatti, la filosofa francese afferma che analizzare la questione dell'avvenire e della plasticità, permette in una sola volta di *spiazzare, spostare, dislocare* la definizione corrente dell'avvenire inteso come momento del tempo. L'articolazione del suo approccio annuncia, dunque, che l'avvenire non si limiterà soltanto al suo senso immediato, del tutto già prefigurato, ossia quello di futuro, inteso come una semplice estasi temporale. Come chiosa Malabou: “non si tratterà di chiarire il rapporto che l'avvenire inteso nel suo senso corrente, intrattiene con il presente e il passato nell'esposizione del concetto di temporalità nelle differenti versioni della *Filosofia della natura*”. La studiosa francese ci propone d'abbandonare, di congedare, di dire addio al significato noto dell'avvenire e, di conseguenza, alla definizione più nota del tempo. “La possibilità di

l'esposizione a questa sorpresa, che accoglie il ruolo del contingente, il ruolo dell'inatteso e di una differenza non totalizzabile. Secondo Derrida (2006, p. 10) Il tempo visto in questo modo vuol dire anticipare, prevedere, presentire, progettare; è attendersi ciò che viene; ma è, allo stesso tempo, lasciar venire o lasciarsi sorprendere da ciò che non si attende, dalla sopravvenienza di ciò che non ci si attende. Significa contemporaneamente anticipare e lasciarsi sorprendere, ammortizzare e, in una sola volta, non ammortizzare la sorpresa. Questa è la temporalità che caratterizza la vita, l'avvicinarsi reale del vivente, è l'avvenire che non è più un semplice momento volgare del tempo. Come spiega Malabou,

comprendere diversamente l'avvenire, dal suo senso immediato di momento del tempo, implica, allo stesso tempo, l'estensione del suo significato temporale, che è il risultato dalla plasticità stessa della temporalità. Il dispiegamento della concezione hegeliana del tempo, non è più fissata a luoghi o a tempi – a “momenti” – per quanto concerne la sua esposizione all'interno del sistema. Il tempo è un'istanza dialetticamente differenziata che, a maggior ragione, si determina come momento soltanto *momentaneamente* (MALABOU, 1996, p. 27).

Non c'è bisogno di riservare al tempo una trattazione riservata a esso nel sistema, come fece lo stesso Kant nell'*Estetica trascendentale*. Certo, Hegel affronta la tematica del tempo nella *Filosofia della natura* contenuto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, la quale viene articolata secondo una tradizione filosofica millenaria. Ma questa trattazione contrariamente a quanto viene sostenuto da tutti gli interpreti di Hegel, Heidegger *in primis*, non esaurisce l'idea hegeliana della temporalità. È soltanto una modalità, è ancora una “forma del tempo”. Se la temporalità viene compresa come la plasticità del soggetto, questo vuole dire che essa ha una funzione particolare nel sistema e che non è necessario presupporre una sede esclusiva di argomentazione. Il tempo è all'opera nel corpo del sistema senza essere mai astratto, senza avere altrettanto uno statuto trascendentale. La plasticità caratterizza proprio questo luogo dove il tempo si incorpora soggettivamente nel suo avvenire. È soltanto in questo modo che plasticità dispiega, in senso forte, la sua originaria vocazione temporale. *La plasticità è il corpo del tempo e il tempo divenuto corpo* (MALABOU, 2005 p. 21). Il corpo del tempo è anche, naturalmente, il corpo del soggetto

pensare una determinazione temporale – l'avvenire – al di là del suo semplice congedo di momento del tempo – di ‘ora avvenire’ – rende manifesto che il tempo stesso non si riduce in Hegel alla relazione regolata dei suoi momenti. [...] Noi intenderemo quindi ‘plasticità’ come *l'eccesso dell'avvenire sull'avvenire* e ‘temporalità’ come *l'eccesso del tempo sul tempo* nella filosofia speculativa”. Cf. MALABOU, 1996, p. 16-17.

che è in attesa d'avvenire, il quale offre il proprio corpo a ciò che accade: le numerose ferite, i traumi, le speranze di trasformazioni, i cambiamenti, guarigioni e le proprie metamorfosi. In cambio, questa offerta del corpo del soggetto è ciò che dona al corpo il tempo stesso. L'organico e il temporale si incrociano, per fino si fondono e si fondano. Questo spiega ciò che Hegel ha definito come lo sviluppo dell'organico o il divenire della soggettività.

Questo incrocio sia fusionale che dialettico (o dialetticamente fusionale) del temporale, dell'organico apre la possibilità di una metamorfosi, di una “sostituzione identitaria” o ancora di una distruzione senza precedenti. Questa comprensione porta a prendere in considerazione i significati della plasticità come materia di sintesi o come materia esplosiva. È necessario, quindi, sia per quanto riguarda la concezione della soggettività, sia per quanto riguarda la concezione della temporalità, che il pensiero giunga, per mezzo del concetto di plasticità, a un certo stato di maturazione che possa accettare il ruolo di una negazione radicale che avviene nel cuore dell'essenza. Affermare questa fusione dialettica tra “corpo del tempo” e corpo del soggetto, è assumere l'emergenza di una nuova forma, di una accidentalità assoluta o di una modalità d'essere, che è, allo stesso tempo, emersione della possibilità di annientamento della forma stessa; come se la presa e la donazione – l'operazione plastica – fossero concomitanti alla funzione deflagratrice della forma. Hegel, infatti, paragona lo sviluppo del soggetto alle dinamiche di una bomba:

Come la bomba al suo culmine ha uno stratto e poi riposa un momento in esso, o come il metallo arroventato non si ammolisce come la cera, ma passa nella fusione di colpo e vi indugia – poiché il fenomeno è il passaggio nell'assolutamente opposto, e perciò [è] infinito, e questo emergere dell'opposto dall'infinito o dal suo nulla è un salto, e l'esistenza della figura nella sua forza appena nata è dapprima per se stessa, prima che essa divenga cosciente del suo rapporto con un altro – così anche l'individualità crescente ha sia la gioia di quel salto che la durata del godimento della sua nuova forma, finché essa si apre a poco a poco al negativo e anche nel suo perire è improvvisa e troncante (HEGEL, 2003, p. 99).

In questo passaggio, risulta chiaro che l'emersione e l'esplosione della forma siano originariamente e indissolubilmente coinvolte. Intanto, Hegel avrebbe anticipato l'esistenza di un'altra caratteristica di ciò che è plastico: l'esplosività. In questo caso, non è più sufficiente affermare, come fa il filosofo di Stoccarda, che ogni emersione della forma provoca la sparizione di un'altra più antica. La “nuova forma” emerge – e questo è la novità assoluta della filosofia malabouiana – come possibilità di autodistruzione della forma e del

suo completo annientamento. Ma questa contemporaneità di formazione ed esplosione (la doppiezza del plastico) che scinde la forma all'origine, non è che la realizzazione più piena del “rilevamento hegeliano”? Ciò che prima voleva dire sostituzione, rimpiazzabilità, ora invece non deve essere concepito come assoluta metamorfosi, la quale lacera ogni essenza e ogni identità in se stessa? La forma annientata sembra porsi come la possibilità di un “totalmente altro” che prende il sopravvento: è la potenza della fantasia e dell’epigenesi.

Una questione sorge spontanea: l’aggettivo “rilevabile” – seguendo la traduzione di Derrida del termine *Aufhebung* – non sarebbe, dunque, la parola chiave del processo dialettico? Come voleva Derrida, esso non denota, contemporaneamente, sia la conservazione che la soppressione? È possibile che la plasticità sia, in realtà, la metamorfosi della dialettica stessa? La plasticità appare, pertanto, come il punto attorno al quale, tutte le trasformazioni del pensiero hegeliano ruotano, in una parola: *il centro delle sue metamorfosi* (MALABOU, 1996, p. 28).

2. La plasticità (distruttrice) e le neuroscienze

È sulla base di questi presupposti che possiamo concentrarci sulla potenzialità del concetto di plasticità e del suo doppio statuto epistemologico: da una parte, la plasticità è una un’entità metafisica – antica quanto la storia della filosofia che rappresenta, dopo Hegel, una qualità essenziale del pensiero –; dall’altra, essa è un concetto scientifico che permette di descrivere l’organizzazione materiale del pensiero (MALABOU, 2000, p. 11). In questo caso si fa riferimento al significato tecnico che la plasticità ha acquisito nel campo delle neuroscienze. La plasticità del cervello (MALABOU, 2007), lontano dall’essere una semplice metafora, permette di caratterizzare, in un senso molto preciso, il funzionamento neuronale; la “plasticità neuronale” indica proprio la capacità che hanno le sinapsi di modulare l’efficacia della loro trasmissione. La plasticità non solo rappresenta il concetto catalizzatore delle neuroscienze, ma viene concepita come l’attività principale del cervello implicante l’”avventura biologica” di ogni organismo vivente. Ciò che viene chiamato con il nome di storicità costitutiva del cervello in effetti è la sua plasticità. Parlare di plasticità del cervello permette di considerare il cervello stesso come un’istanza modificabile, plasmabile e formatrice; essa costituisce un margine di variabilità possibile in rapporto alla necessità genetica. Il funzionamento neuronale è in grado di creare un evento, è esso stesso

un evento, è suscettibile di evenementalizzare il programma e, in un certo senso, di deprogrammarlo

La plasticità cerebrale, come spiega Malabou (2007, p. 14), opera su tre livelli: 1) la conformazione delle connessioni neuronali (plasticità di sviluppo nell’embrione e nel bambino); 2) la mutabilità delle connessioni neuronali (plasticità di modulazione dell’effetto sinaptico nel corso di tutta la vita); 3) la capacità di riparazione (plasticità post-lesionale). La plasticità del sistema nervoso è la proprietà di essere modificata nella struttura o nella sua funzione successiva allo sviluppo, all’esperienza o alle ferite. Questa scoperta ha significato un radicale ripensamento della comprensione del cervello: da organo solido, immutabile, organizzato in maniera centralizzata si è passati all’idea di un cervello che muta nel tempo, con la sua capacità di autoaffezione che forma la comunità di neuroni connessi tra loro in una rete complessa, influenzato dall’esperienza, dall’apprendimento, da *eventi accidentali* a cui è sottoposto.

C’è un aspetto del tutto nuovo che permette di introdurre la caratteristica più originale della caratterizzazione della plasticità qui messa in gioco. Al significato tradizionale di plasticità che possiamo identificare con l’emersione della forma (il donare e il ricevere), viene messo in evidenza il suo esatto contrario: l’annientamento di tutte le forme. Si pensa spesso alla costruzione plastica senza un vero collegamento con una forma radicale distruttiva che le è contraria. La costruzione, al contrario, è sempre controbilanciata, secondo Malabou, da una forma radicale di distruzione. La creazione, l’invenzione non è mai scissa dalla sua controparte distruttiva: questa è una legge fondamentale della vita. Dallo sviluppo di questo secondo significato deriva quello che Malabou definisce la “plasticità distruttrice”.

Partendo da questi assunti, la plasticità per mezzo del suo effetto deflagratorio rivela tutto il suo potenziale di pura negazione. Come spiega Malabou (2009, p. 32), non verrebbe mai in mente a nessuno di concepire la famosa formula “plasticità cerebrale” come il “lavoro radicale del negativo”, della distruzione, quella che opera in caso di lesioni cerebrali, delle sofferenze psichiche, dei traumi diversi e di strutturazioni che avvengono nel vivente stesso. La deformazione delle connessioni neuronali o l’interruzione dei collegamenti cerebrali non vengono considerate come casi di plasticità in neurologia¹¹ ma anche dalla psicoanalisi

¹¹ Nel lavoro teorico compiuto da Malabou l’attenzione a queste “distruzioni” è tutt’altro che marginale e permette di attuare il riconoscimento di quelle forme che, nella concezione tradizionale, vengono identificate come deformazione, scarto, degenerazione della norma del formare plastico. Come la francese stessa spiega: “In conseguenza di gravi traumi, talvolta per un non nulla, il cammino si biforca e un individuo nuovo, senza precedenti, coabita con l’antico e finisce per prendere del tutto il posto. Un individuo irricognoscibile, il cui
 Perspectivas - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT – volume 4, n. 2 - 2019

freudiana. È giustamente queste forme di “sofferenze cerebrali” che permettono a Catherine Malabou di definire la categoria dei “i nuovi feriti”, ovvero, tutte quelle forme di traumatismo, di “sofferenze psichiche”, di identità scisse e interrotte improvvisamente, di desertificazione affettiva dei malati di Alzheimer, di indifferenza dei celebrosi. Anche i traumi di guerra, gli autismi, le vittime di abusi sessuali o le vittime di catastrofi naturali e politiche rientrano in questa casistica. L’operazione filosofica intrapresa da Malabou permette di interpretare filosoficamente i concetti fondamentali come accidente, distruzione e metamorfosi emersi da queste nuove forme di trauma e di istituire un dialogo proficuo con i diversi saperi. La conseguenza di una tale prospettiva è il far entrare con pari diritto nella comprensione della plasticità (come il donare e ricevere la forma) la distruzione, comportando così il riconoscimento di tutto ciò che trova nel lavoro del negativo il suo principio motore.

Come abbiamo potuto esplicitare, i fondamenti ontologici di uno sviluppo plastico in senso positivo, in costante mutamento, mantiene una certa continuità nonostante le differenti trasformazioni. La plasticità distruttrice viene a sottolineare una nuova comprensione che permette di riconoscere filosoficamente e scientificamente la possibilità di una radicale metamorfosi che è formatrice di un’assoluta di novità. L’intenzione a fondamento della filosofia malabouiana è quello di superare il significato tradizionale dei modelli ontologici e morfologici attuali e non solo. Nell’immaginario occidentale, la metamorfosi è raramente presentata come una reale e totale deviazione dell’essere. Soltanto in questo modo è possibile comprendere il ruolo dell’accidente anche nella prospettiva di una totale decostruzione del modello sostanzialista ed essenzialista delle vecchie ontologie e soprattutto della soggettività occidentale. Malabou (2019, p. 61-62) afferma che il riconoscimento del ruolo della plasticità distruttrice permette di radicalizzare la decostruzione della soggettività, di imprimerle un nuovo percorso. Tale riconoscimento rivela che una potenza di annientamento che avviene nel cuore della costituzione dell’identità, la quale si pone come legge dell’essere stesso. L’ontologia della modificazione deve presupporre all’interno di se stessa una modalità metamorfica che corrisponde a una scissione dell’essere in se stesso. Una “pulsione di morte” che si produce nella vita, una forma di indifferenza della vita alla vita stessa che in certi casi rappresenta la sopravvivenza dell’essere alla distruzione.

presente non proviene da alcun passato, il cui futuro non ha alcun avvenire; un’improvvisazione esistenziale assoluta. Una forma nata dall’accidente, nata per accidente, una specie di accidente. Una strana creatura. Un mostro del quale nessuna anomalia genetica permette di spiegare l’apparizione.” Cf. MALABOU, 2019.

Perspectivas - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT – volume 4, n. 2 - 2019

Le forme traumatiche contemporanee rendono manifesta una soggettività plastica in cui l'accidente è già nel soggetto come caratteristica autoaffettiva o metabolica, la quale si manifesta proprio nella possibilità che ciascuno essere vivente ha di inventare un "totalmente altro" da se stesso. I traumi dimostrano come non è più possibile legare l'idea di un'esistenza a un progressivo mutamento che ha come scopo soltanto il mantenimento di una continuità psichica, che permette il singolo vivente di riconoscersi in una identità *già da sempre* o aprioristicamente predeterminata. Questa concezione ha sempre allontanato, dalla riflessione filosofica, etica e scientifica, il potere distruttivo della plasticità che, come dimostra i traumatismi contemporanei, ci pone di fronte a un orizzonte teorico del tutto nuovo. La componente distruttiva invece deve essere teorizzata come parte integrante del processo di formazione cerebrale. Questa radicale metamorfosi del corpo e anche degli affetti appare come una forma mortifera, concepita non soltanto come una forma di rottura, ma come la rottura della forma. Proprio questa radicale differenza con la tradizione impone alla filosofia di ripensare una nuova ontologia dell'accidente.

La fenomenologia della sofferenza, del dolore, della disaffezione, dell'assenza di sé a se stessi, non rivelano, ancora una volta, una forma temporale che può essere compresa all'interno di questa congettura neuronale? In altre parole, la plasticità del tempo può avere una sua *iscrizione nel cervello* stesso (MALABOU, 2007, p. 57) La plasticità nel senso più pieno può dipendere anche da una perdita di velocità delle connessioni cerebrali? E questa velocità non rivela che una forma temporale? La risposta a queste domande evidenziano che la costituzione della soggettività è legata a un effetto della velocità connettiva. Allo stesso modo, noi non abbiamo nessuna rappresentazione soggettiva di questa forma organica di temporalità. Per dirla in altro modo, nessuna riflessività o rappresentazione della velocità della coscienza, nessuna soggettivizzazione della stessa è possibile. La velocità rimane la parte non disponibile e inconscia, la parte non soggettivabile della soggettività (cf. MALABOU, 2010, p. 23). In questo senso la mancanza di velocità delle connessioni significherebbe la perdita di se stessi: la velocità cerebrale è, come spiega Malabou, la condizione assoluta della nostra identità.

La temporalità, sotto la forma della "velocità", per la prima volta viene investita contemporaneamente di un significato biologico, ontologico ed esistenziale. L'io è il risultato di una congiunzione di processi complessi e di alto livello che attraverso mappature

sempre più elaborate costituiscono “la struttura finale della soggettività”¹². Ora, a livello intermedio le tracce di questa velocità sembra di colpo svanire. I meccanismi cerebrali che in ogni momento costituiscono lo sfondo biologico e vitale della soggettività non sono accessibili alla coscienza, ovvero, essi vengono “offuscati” e producono l’impressione di un’immediatezza, di una “presenzialità dell’io”, che in realtà è soltanto l’effetto di una temporalità biologica che si abissa, che si precipita in se stessa. La costante costruzione della soggettività, come il mantenimento del suo equilibrio, ha una sua “temporalità” che a sua volta ha il potere di svanimento in se stessa; essa viene cancellata dai neuroni e viene resa “invisibile” al punto che diventa impercettibile. Il lavoro della velocità produce una “cornice” processuale che viene definita “trasparenza”¹³. In questo senso, la soggettività (METZINGER, 2003) viene privata della sua caratteristica sostanzialità. Il soggetto è frutto di un processo, di un sistema di informazione costante che opera all’interno di un “automodellamento trasparente”. Noi non lo vediamo, ma ogni processo cognitivo ci passa attraverso, viene confuso con questo modello autoattivato dal nostro cervello. In questo modo, il cervello costruisce la sua autotrasparenza mediante l’accelerazione ed eclissamento dei processi anteriori alla sua autoformazione. La soggettività, secondo Metzinger, si fonda su una vera e propria “finzione” temporale. Finzione che è il lavoro della velocità che si

¹² Secondo Metzinger la tesi ontologica centrale della teoria della soggettività come modello del sé: nel *mondo non esistono cose come i sé*. Tanto in scienza quanto in filosofia la nozione di un sé – inteso come un’entità di tipo teorico – può essere eliminata senza danno. Ciò che in passato abbiamo sempre chiamato “il” sé non è una sostanza, una cosa o un’essenza immutabile (per esempio un “individuo” in senso metafisico), ma un tipo molto speciale di contenuto rappresentativo. Si tratta di una proprietà davvero fenomenica, nel senso che si tratta di un’apparenza, di una finzione. L’esperienza fenomenica della *sostanzialità* (ossia dell’essere un’entità indipendente, che in principio potrebbe esistere isolatamente da altre), del possedere un’*essenza* (ossia dell’essere definita dal fatto di possedere un nucleo interno non modificabile, un insieme invariante di proprietà intrinseche) e dell’*individualità* (ossia l’essere un’entità unica e indivisibile) sono forme speciali di coscienza. Anche il fatto di possedere un contenuto di questo tipo al livello dell’esperienza fenomenica ha costituito un vantaggio evolutivo, ma come tale (vale a dire, come contenuto fenomenico) non è epistemologicamente giustificato. Il contenuto di un modello del sé che non può essere riconosciuto come un modello dal sistema che lo impiega. Il contenuto dinamico del Modello Fenomenico del Sé (*phenomenal self-model*) è il contenuto del sé cosciente: le sensazioni corporee che stiamo sperando, la nostra attuale situazione emotiva, nonché tutti i contenuti dei processi cognitivi di cui abbiamo esperienza fenomenica, sono tutti costituenti del nostro modello fenomenico del sé (mfs). Tutte le proprietà del nostro sé esperienziale, verso cui possiamo dirigere la nostra attenzione, formano il contenuto del nostro attuale mfs, e questo mfs non è una cosa, quanto piuttosto un processo integrato. Cf. METZINGER, 2003.

¹³ La trasparenza nelle neuroscienze è un concetto fenomenologico (e non epistemologico), che viene a significare una impossibilità a conoscere. La trasparenza è una forma tipica di oscurità; in altri termini, la “trasparenza fenomenica” significa che qualcosa non è accessibile all’esperienza soggettiva, cioè alla natura rappresentazionale dei contenuti dell’esperienza cosciente. Ciò che rende trasparente una rappresentazione fenomenica è l’indisponibilità attenzionale all’introspezione caratteristica delle prime fasi di elaborazione dell’informazione nel cervello, ossia il fatto che tali fasi non sono disponibili all’attenzione durante l’introspezione. Cf. METZINGER, 2014, p. 50.

confonde con se stessa e viene concepita come “condizione di visibilità o invisibilità”, come automatica trasparenza, che costituisce una “finestra” impendendo al soggetto di accedere sia alla sua temporalità biologica che ai processi interni e ai suoi archivi neurali. Grazie a questa velocità, noi siamo in grado di rappresentare la genesi causale, temporale e finzionale della “presenza”, dell’ora – del mondo e di noi a noi stessi. La processualità di questa genesi, infatti, viene inghiottita durante i meccanismi di integrazione di base e il contenuto sensibile della nostra esperienza, ossia, il dato immediato assume una natura fenomenologica, diventa un’“immediatezza virtuale”, una forma di presenza virtuale che non può essere elevata a una categoria ontologica.

La perdita di velocità di connessione, tipica delle forme patologiche e dai danni cerebrali, ci pone di fronte a un “buco fenomenale”. La mancanza di percezione delle parti del proprio corpo, per esempio, è una specifica forma di “non visione”, che indica un rallentamento dei processi neuronali. Da una parte, c’è una trasparenza, una specie di “non visibilità” cosiddetta normale; d’altra, c’è un buco fenomenale che è “supplemento d’invisibilità” che procede da un’interruzione della trasparenza, dove qualcosa viene ad arrestarsi, dove il vetro della “nostra finestra” (sul mondo e su noi stessi) si rompe: si crea così un’assenza. Il risultato è l’incapacità del soggetto di vedere se stesso, il sistema, in questo caso, va in panne, si interrompe.

In questo senso è imprescindibile istituire un rapporto tra soggettività e temporalità che ci espone a una forma particolare di ritmicità: tecnica o non tecnica, artistica ed emozionale che sia. Questa relazione si sviluppa sullo sfondo di una “primordiale velocità”, di una forma primaria del tempo iscritta nel cervello e che ci svela lo statuto biologico di tutte le esperienze temporali e soggettive messe insieme. In questo senso, come spiega Malabou (2010, p. 31), la neurobiologia contemporanea ci rivela una doppia struttura della temporalità: una che genera e rigenera il soggetto che costantemente viene inabissata; l’altra, propria del soggetto, inghiottisce, assorbe, cancella la velocità originaria da cui proviene. La velocità che permette la formazione di una cornice temporale permane non interiorizzabile, non soggettivabile e l’inconscio diventa condizione essenziale per la sopravvivenza della soggettività stessa. Una domanda ci sorge spontanea: questa “velocità invisibile” può essere compresa o esposta soltanto per mezzo del suo aspetto patologico? Soltanto per mezzo del suo rallentamento? O ancora: questa velocità può rendere il nostro cervello più sensibile?

L'enigma e le istanze che pone Malabou, ci lasciano sulla soglia di una riposta che ora sembra chiarirsi e la stessa si disloca sull'orizzonte ontico-biologico della soggettività.

3. Dalla plasticità all'epigenesi: la temporalità della vita

Il concetto di plasticità, come già detto, viene articolato e teorizzato in stretta relazione con lo sviluppo neuronale. La neuroplasticità come concetto scientifico, ci consente di stabilire un ancoraggio biologico alla questione della formazione della soggettività (MALABOU, 2007). Pertanto, la plasticità non metterebbe la parola finale alla nostra analisi, ma viene a costituire il fondamentale punto di partenza del lavoro di ricostruzione genealogico-biologico che coinvolge tutta la materialità di un soggetto. Nell'affermare una certa "precedenza biologica", l'antecedenza materiale della plasticità è possibile mettere in evidenza un rapporto, una tensione dialettica tra il neuronale e il mentale¹⁴. È soltanto dialetticamente, con le sue rotture, con i suoi salti, che si forma la coscienza-nucleo, la coscienza autobiografica della "soggettività neuronale (Sé neuronale)". Secondo questa comprensione, la plasticità temporale ha una sua iscrizione all'interno della struttura cerebrale. In altre parole, il concetto di plasticità (dalla sua declinazione schematica, ermeneutica e biologica) fa richiesta di una figura concettuale che possa tener conto, contemporaneamente, del passaggio da un livello di organizzazione a un altro e, infine, da un dato organizzativo a un altro. In sintesi, che si possa comprendere e spiegare la trasformazione di un semplice dato biologico in un'istanza critica di decostruzione della soggettività. L'uomo neuronale, come spiega Malabou, deve "produrre uno spirito critico dello spirito materiale" (2009, p. 237).

In questo senso, la plasticità non è il semplice riflesso del mondo, ma è frutto di un'istanza biologica conflittuale che rivela la forma di un altro mondo possibile. La possibilità di questa alterità è una porta aperta sulla libertà, è un atto di autocreazione e di autodeterminazione del vivente stesso. Da un lato, l'elaborazione di un pensiero dialettico

¹⁴ Malabou afferma che la formazione di ogni identità presuppone anche una "modalità resiliente", una costruzione contraddittoria e, allo stesso tempo, sintetica di memorie e di oblio, di costituzione e di cancellazione delle forme. Alcuni studiosi (come Jean-Pierre Changeux) hanno la tendenza di escludere qualsiasi tipo di negatività nel loro discorso neuroscientifico, eliminando ogni considerazione conflittuale sul passaggio dal neuronale al mentale. Essi non oltrepassano i limiti di una concezione ben pensante di una personalità riuscita, "matura ed armoniosa". Come spiega la studiosa francese: "Ancora una volta, non abbiamo considerazione dell'armonia e della maturità se esse servono solamente a fare di noi dei "battaglieri" o degli "anziani prodigi". Creare la resistenza all'ideologia neuronale è ciò che vuole il nostro cervello e ciò che noi vogliamo per lui". Cf. MALABOU, 2007, p. 100-101.

in ambito neuronale, inteso come sviluppo neuroplastico, ci permette di uscire dalla stretta alternativa tra riduzionismo e antiriduzionismo, la quale è sempre rappresentato il limite teorico della filosofia occidentale degli ultimi anni. Dall'altro, è possibile assumere il *carattere trascendentale* del pensiero e della sua materialità in senso biologico? Il trascendentale, in questo caso, viene inteso come condizione di possibilità della conoscenza, della razionalità e della sua caratteristica fondamentale: l'apriorità.

L'acetto kantiano della formula "trascendentale" qui rievocata è intenzionale. Nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), Kant parla in maniera chiara nel §27 di "*un sistema dell'epigenesi della ragione pura*", facendo riferimento alla questione della gestazione delle categorie e il mondo in cui le stesse "contengono" le ragioni della possibilità di ogni esperienza in generale¹⁵. Kant in questo paragrafo, assume l'epigenesi¹⁶ come la figura biologica su cui il pensiero trova la sua ragion d'essere e si trasforma. Il problema fondamentale rimane quella di giustificare la temporalità del trascendentale, cioè, quel significato "anticipatorio", la modalità del conoscere "indipendente da ogni esperienza" o "prima di ogni esperienza". Cosa significa esattamente questa anteriorità? Quale legittimità e valenza ha l'istituzione di tale primato temporale¹⁷? Come evitare una comprensione

¹⁵ Lo stesso Kant spiega nella *Critica* il nucleo centrale della questione: "[...] Ora, vi sono soltanto due vie, in cui si può pensare un accordo necessario dell'esperienza con i concetti dei suoi oggetti: o l'esperienza rende possibili questi concetti, oppure questi concetti rendono possibile l'esperienza. Il primo caso non si verifica rispetto alle categorie (e neppure rispetto all'intuizione sensibile pura); esse sono infatti concetti *a priori*, e quindi indipendenti dall'esperienza (l'asserzione di un'origine empirica sarebbe una specie di *generatio aequivoca*). Di conseguenza, rimane soltanto il secondo caso (per così dire, *un sistema dell'epigenesi della ragione pura*): le categorie, cioè, dal lato dell'intelletto, contengono le ragioni della possibilità di ogni esperienza in generale. [...] Qualcuno potrebbe proporre ancora una via di mezzo tra le due sole nominate, asserendo cioè che le categorie non sono principi primi *a priori* della nostra conoscenza, pensati spontaneamente e che esse non sono neppure attinte dall'esperienza, ma che si tratta di disposizioni soggettive al pensiero, piantate in noi assieme alla nostra esistenza, e adattate dal nostro creatore in modo tale, che il loro uso si accordi strettamente con le leggi della natura, secondo le quali si svolge l'esperienza (una specie di sistema di preformazione della ragione pura). Tuttavia, oltre al fatto che non è possibile misurare le conseguenze di tale ipotesi, né vedere sino a che punto il presupposto di predeterminate disposizioni a futuri giudizi potrebbe essere condotto, sarà decisiva, contro la suddetta via di mezzo, la considerazione che in tal caso mancherebbe alle categorie la necessità, la quale appartiene essenzialmente al loro concetto. KANT, 1999, p. 206-209.

¹⁶ L'etimologia di *epigenesi* deriva dal greco ed è composta dal prefisso *epi*, che vuol dire "sopra", "su", "dopo"; e dalla parola *genesis*, che significa "generazione", "riproduzione" o "procreazione", "derivazione", "origine" o "nascita". L'epigenesi definisce una modalità di sviluppo embrionale che forma le parti organiche successivamente e in modo graduale. La trattazione risalirebbe fino al pensiero dei presocratici e al *Corpus Hippocraticum*. Aristotele fu il primo a offrire, nel II libro della *Riproduzione degli animali*, una formulazione sistematica a questa teoria biologica. Cf. ARISTOTELE, 1971.

¹⁷ Nel cercare di giustificare il carattere dell'antecedenza dell'approccio kantiano, Malabou cerca di sottolineare la relazione di questo "prima" con la sua dimensione temporale. Un esempio di come ripercorrere questa relazione, secondo la studiosa, è già stato messo in rilievo da Heidegger in *Kant e il problema della metafisica*, dove la prima *Critica* viene letteralmente scomposta in due parti. Questa divisione è giustificata dalle diversità di concezione della temporalità stessa nelle due edizioni della *Critica della ragion pura*.

dogmatica dei risultati filosofici di Kant, in cui la razionalità sembra apparire soltanto come il frutto di una preformazione, o al contrario, come una predisposizione innata o genetica?

Partendo dai risultati kantiani, Malabou (2015) intende proporre il paradigma dell'epigenesi come una “nuova forma di trascendentale” e come una nuova forma di *a priori*. L'epigenesi come *conditio sine qua non* della razionalità mette in chiaro una nuova comprensione della temporalità. Questa figura concettuale si articola in tutta la sua bellezza per mezzo di ragione che si sviluppa nella sua gradualità, che si trasforma da sé, si autodetermina mostrandoci tutto il suo carattere dinamico, naturale e vitale. Servendosi dell'approccio kantiano sarebbe possibile assumere l'epigenesi come il principio guida di una conoscenza rigorosa e scientifica? Kant e il trascendentale possono offrire elementi sufficienti per articolare il discorso sulla razionalità in stretta connessione con la biologia? C'è realmente questo sviluppo graduale, organico e temporale del trascendentale kantiano non più inteso in maniera rigida o fissa? Come concepire la nuova configurazione temporale in stretta relazione con questa nozione?

Il concetto dell'epigenesi, in *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, costituisce l'argomento chiave che permette la filosofia kantiana di uscire dai vicoli ciechi posti dalla *generazione equivoca* e dal preformismo, rafforzando la forza generativa e la tendenza formatrice quale caratteristica fondamentale del pensiero. L'accordo tra le categorie e gli oggetti può essere pensato soltanto come il prodotto di una relazione dinamica, creativa, autoformante e autoplasmante del vivente stesso, che non proviene né da un accordo preliminare (preformismo) né da una animazione magica dell'inorganico (*generazione equivoca*). Come spiega Malabou nel suo corposo saggio, la ragione impone a se stesso una forma al dato e, in tal modo, la conoscenza si costituisce come il prodotto di un'attività continua. Pertanto, è possibile affermare – come Kant – che le categorie contengono, dal lato dell'intelletto, la condizione di possibilità di ogni esperienza in generale.

Heidegger sostiene, infatti, che nella prima edizione Kant giustifica la formazione della fondazione *a priori*, mettendo in evidenza la sua struttura temporale. Infatti, in *Essere e tempo* e in *Kant e il problema della metafisica*, Heidegger definisce il trascendentale kantiano come una “forma della temporalità”. Lo stesso Valerio Verra nella sua introduzione all'edizione italiana del testo heideggeriano, ravvisa che “nella posizione di Kant, i limiti a cui dovremo ripetutamente accennare, Heidegger considera Kant l'unico pensatore che, pur rimanendo nel quadro della metafisica per vari motivi, ha intuito e avviato un'impostazione del problema metafisico nuova in rapporto al problema del tempo, o, meglio, di quella “temporalità”. E ancora “il tempo non è più concepito come semplice successione, ma *come temporalità originaria*, e l'essere non è più inteso come semplicemente presente, ma in un senso universale che contiene in sé la possibilità di inflettersi in direzioni diverse e non è soltanto limitato ai modelli della fisica e della scienza naturale”. Cf. HEIDEGGER, 1981.

Il verbo “contenere”, non deve essere inteso come espressione di un patrimonio innato o genetico già da sempre precostituito o come qualcosa che si accumula nel tempo, ma in realtà deve essere concepito come il “germe di un organismo” che si forma, che si autocostruisce e dove le categorie rappresentano i “semi puri dell’esperienza”. Da queste premesse, il concetto di epigenesi non può che rivelare una struttura raddoppiata della propria comprensione: c’è un “dentro” e un “fuori” che ci consente di lavorare questa nozione. Il dentro viene rappresentato dallo sviluppo interno della razionalità che si dispiega “come in un corpo animale”. Il fuori fa riferimento invece al concetto di vivente o di vita che risultano essere il fondamento primario nell’articolazione del discorso. L’epigenesi in questo modo si pone come un nuovo approccio interpretativo, ovvero, come il paradigma epigenetico della razionalità, il quale non trascura nessun aspetto coinvolgente la ragione e la vita nella sua processualità e nella sua temporalità.

L’epigenesi non deve essere intesa, dunque, come una pura e semplice metafora filosofica. C’è uno sviluppo epigenetico della ragione presente da sempre nella *Critica* kantiana. Questo sviluppo va dalla *Critica della ragion pura* alla *Critica del giudizio* – soprattutto nel §66 dedicato alla “finalità interna degli esseri organizzati” e nel §81 dedicato alla ripresa proprio della nozione dell’epigenesi in riferimento alla teoria di Blumenbach (1781)¹⁸. La traiettoria epigenetica della *Critica* è organizzata secondo il ritmo di una duplice dinamica: da un lato, essa è presente in forma embrionale nella prima *Critica*, ovvero, è l’idea della stabilità e trasformabilità del trascendentale che gradualmente arriva a compimento nel pensiero più maturo di Kant. D’altro, questo processo di stabilizzazione modifica il punto di partenza, donando retrospettivamente all’intera *Critica* sua la forma finale e il suo significato ultimo.

Il genitivo “sistema della epigenesi della ragion pura” va inteso, in via definitiva, come un genitivo soggettivo, vale a dire, come l’epigenesi della ragione stessa. Ecco il

¹⁸ All’inizio dell’800 questo dibattito si riflette nella filosofia con una forza quasi inattesa, tanto che Kant, attraverso l’influenza di Blumenbach (e del suo scritto *Über den Bildungstrieb* del 1781), arriva a condividere l’impossibilità di definire la causa prima della vita. Riprendendo la concezione di Blumenbach per il quale la causa [*Ursache*] doveva restare una *qualitas occulta* anche per Kant l’origine della vita resta un *mistero incomprendibile*. L’origine della vita non si può spiegare, non esiste cioè una causa prima, una causa efficiente alla quale possiamo risalire. Kant sente l’esigenza di individuare per la comprensione della vita una legge differente da quella causale, chiarendo che “è necessario pensare una specie particolare di causalità che non si trova nella natura, proprio come la meccanica delle cause naturali ha la sua, perché la recettività che mostra la materia per parecchie altre forme oltre a quelle di cui è capace secondo il meccanismo, suppone la spontaneità di una causa (che quindi non può esser materia), senza la quale di quelle forme non può esser data alcuna ragione”. Cf. KANT, 1997, p. 505.

motivo principale dell'applicabilità dell'epigenesi al trascendentale. Ciò comporta una definizione del concetto dell'epigenesi sia nel senso classico di crescita organica, che l'economia che mette in relazione la codificazione degli approcci: l'interpretazione e la trasformazione del pensiero. Kant, in un certo senso, ha anticipato questo “approccio epigenetico” senza essere del tutto consapevole. L'epigenesi diventa l'elemento dinamico che rivela la maturazione del pensiero in una doppia prospettiva. Soltanto così è possibile dare un senso alle figurazioni “anteriori” e riconciliare il biologico e il trascendentale senza che ci sia un primato dell'uno sull'altro. L'analisi di questa nozione ci consente di introdurre un “principio nascosto” che ci permette di trasformare profondamente le questioni qui poste.

La sintesi tra pensiero e vita rappresenta il “dentro” e “fuori” che rende possibile un nuovo modello interpretativo delle problematiche fondamentali qui sollevate. Nella *Critica del giudizio*, Kant, per la prima volta, assume la questione del vivente come domanda fondamentale ed essa viene articolata in maniera rigorosa e scientifica. In effetti, la vita nella sua immediatezza non possiede nessun statuto trascendentale. Di conseguenza, la vera difficoltà interpretativa deriva dal fatto che noi ci serviamo di una figura povera di significato trascendentale per illustrare le istanze trascendentali esemplari, le quali sono, in primo luogo la produzione del rapporto oggettivo delle categorie e, dall'altro, la tendenza architettonica della ragione. Malabou, infatti, afferma che

la risoluzione di questa eterogeneità tra il trascendente e la vita è esattamente ciò che, insieme alle categorie e il loro riferimento oggettivo, è anche soggetto a epigenesi (MALABOU, 2014, p. 277).

Il significato dell'epigenesi deriva dalla lunga maturazione della relazione tra il trascendentale e ciò che sembra a esso resistere: la vita. In questo senso l'organismo vivente, si autoforma e non ha bisogno di categorie. Ci sono fenomeni che in loro stessi non si offrono come un qualsiasi oggetto e non hanno nemmeno uno *status* oggettuale nell'esperienza. Il vivente, dunque, è ciò che soddisfa questi requisiti così ristretti. Partendo da questi presupposti, il trascendentale viene esposto alla fattualità della vita; una genesi chiara concernente la stessa non è possibile ed essa sfugge continuamente alla ragione. La vita non sarà mai la “cosa in sé” per Kant; la vita o il vivente si pongono come delle difficoltà insormontabili e le questioni poste al pensiero, in realtà, vengono percepite come una necessità chiamata “contingenza trascendentale” (MALABOU, 2014, p. 296). La vita espone

al fatto che il pensiero appartiene simultaneamente a un soggetto trascendentale e a un essere vivente – qualcosa di totalmente diverso da un soggetto empirico –, vale a dire,

il rapporto tra soggettività trascendentale e soggettività empirica viene esaminato da Kant nella *Deduzione trascendentale*. Ma la differenza tra la soggettività trascendentale, la soggettività empirica e la soggettività vivente è ciò che emerge nelle filigrane della *Critica*. È nella nozione di *organizzazione* che si determina la sostanziale differenza tra ciò che è semplicemente empirico e ciò che è vivente. L'organizzazione viene replicata dal pensiero – Kant parla peraltro di “specchiamento” –, il quale si ordina e si organizza imitandola e come tale la forma del pensiero è sistematica. Pertanto, nell'imitare se stessa, la vita non ha più bisogno di essere pensata, poiché il soggetto del pensiero è vivente e incontra, per altro – come oggetto di pensiero diverso da se stesso –, la fattualità della propria vita (MALABOU, 2014, p. 300).

In ultima analisi, la parte innata del potere conoscitivo fa riferimento alla naturalità vivente del pensiero. Il riferimento oggettivo delle categorie, non concerne più solamente gli oggetti della natura diretti da un determinato meccanismo, ma riguarda anche gli esseri organizzati. Questo vuol dire che l'epigenesi prende il posto di questa duplice oggettività. Da un lato, si riferisce alla produzione delle categorie e la loro “corrispondenza” con gli oggetti e, dall'altro, si riferisce alla modificazione categoriale redendo necessario un altro accordo con altri oggetti. Bisogna comprendere che l'epigenesi è ciò che descrive l'intera impresa razionale, la quale cresce, si sviluppa e trova la sua maturazione in una forma stabilizzata, ma che in ogni caso è soggetta a nuove trasformazioni. La dinamica del trascendentale procede sia da un'antiorità formale dell'*a priori* – la dimensione archeologica –, che dalla sua modificabilità attraverso correzioni successive – la dimensione teleologica. La permanenza e la mobilità della forma sono quindi combinate in una sola economia: il sistema dell'epigenesi della ragione pura. L'analisi del concetto di epigenesi serve soprattutto a chiarire il ruolo e il significato della “finalità” – come una particolare specie di causalità –, ma ci aiuta altrettanto a comprendere in che modo il categoriale sia soggetto a trasformazione, affermando così la “spontaneità” del pensiero – da intendersi sia di forma teorica che pratica.

La ragione mette in atto una “modalità spontanea” in grado di prendere come punto di partenza soltanto se stessa. Questa pura attività non dipende da nient'altro che possa intervenire preliminarmente nel condizionare la sua azione, in quanto legge di concatenazione causale. La spontaneità della ragione ci rinvia alla “libertà in senso

cosmologico”, vale a dire, alla facoltà di cominciare spontaneamente da uno stato di cose in cui non soggiace nessuna causalità che la determini nel tempo. Questo è ciò che caratterizza la vita, la forza organizzatrice dell'essere vivente, che è l'oggetto del giudizio teleologico nella *Critica del giudizio*.

Secondo Malabou, mettere in discussione la spontaneità nella sua impurità è minacciare l'intera filosofia critica e privarla della sua arma più potente. Qui è in gioco la sopravvivenza della riduzione originaria, del concetto stesso di origine o di una serie di strutture – come *l'Io penso, l'imperativo categorico* –, oltre che l'architettura del giudizio, delle forme pure prive di ogni sostanzialità, delle proprietà e di alcune caratteristiche particolari. Kant invece sostiene che i concetti si fondano proprio sulla spontaneità del pensiero e che si tratta piuttosto di comprendere le istanze formative non coscienti, non necessariamente umane e non programmate, le quali si pongono al pensiero stesso. La strada imboccata dalla filosofia occidentale del ventesimo e del ventunesimo secolo è stata caratterizzata dalla radicalità di una ricerca dell'origine del pensiero estranea alla coscienza, alla volontà, agli affetti e alla vita. Allo stesso modo, bisogna ammettere – e questo è un altro punto chiave – che è infruttuoso cercare di gettare le basi del trascendentale soltanto su una staticità metafisica e matematica, le quali hanno spinto ogni tentativo di spiegazione teorica in un vicolo cieco.

Una temporalità volgare originaria (come voleva Heidegger in *Essere e tempo*), un tempo ancestrale (in senso matematico o fisico) senza vita, vuol dire una rinuncia alla questione temporale nel suo insieme. La temporalità, come abbiamo già visto in precedenza, non è sopravvissuta al suo avvenire non trascendentale e neanche al suo all'avvenire non dialettico. In questo modo, secondo Malabou, la distruzione-decostruzione si è sprofondata nella poetizzazione infinita di una temporalità messianica esanime. Una nuova arena conflittuale è sorta: in essa si affrontano – senza mai incontrarsi veramente – la corrente decostruttiva-distruittivo del pensiero e la corrente che fa istanza del reale inerente alla nuova richiesta di ritorno alla scienza e alle pretese matematizzazione del mondo. Questa ingiunzione, però, è essa stessa portatrice di una spaccatura: quello tra matematica e biologia.

Come già sottolineato, il vivente non ha uno statuto trascendentale. La *Critica del giudizio* mette in risalto le conseguenze di questa intrusione del non trascendentale nella razionalità critica. L'organismo vivente rivela che c'è una modificabilità nella struttura categoriale, che consente l'apertura del tutto diversa alla questione dell'innatismo e della

produzione. Soltanto nell'intraprendere una seria discussione prendendo in considerazione l'evoluzione e la trasformazione del trascendentale, è che alcune questioni come la temporalità, la ragione e il contingente possono avere un avvenire ed essere discussi in maniera rigorosa. Questa nuova modalità di comprensione si contrappone a quella in cui l'epigenesi non è che "un sistema di preformazione della ragion pura", in cui si presuppone l'esistenza di un'"armonia prestabilita" tra le nostre strutture conoscitive e i suoi oggetti, mettendo in luce che le categorie non sono che una "predisposizione soggettiva" innata. La relazione tra le categorie e gli oggetti deve essere intesa analogamente come un processo embrionale, il quale non è che un processo di l'autodifferenziazione e autoformazione organica. L'epigenesi diventa, in questo senso, il paradigma biologico privilegiato della spontaneità dell'intelletto: c'è quindi una *formazione trascendentale* degli elementi del pensiero. Affermare la spontaneità è modo migliore per troncarsi sul nascere ogni discorso che, da un lato ha la tendenza a giustificare l'innatismo e, dell'altro, ad affermare l'argomento della produzione o della fabbricazione.

In questo senso la tesi malabouiana prende corpo: l'epigenesi, intesa come forza formatrice del trascendentale, consente di comprendere la temporalità a partire dal rapporto germinale che l'intelletto e la ragione mantengono tra loro. Perciò, un altro modo di comprendere la relazione antero-posteriore, che si costituisce attraverso lo scambio costante dello sguardo prospettico e retrospettivo, è assumere lo sviluppo autoformante della razionalità. Malabou è fortemente persuasa della forza decostruttrice del concetto di epigenesi e del suo inscindibile rapporto con la vita. Il risultato di questa relazione non poteva essere altro che un modo per porre fine alla differenza tra la temporalità originale e la temporalità volgare e qualsiasi modalità temporale che sia presupposta soltanto in maniera astratta e metafisica. La temporalità epigenetica oltre a essere plastica è una temporalità effettivamente dialettica. In questo modo è possibile parlare di una plasticità epigenetica (MALABOU, 2009).

Avviandoci verso la conclusione del nostro commento, il trascendentale, dunque, non si basa su nulla. Su questo punto non c'è alcun cambiamento tra le diverse edizioni della prima *Critica*, se vogliamo effettivamente concepire l'approccio generale da un punto di vista puramente genetico. Infatti, in questo senso l'immaginazione produttiva, come voleva Heidegger, non può più essere messa a fondamento dell'intelletto. Tuttavia, questa mancanza di fondazione non è una mancanza di ragione. Quello che Malabou cerca

sottolineare è che Kant ci mette in guardia per quanto riguarda questo equivoco: *la validità originaria del trascendentale non va cercata nella sua genesi, ma piuttosto nella sua epigenesi*.

Il terreno teorico che consente di avanzare il concetto di epigenesi, è principalmente la crisi del paradigma genetico, il quale è in fase di riconsiderazione. Alcuni scienziati come, Henri Atlan in *La Fin du "tout génétique"*? non utilizzano più la definizione di programma, di meccanismo, per quanto riguarda lo sviluppo organico del vivente. Questo è l'atteggiamento chiave che consente una nuova teorizzazione del trascendentale. L'ambizione malabouiana sta proprio nell'assumere che in avvenire quest'approccio epigenetico stia per diventare uno dei più rilevanti paradigmi di strutturazione della razionalità filosofica, in sintesi: il "nuovo trascendentale". Poiché l'epigenesi non è una genesi, essa non è una catena o una connessione di eventi che si svolgono in maniera lineare a partire da un dato determinato, la sua temporalità giustamente, si situa "sopra", "in superficie" o dopo la genesi stessa. Il terreno trascendente non nasconde alcun tesoro e questo ci permette di vedere il trascendentale come una struttura che si situa in un *entre-deux*, tra il prima e il dopo e, quindi, come una struttura superficiale. Basandosi su questo fatto, Malabou è molto categorica: l'epigenesi trascendentale è l'epigenesi del trascendentale stesso. Il trascendentale è soggetto a epigenesi, non a fondazione.

Il dibattito che teorizza il trascendentale come innato o prodotto è in ogni caso fittizio ed inutile. L'epigenesi è piuttosto un continuum sintetico in cui tutte le parti sono presenti insieme in un movimento di crescita e dove la totalità si forma per mezzo di un processo di autodifferenziazione che appartiene all'organismo. L'epigenesi può essere intesa come un processo di temporalizzazione all'interno del quale l'orizzonte ontologico e la maturazione biologica non si distinguono più. La temporalità epigenetica, secondo Malabou, è trascendentale (e *a priori*) senza essere originaria, è naturale senza essere derivata. È impossibile separarla dal processo biologico e dinamico a cui si riferisce, dalla crescita organica, dallo svolgersi e dall'avvenire temporale della vita; lo sviluppo organico-biologico è da concepirsi come un concetto non esistenziale della finitudine.

4. Conclusione

In questo articolo abbiamo potuto conoscere la strategia "post-decostruttiva" legata al pensiero di Catherine Malabou. Il suo "modus operandi" filosofico ha mirato

essenzialmente a ripensare un rapporto fondamentale rimasto nell'ombra durante tutta la metà del secolo scorso: la questione della forma e il suo inscindibile legame con la temporalità. In questo modo, è possibile reinterpretare non soltanto la differenza della forma, ma anche la forma della differenza. C'è un effettivo “dislocamento” del concetto di forma e di temporalità che tiene conto della trasformazione del vivente generando una tensione dialettica tra l'interno (la ripetizione, il noto, l'abitudine, la soggettività) e l'esterno (la diversità, l'alterità, l'estraneità, l'oggettualità)? Questo spiazzamento, allo stesso tempo, deve essere interpretato come un movimento immanente suscettibile di rimanere estraneo a se stesso? La plasticità è l'avventura della forma e il modo in cui la soggettività forma la sua propria temporalità. In Hegel, dunque – interpretato senza la prospettiva teleologica che lo teneva in stretto legame con la metafisica classica –, la chiave di questo movimento immanente di differenziazione è ciò che racchiude il concetto di plasticità.

La plasticità è un concetto completamente marginale nella filosofia hegeliana, ma ciò che Hegel chiama attualità [*Wirklichkeit*], la totalità del reale è interamente “plastica” e ha un doppio movimento di sviluppo. Da un lato, c'è una configurazione del reale secondo una logica di continuità, di rimodellamento dello stato preesistente delle cose, c'è una rielaborazione che non comporta rottura, ma che articola il reale in maniera differente. Dall'altro, la plasticità è fatta di scissioni, di esplosioni del passato, di numerose rielaborazioni immediate, fino a venire paragonata a una bomba di una violenza strana. La simultaneità di rottura e continuità, decostruzione e ricostruzione definisce precisamente ciò che definisce la nozione fondamentale qui analizzata. Se la centralità della plasticità fosse stata tale, essa avrebbe perso tutte le sue prerogative insite. Assimilata al dinamismo del reale, la plasticità deve svolgere il suo ruolo primordiale in modo quasi invisibile, ma altrettanto efficace.

Pertanto, è importante insistere sul ruolo giocato dalla plasticità per contraddire quella visione diffusa della filosofia hegeliana concepita come una grande macchina assimilatrice, come una macchina omicida del tempo, che ha condotto a uno stato di cose basato sull'immobilità e staticità; una macchina omicida di ogni differenza, pronta a divorare tutte le individualità e le singolarità. La plasticità è divenuta una modalità d'essere della soggettività in stretto rapporto con la temporalità. Essa diventa la legge sistematica del reale decostruito, una modalità d'organizzazione che viene dopo la metafisica e provoca un orizzonte di apertura che penetra tutti gli ambiti dell'attività umana, oltre a fornirci una

“nuova configurazione” della realtà, una visione ultra-storica del mondo e una modalità di trasformazione che eccede la storia stessa.

Come abbiamo visto, da un punto di vista filosofico la plasticità è processo organico di “temporalizzazione” all’opera nel cuore della soggettività. Essa può essere concepita come la scambiabilità, la metamorfosi ontologica assoluta di ogni essere ed essenza. Da punto di vista scientifico, la plasticità caratterizza un regime di autorganizzazione sistematica che riposa sulla capacità di un organismo di integrare i suoi cambiamenti, le modificazioni subite passivamente o quelle compiute attivamente nella sua vitalità. Dal punto di vista epistemologico, la plasticità è in grado di caratterizzare temporaneamente l’organizzazione materiale del pensiero e del vivente. La plasticità è il profondo legame che unisce l’autorganizzazione della soggettività (la temporalizzazione in Hegel), l’economia della scambiabilità ontologica e la costituzione delle configurazioni momentanee. Queste tre caratteristiche sono soggette a distruzione, sono metamorfosabili, continuamente trasformabili e costituiscono l’architettura basilare del pensiero, la quale è equiparabile alla sua organizzazione sinaptica. C’è, però, una forma – il vivente – che alla fine partecipa a questi tre modelli (filosofico, scientifico ed epistemologico) senza mai venir ridotta agli stessi, la quale prende in prestito da queste tre dinamiche la sua rinnovata comprensione. La vita non si presta all’immobilizzazione, non è mai all’ordine della presenza ed essa permane un tutt’uno mobile, precario e caotico. Siano i modelli qui proposti che la vita, come anche il loro inscindibile legame e la loro sintesi, sono a loro volta plastici, ma allo stesso tempo, essi sono resistenti e fragili; sono solidi ma pronti a rompersi in qualsiasi momento. Questa pura negazione, cioè, l’esplosione di ogni forma ha permesso di parlare di “plasticità distruttrice”, di analizzare il profilo delle “ferite contemporanee” e di definire la “soggettività post-traumatica”. Ancora una volta, la “forma del trauma” non ha rivelato altro che la sua connessione con una forma di temporalità “neuronal”, senza la quale nessuna identità soggettiva può costituirsi.

Tale nuova modalità di comprensione ci dà l’impressione che il funzionamento neurale sembra confondersi con l’evoluzione del mondo; come se la neuroplasticità fornisse la propria àncora a un certo tipo di organizzazione politica e sociale. In realtà questo avvicendamento è molto più complesso e contraddittorio di quanto si possa teorizzare. In altre parole, si è arrivati alla conclusione che tra il mondo e il neurale c’è una dinamica di reciproco rimando, che mette in evidenza un certo carattere dialettico. Il lavoro di

“ricostruzione genealogica” della plasticità, qui messo in atto, per mezzo un approccio neurobiologico, cerca di assumere la vita del cervello come l’origine di alcune istanze filosofiche come la soggettività, il concetto, il pensiero e la temporalità. La plasticità è una forma concettuale dai significati ben precisi, che riunisce e struttura un’organicità del tutto particolare. Questo concetto possiede un lungo passato filosofico, il quale è rimasto per troppo tempo nell’ombra.

Una domanda, però, sorge spontanea: con l’affermazione principale delle neuroscienze in generale e delle scienze cognitive in particolare, c’è una perfetta continuità tra il neuronale e il mentale? Tra il neuronale e il politico? O ancora, tra il biologico e il sociale? Lo stato attuale delle ricerche e delle osservazioni scientifiche permettono in effetti agli studiosi dell’intelligenza artificiale di concludere che il pensiero, la conoscenza, i desideri e gli affetti derivino tutti da una base neuronale, vale a dire, hanno un fondamento biologico ed è proprio nel cervello che si formano le immagini mentali che costituiscono la vita della mente. Tale approccio neurobiologico definisce il materialismo (o naturalismo), a cui appartiene anche Malabou, il quale cerca di stabilire un collegamento forte tra neuroscienze e la filosofia continentale nelle sue svariate declinazioni. L’indirizzo è materialista nella misura assume, in maniera abbastanza forte, che tra mente e cervello sembra non esistere differenza, e di conseguenza ogni operazione mentale o noetica può essere descritta in termini di disposizioni neuronali. Paul Ricœur, per esempio, sostiene che sia impossibile “ridurre” la dimensione trascendentale del pensiero a una base materiale – neuronale in specifico. In questo senso, risulta incomprensibile l’atteggiamento della filosofia che continua a ignorare le recenti scoperte neurobiologiche, le quali propongono una visione profondamente rinnovata dello sviluppo neuro-celebrale, istituendo un vero proprio rapporto tra razionalità e attività dei neuroni: in una parola, ciò che venuto a definirsi come neuroplasticità.

Tali scoperte hanno svelato e considerato non più sostenibile il mantenimento di una distanza, di un abisso invalicabile tra origine logica e biologica del pensiero o tra attività simbolica e organicità. La posizione di Ricœur che propone, quindi, che si dica: “il cervello è il substrato del pensiero” (nel senso più ampio del termine), il pensiero è l’indicazione di una struttura neuronale soggiacente. Il substrato e l’indicazione costituirebbero, così, i due aspetti di un rapporto di correlazione a doppia entrata (cf. CHANGEUX; RICOEUR, 1999, p. 47). È ancora possibile affermare che il pensiero è l’indicazione di una struttura neuronale

sottostante? Come si deve intendere questa resistenza intrattabile e sistematica nella possibile riformulazione di una attività razionale intesa come disposizione caratteristica del cervello? Secondo Malabou, Ricœur non riuscirebbe a comprendere che si può sostenere la stretta identità tra il cervello e l'origine biologica del pensiero senza essere riduzionisti. Se ogni aspetto della razionalità, del pensiero è neuronale, in questo modo, non c'è nulla da ridurre. A cosa corrisponderebbe quindi questa dimensione della mente misteriosa e irriducibile che sostiene Ricœur? Secondo Malabou (2007, p. 106),

si può legittimamente supporre, con Damasio, che un'attività poetica è all'opera nel cervello. Ma il cervello (si) racconta qualunque storia. C'è una *conflittualità cerebrale*, c'è una tensione tra il neuronale e il mentale, c'è sempre la possibilità che una traccia o l'altra non si converta in immagine, che questa o quella pulsione non si cancelli, che questa o quella disposizione neuronale non acceda alla coscienza. La relazione è complessa. [...] Abbiamo visto che la plasticità permette di coniugare il pensiero del modellamento di sé con quella della transdifferenziazione. Esistere è poter cambiare differenza rispettando la differenza di cambiamento: differenza tra un cambiamento continuo, senza limiti, senza avventura, senza negatività e un cambiamento formatore, che in effetti racconti una storia effettiva e proceda attraverso rotture, conflitti, dilemmi. [...] Ciò che è affascinante in esse è che legano l'origine, come indica già il nome, all'avvenire, alla capacità di ricostituirsi. 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?

L'elaborazione di un pensiero dialettico in ambito neuronale, inteso come sviluppo neuroplastico ha permesso di uscire dalla stretta alternativa tra riduzionismo e antiriduzionismo, la quale è rappresentata la trappola teorica nella quale filosofia è sembrata di cadere abbastanza spesso. Dall'altra parte, si ha avuto l'affermazione del carattere perfettamente trascendentale del pensiero. La diretta conseguenza di tale affermazione è che il pensiero non ha soltanto una struttura logica, ma soprattutto una sua struttura biologica. Il lavoro genealogico di costruzione dell'origine e della fondatezza materiale (biologico) e temporale della razionalità sembra aver preso una sua fisionomia.

Il processo neuroplastico avviene all'interno di un processo biologico, il quale è inequivocabilmente una manifestazione specifica dello sviluppo epigenetico. Nella biologia, l'epigenesi designa la crescita embrionale attraverso la differenziazione graduale delle

cellule – il perfetto contrario della preformazione, che presuppone che l'embrione sia completamente costituito sin dall'inizio. Questo fondamento del pensiero è apparso in tutta la sua bellezza, come un concetto che si sviluppa nella sua gradualità, che si trasforma nel tempo, che si autodetermina, dimostrando il suo carattere sistematico e organico. Ciò che noi abbiamo dimostrato, ripercorrendo il pensiero malabouiano, è come il concetto di epigenesi, possa essere posto come fondamento di una conoscenza rigorosa e scientifica. L'epigenesi come fondamento del pensiero razionale si è presentato come quella fonte, che impedisce – nella sua purezza e nella sua immediatezza, senza una durata, né tantomeno una data determinata – la regressione verso un “originario pieno” e si ritaglia lo spazio della sua autonomia in una veste ontologica che improvvisamente sembra andare frantumi. Questo tipo di spazio è stato appunto lo spazio in cui il concetto di epigenesi si è posto come trascendentale, come lo spazio di una riduzione formale del cominciamento. L'epigenesi, inoltre, ha potuto aprire una nuova possibilità di riflettere circa una comprensione non-convenzionale della temporalità.

Per terminare, come spiega Malabou, non è più possibile pensare una soggettività, la razionalità senza epigenesi, senza adattabilità, senza sostituzione del vecchio per il nuovo. Soltanto in questo modo possiamo considerare il tempo naturale e oggettivo dell'epigenesi come quello soggettivo e puro, il tempo della formazione dell'orizzonte del e per il pensiero. In questo senso, non potrebbe esserci alcuna differenza tra l'originalità e la temporalità oggettiva. La produttività naturale e la produttività ontologica si trovano contemporaneamente all'interno di un'attualità, senza che ci sia alcuna difficoltà ad ammettere che la temporalità originaria possa essere dispiegata secondo le epoche di una datazione biologico-archeologica. Tra una temporalità autentica senza maturazione e una volgarità cronologica senza estasi, si dispiega, con il suo ritmo, la temporalità epigenetica: e questa non chiede altro che essere pensata.

Bibliografia

ARISTOTELE, *Opere biologiche di Aristotele*. [A cura di D. Lanza e M. Vegetti]. Utet: Torino, 1971.

CHANGEUX, J. P.; RICOEUR, P. *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*. Trad. M. Basile. Cortina: Milano, 1999.

- DERRIDA, J. *Il tempo degli addii*. [A cura di S. Soresi]. Mimesis: Milano, 2006.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia dello spirito*. Trad. E. De Negri. La Nuova Italia: Firenze, 1973.
- HEGEL, G. W. F. *Hegel, Eticità Assoluta e Diritto positivo*. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale. A cura di M. Del Vecchi, Franco Angeli. Franco Angeli: Milano, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Kant e il problema della metafisica*. Trad. M. E. Reina. Laterza: Bari, 1981.
- KANT, I. *Critica del giudizio*. Trad. A. Gargiulo. Laterza: Roma-Bari, 1997.
- KANT, I. *Critica della ragion pura*. Trad. G. Colli. Adelphi: Milano, 1999.
- MALABOU, C. *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, P.U.F., Paris, 2014
- MALABOU, C. *Avvenire e dolore trascendentale*. Trad. F. Jardimino Maciel. Mimesis: Milano-Udine, 2019.
- MALABOU, C. *Cosa fare del nostro cervello?* Trad. E. Lattavo. Armando Editore: Roma, 2007.
- MALABOU, C. De la transparence cérébrale comme éclipse du temps. *Le Genre humain* 49/1 (2010), p. 23-34.
- MALABOU, C. *La Chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*. Hermann: Paris, 2009.
- MALABOU, C. La plasticité au soir de l'écriture: Dialectique, destruction, déconstruction. Léo Scheer : Paris, 2005.
- MALABOU, C. *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*. Vrin : Paris, 1996.
- MALABOU, C. *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttiva*. Trad. V. Maggiore. Meltemi: Milano, 2019.
- METZINGER, T. *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- METZINGER, T. *Coscienza e fenomenologia del sé*. Rosenberg & Sellier: Torino 2014 (creato il 31 maggio 2018). Disponível em: <https://books.openedition.org/res/984>