

L'anima vegetale del pensiero

di Pier Alberto Porceddu Cilione

pieralberto.porcedducilione@univr.it



This article presents and discusses some theses elaborated by Emanuele Coccia in his recent book *The life of Plants*. A theme that seemed abandoned to the margins of philosophical conceptuality, the idea of nature, and in particular the idea of plant life, seems to have acquired a renewed interest by philosophers in recent times. Starting from the radical rethinking of some metaphysical categories (subject, object, immersion, life, form), the article discusses the possibility of giving back to the philosophy of nature the importance it deserves. As the book, the article closes with a reflection on the role of philosophy in the future university.

Keywords: *Philosophy, Nature, Biology, Morphology*

1. *Perì Physeos*

Non è facile comprendere le ragioni profonde per le quali, con una torsione che ha sorpreso molti pensatori, la filosofia contemporanea abbia riscoperto il suo tema originario: la Natura¹. Tramontata l'epoca nella quale la filosofia sembrava relegata allo studio dei libri e dei segni, i filosofi ricominciano ad accorgersi che *là fuori* esiste un *mondo naturale*, un mondo che *precede* – cronologicamente e assiologicamente – il pensiero umano, un mondo che *regge* e spesso *contesta* le opinioni erudite elaborate in biblioteche metropolitane dotate di finestre ben

¹ Soltanto nel contesto italiano si pensi al recente lavoro di R. RONCHI, *Il canone minore. Per una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2016.

sigillate. Questo *mondo* non ha tanto l'aspetto di un *globo* antropizzato e mondializzato, ma ha l'estensione specifica di un dominio che, in quanto "naturale", è essenzialmente *preumano* ed *extraumano*. *Prima* del pensiero filosofico, vi è l'infinito brulicare della vita universale, i palpiti, i flussi energetici, le metamorfosi e le tensioni delle sue forze. Occorre ricordarlo ancora una volta: la fisica viene *prima* della metafisica; o meglio, la metafisica *include* la fisica come suo momento fondativo. La metafisica non è altro che il *nome* per la trasgressione antropica della datità naturale, che tuttavia *presuppone* il compito di *dare ragione* (*lógon didónai*) della *Physis*. *Prima della metafisica*, la filosofia non può che ridiventare una *fisica*, una riflessione generale sulla «natura della Natura». Ma la «fisica» a sua volta, in quanto *episteme* che presiede alla concettualizzazione della natura dell'Essente in quanto tale, è al tempo stesso una «Metafisica»: essa è il pensiero supremo dell'Occidente, quel sapere «in cui l'umanità occidentale storica conserva la verità dei riferimenti all'ente nella sua totalità e la verità su di esso. Meta-fisica è, in un senso assolutamente essenziale, "fisica" – cioè un sapere sulla φύσις (ἐπιστήμη φυσική)»². A poco a poco emerge di nuovo, nell'interesse dei filosofi contemporanei, l'idea che la filosofia e la fisica (le quali non devono collassare l'una sull'altra – ciò provocherebbe le contraddizioni tipiche di ogni astratto reciproco riduzionismo) debbano pensarsi *insieme*. È fuorviante pensare che si debba delegare alla fisica (o a ogni sapere fisico-biologico di volta in volta dominante) una interpretazione generale – ovvero *metafisica* – della natura³:

² M. HEIDEGGER, «Sull'essenza e sul concetto della φύσις», in Id., *Segnavia*, trad. it. F. VOLPI, Adelphi, Milano 1987, p. 196.

³ Di questo interesse è testimone la prolusione al IV Congresso internazionale di ontologia (Madrid, 2 ottobre 2000), pubblicata ora su «Micromega»: M. CACCIARI, «Filosofia della natura, oggi», in «Micromega. Almanacco di Filosofia», 5, 2002, pp. 151-161

«nessun argomento potrebbe forse apparire più arcaico e inutile», ma «l'idea che la natura sia dominio esclusivo delle scienze naturali, non solo è idea quintessenzialmente filosofico-metafisica, ma essa viene costantemente contraddetta dagli stessi scienziati»⁴.

Mi pare che vada letto in questo rinnovato contesto anche lo splendido e sconcertante libro di Emanuele Coccia, *La vita delle piante*⁵. Che si tratti di un trattato di metafisica, lo segnala già il sottotitolo. Eppure, nulla di astratto in questo testo, scritto da un pensatore italiano attivo a Parigi, ma che rivendica la promessa filosofica che era già inscritta nei suoi studi preuniversitari, condotti in un istituto al cui centro stava appunto lo studio del regno vegetale⁶. Qualcosa di essenziale, urgente, sembra aver costituito il movente segreto della sua elaborazione, che ha l'«oggettività» del trattato filosofico ma che, al tempo stesso, è tutto innervato dalla vivezza esistenziale di un *pamphlet*.

⁴ Ivi, p. 151. Qui Cacciari ha certamente in mente i grandi fisici-filosofi protagonisti delle epocali rivoluzioni scientifiche del primo Novecento, Einstein, Bohr, Heisenberg, Pauli, Schrödinger, ma anche, cronologicamente più vicini a noi, Carl von Weizsäcker, Josef-Maria Jauch e Richard Feynman. Non si dimentichi anche il brillante erede di Heisenberg, il fisico tedesco Hans-Peter Dürr. Non è senza interesse che vengano istituite cattedre universitarie di Filosofia della Natura, si pensi a quella di Paul Davies e a quella del fisico e *Naturphilosoph* tedesco Harald Lasch. Non si può non menzionare l'appassionato lavoro di Carlo Rovelli nella direzione di un ricongiungimento alla filosofia da parte della fisica. A questo proposito si legga questo recente intervento di Carlo Rovelli, «Physics needs Philosophy/Philosophy needs Physics», in *Scientific American*, 18th July 2018, <https://blogs.scientificamerican.com/observations/physics-needs-philosophy-philosophy-needs-physics/>, consultato il 25 luglio 2018.

⁵ E. COCCIA, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018. Il libro era già apparso in Francia due anni fa: ID., *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2016. D'ora in poi qui si farà riferimento soltanto all'edizione italiana, tradotta da Silvia Prearo, rivista dall'autore.

⁶ Cfr. ivi, p. 7.

2. *Vita*

L'operazione condotta dal testo è tanto semplice quanto ambiziosa: ripensare da capo alcune delle determinazioni fondamentali della nostra tradizione di pensiero, tenendo fermo lo sguardo su tutto ciò che il mondo vegetale ha da insegnare alla concettualità filosofica. Si tratta di una operazione di risemantizzazione radicale di alcuni termini fondamentali della metafisica, operazione che trova la sua alleanza teorica nell'analisi della specifica "potenza" e "forma di vita"⁷ degli organismi vegetali. Che «le piante [siano] la ferita sempre aperta dello snobismo metafisico che contraddistingue la nostra cultura»⁸ è un truismo che si dimostra da sé. La filosofia, in effetti, a parte alcune luminose eccezioni, sembra aver trascurato le piante – «per disprezzo più che per distrazione»⁹. Gli interessi botanici di Rousseau o di Heidegger, il trattatello pseudoaristotelico sulle piante, le testimonianze di Teofrasto come anche l'incantevole libretto di G. T. Fechner¹⁰, non compensano la colpevole distrazione che la schiacciante maggioranza della tradizione filosofica ha ostentato nei confronti della vita arborea. Persino il rinnovato interesse della filosofia contemporanea verso le forme della vita animale finisce per rimarcare, anziché superare, l'alleanza tra il regno antropico e il regno animale (sono «*animali*» perché evidentemente dotati di un'«*anima*» simile alla «nostra»), il tutto a

⁷ È noto che Coccia ha collaborato con Giorgio Agamben e disseminati nella sua opera si trovano riferimenti al lavoro del filosofo italiano. Il testo in esame non può naturalmente prescindere da G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

⁸ E. COCCIA, *cit.*, p. 11.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. G. T. FECHNER, *Nanna o l'anima delle piante* (1848), Adelphi, Milano 2008, citato anche da Coccia, cfr. *ivi*, p. 13.

discapito dell'interesse verso il regno vegetale (che è tale perché «*vegeta*» ai margini della nostra consapevolezza).

Ma, come segnala Coccia, le piante non sembrano toccate dalla nostra negligenza. Esse continuano incessantemente ad espandere la loro attività vitale, la quale – il testo sottolinea con grande cura questo aspetto – è propriamente *ciò* che consente al mondo di diventare un “mondo”, di diventare-mondo, di “mondizzarsi”. Se il mondo è “mondo”, ovvero sinfonico contesto di possibilità in cui brulicano la vita e le sue innumerevoli forme, lo si deve – di fatto – alle piante. Le piante vengono così pensate come i viventi laboratori vegetali nei quali si produce incessantemente la possibilità infinita della vita. Persino la fotosintesi – che i manuali di botanica rischiano di derubricare come una mera funzione biologica o come un astratto processo di assemblaggio chimico – acquista nel testo di Coccia una esibita valenza cosmogonica¹¹. Un tono “elementare”, “presocratico”, innerva tutta l’argomentazione del testo. La “creazione” non è un avvenimento del passato, ma è – letteralmente – una *arché*, ovvero un principio/esigenza di movimento/mutazione che incessantemente opera all’interno di ogni crescita organica e di ogni suo “prodotto”. Ma queste determinazioni, che potrebbero essere facilmente ricondotte ai primi libri della *Fisica* aristotelica, acquistano nel testo di Coccia un valore ulteriore, perché la “vita” – questo enigma metafisico per eccellenza, che tiene insieme la palpitazione originaria del “biologico” e l’individualizzazione e soggettivizzazione dell’esistenza “propria” – va pensata nel quadro di un brulicare cosmico, nel quale essa

¹¹ «La vita delle piante è una cosmogonia in atto, la genesi costante del nostro cosmo. La botanica dovrebbe forse ritrovare un tono esiodeo, e descrivere tutte le forme di vita capaci di fotosintesi come divinità inumane e materiali, come titani domestici che non ricorrono alla violenza per fondare nuovi mondi», E. COCCIA, *cit.*, p. 19. A p. 53, *ivi*, si parla delle «conseguenze cosmogoniche della vita delle piante»; «l’esistenza di ogni essere vivente è necessariamente un atto cosmico», *ivi*, p. seg.

produce – e distrugge – incessantemente se stessa. Il concetto teologico di “creazione continua” suona come un’ovvietà, se applicato al mondo vegetale. Simmetrica a questa dimensione “produttiva” è l’idea che la vita, così intesa, presenti un aspetto essenzialmente parassitario, cannibalico:

Vivere è essenzialmente vivere della vita altrui: vivere nella e attraverso la vita che altri hanno saputo costruire o inventare. C’è una sorta di parassitismo, di cannibalismo universale proprio del dominio del vivente. [...] Come se la vita, nelle sue forme più complesse e articolate, non fosse altro che un’immensa tautologia cosmica che presuppone sé stessa e non produce altro da sé. È per questo che la vita sembra spiegarsi solo da sé¹².

Questo elemento “arcaico” della vita biologica è qui rivelato in tutta la sua enigmaticità: la vita sembra presupporre sempre la vita; non sembra esserci vita che non si dia già in un contesto di vita già “attivo”. La *physis* del *phytón* è davvero *origine, arché*, che presuppone sempre se stessa. L’enigma dell’“origine” della vita, in questo senso, si aggrava, considerando il fatto che – in qualche modo – è la vita che è, letteralmente, *origine*, processo di “originazione”, “nascita”, *physis*.

Recentemente anche Massimo Cacciari ha proposto un radicale ripensamento del *nome stesso* della «natura». Contestando a Heidegger l’idea di un’assoluta intraducibilità del termine *physis* nel dominio delle lingue latine¹³, Cacciari ascolta il significato del *nome/concetto* di Natura come espressione di un participio futuro. “Natura” non sarebbe altro che il nome collettivo per il piano di generazione del “*naturum*”, di tutto ciò che *sarà* generato: questa generatività, che è “arcaica” (nel senso prima determinato di un’origine che genera *continuamente*) e al

¹² Ivi, p. 17.

¹³ «Difficile non riscontrare anche aspetti di questo genere nella ‘grecoità’ heideggeriana (più ancora nella sua ‘ignoranza’ sul significato anche filosofico della *latinitas*, di Roma, sempre considerata nell’ottica volgare della civiltà *welsche*)», M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, p. 76.

tempo stesso tutta protesa verso la generatività *futura*, implica già una sorprendente quanto problematica “storicità” della natura, il linea con un’idea che anche Coccia sottoscrive, ovvero che le dicotomie metafisiche che oppongono astrattamente *natura* e *storia*, *natura* e *spirito*, siano fuorvianti e apparenti¹⁴. Nel “mondo”, in quel mondo che dobbiamo riconcettualizzare a partire dallo strano “agire” delle piante, tutto è poroso, «tutto è in tutto». Nella “mescolanza” universale, quelle opposizioni binarie vengono riassorbite in una più alta unità. Scrive Cacciari:

Ora, a complicare le cose, basti riflettere sul fatto che la stessa radice in latino è alla base dei termini che indicano il passato (perfetto, non imperfetto!), *fui*, e il *futuro*, l’essere-stato e il non-essere-ancora. Proprio questo è Physis: un essere-stato che mai tramonta, un passato che sempre si infutura, mai cessando di essere, un divenire ‘quieto’, per dirla con Hegel¹⁵.

È anche a partire da queste suggestioni che si dovrà prendere alla lettera la formula perentoria di Coccia: «la fisica – la scienza della natura – andrà quindi radicalmente riscritta»¹⁶, a partire, probabilmente, dal suo *nome*. La filosofia dovrà dunque ricongiungersi alla sua “origine”, ridiventare riflessione pensante “*perí physeos*”, a patto di risemantizzare il suo stesso nome, la sua stessa valenza concettuale, evitando l’“errore” di pensare al mondo fisico come ad un mero campo di strutture isolate, per quanto “organiche” e “dinamiche”. È solo a partire dalla respirazione cosmica delle piante che, a parere di Coccia, potremmo riformulare la corretta ontologia per descrivere il “proprio” della Natura, all’insegna del concetto chiave di “mescolanza”, di “*mélange*”: «La cosmologia della mescolanza si fonda, dunque, su un’ontologia diversa da quella

¹⁴ «Non c’è nessuna separazione tra materia e l’immateriale, la storia e la fisica»: E. COCCIA, *cit.*, p. 29.

¹⁵ M. CACCIARI, *cit.*, p. seg.

¹⁶ E. COCCIA, *cit.*, p. 94.

trasmessa dalla tradizione. Questo perché ogni azione è interazione o, meglio, interpenetrazione e influenza reciproca»¹⁷. È in questo senso che va ripensata la relazione tra la *fisica* e la *vita*: sono le piante che agiscono come «i veri mediatori della vita del mondo»¹⁸. La vitalità della vita, a ben guardare, non è altro che la vita vivente delle piante. La vita vegetativa/vegetale – che in un senso fuorviante è stata pensata dalla tradizione filosofica come una sorta di dimensione terza rispetto sia alla potenza autocinetica dell'animale, sia rispetto alla teleologia dell'anima umana logico-razionale – è ciò che apre la possibilità alla vita in quanto tale.

È il triplice nodo che avvince *psyché*, *bios* e la *kinesis* del vivente, che costituisce il fondamento di ogni discorso autenticamente vicino all'essenza della *physis*. La *psyché*, che in numerosi testi dell'Antichità è concettualizzata come una *arché* “cinetica” (ovvero trasformatrice, dinamica, metamorfica) del vivente in quanto tale, è essenzialmente una *arché* vegetante/vegetale. L’“inconscio” *psichico*, l'inconscio della *psyché*, prima di essere un problema “mentale” e “analitico”, è un inconscio vegetale/vegetativo. Di fatto, la *psyché trophiké* si costituisce come un piano trasversale, immanente alla vita in quanto tale, un sostrato collettivo e globale che articola da dentro ogni forma di vita, perché la vita è – nella sua determinazione originaria – quel farsi mondo del mondo attraverso la colonizzazione operata dalla vita vegetale, quantunque le piante non siano dotate di quella *kinesis* specifica dell'*animal* – il moto locale – che rompe la destinale solidarietà di quest'ultimo ad un ambiente *dato*: «La vita vegetale è la vita in quanto esposizione integrale. [...] L'assenza di movimento non è che il rovescio dell'adesione integrale al loro ambiente e a quanto succede loro. Non si

¹⁷ Ivi, pp. 93 e seg.

¹⁸ Ivi, p. 32.

può separare – né fisicamente né metafisicamente – la pianta dal mondo che la accoglie»¹⁹.

È di straordinario interesse l'attacco che Coccia sferra a uno degli assiomi più ripetuti della biologia moderna, ovvero l'idea che è sempre il vivente a dover adattarsi all'ambiente in cui vive. Nulla, nel nostro tempo, sembra scalfire l'idea di una priorità assoluta del contesto sul "carattere" dell'ente. L'interesse filosofico prodotto dall'osservazione del mondo vegetale ci costringe a fare a pezzi questa idea, e aprirci a una determinazione molto più dinamica del nesso "soggetto-contesto", del nesso "vivente-ambiente":

Le piante fanno crollare uno dei pilastri fondamentali della biologia e delle scienze naturali degli ultimi secoli: la priorità dell'ambiente sul vivente, del mondo sulla vita, dello spazio sul soggetto. Le piante, la loro storia e la loro evoluzione mostrano che sono invece i viventi a produrre l'ambiente in cui vivono piuttosto che essere obbligati ad adattarvisi²⁰.

Il carattere cosmogonico della vita vegetale viene ulteriormente espanso da questa idea: sono i *viventi*, in questo caso i viventi "vegetali", che *producono* l'ambiente in cui vivono. È la "vegetazione" del vivente che apre la possibilità della vita stessa. La forza cosmogonica della vita vegetale sembra vincere ogni astratta idea di "adattamento", termine questo che costituisce uno dei concetti più problematici del darwinismo classico²¹. Non è senza interesse questa vicenda strategica, che opera al cuore di uno dei dibattiti chiave della modernità: fare a pezzi una fuorviante idea del darwinismo, revocare in dubbio la priorità dell'ambiente sul vivente, non significa dover ripiegare su concettualizzazioni "premoderne" o di natura vagamente "teleologica", ma costringe la concettualizzazione contemporanea della *physis* a un

¹⁹ Ivi, p. 13.

²⁰ Ivi, pp. 19 e seg.

²¹ Per una revisione di alcuni capisaldi delle teorie darwiniane si veda M. PIATTELLI PALMARINI, J. FEDOR, *Gli errori di Darwin*, Feltrinelli, Milano 2012.

ripensamento radicale²². I “filosofi della natura” (cioè – diciamolo – i filosofi *tout-court*) hanno davanti a sé un compito d’importanza epocale.

3. *Phytotechnica*

In pagine tanto dense quanto efficaci, Coccia fa i conti con due questioni fondamentali che la tradizione concettuale ha ereditato da Aristotele. La prima è l’idea che vi sia un nesso fondamentale tra la determinazione della *physis* e la determinazione della *forma*, della *morphé*. La seconda è l’idea che si possa tracciare una distinzione chiara tra “essere”, “produrre” e “agire”. Per quel che riguarda il nesso tra *physis* e *morphé*, è Aristotele stesso che chiarisce come la determinazione della *physis* implichi *originariamente* il concetto di *morphé*, di forma: «ὥστε ἄλλον τρόπον ἢ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφήν καὶ τὸ εἶδος»²³ («sicché in altro modo, la *physis* sarebbe l’*eidos*, la *morphé*, di quegli [enti] che hanno in se stessi l’*arché* della [loro] *kinesis*», trad. mia). Ogni teoria della *physis*, quindi ogni “fisica” filosoficamente accorta, implicherebbe la consapevolezza che la *morphé* abbia una *precedenza metafisica* sulla *hyle*, e che la *physis* – ecco il punto decisivo – è «μᾶλλον [μορφή] τῆς ὕλης»²⁴, è «più forma che materia»: la *morphé* è quindi “più” *physis* di quanto lo possa essere la materia. Per quale motivo? Perché, in qualche modo, «la *μορφή* soddisfa meglio della ὕλη l’essenza dell’enticità»²⁵. Vi è quindi un nesso originario

²² Qui Coccia sembra sferrare un attacco contro la teoria dell’adattamento principalmente «perché il mondo non è spazio della competizione e dell’esclusione reciproca ma [...] spazio metafisico della mescolanza», E. COCCIA, *cit.*, p. 63.

²³ ARIST., *Phys.*, B, 2, 193b, 3-4.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. HEIDEGGER, *cit.*, p. 237. In un altro punto del testo, triangolando questi temi con la questione della *dynamis*, scrive Heidegger: «La *μορφή* non è “di più” φύσις perché, come “forma”, ha sotto di sé una “materia” da plasmare, ma, in quanto si

tra l'ingresso dell'ente nella presenza (il suo irrompere nello spazio della verità, «ἀληθεύειν») e l'installarsi della materia nella forma.

Evocare un nesso tra la vita del *phytòn* e la sua *forma* significa andare al cuore della concettualizzazione che la tradizione filosofica ha elaborato a proposito dell'essenza della Natura. Ma ciò implica anche l'elaborazione concettuale del secondo aspetto sopra evocato, ovvero: come va pensato il produrre/creare della *physis*? In Occidente, la concettualizzazione della *physis* (e – a partire da ciò –, *ex negativo*, la concettualizzazione dell'“arte” e della “tecnica”) è il portato del modo in cui la metafisica ha pensato lo specifico *prodursi* dell'ente naturale: «Le piante coincidono con le forme che inventano: per loro tutte le forme sono declinazioni dell'essere, e non del fare o dell'agire. Creare una forma significa attraversarla, percorrerla con tutto il proprio essere»²⁶. Prosegue Coccia: «All'astrazione della creazione e della tecnica – capaci di trasformare le forme solo a patto di escludere l'artista e il produttore dal processo di trasformazione – la pianta oppone l'immediatezza della metamorfosi: generare significa sempre trasformarsi»²⁷.

L'osservazione dello specifico “fare” delle piante, insomma, fa saltare anche la millenaria concettualizzazione della *poiesis*, nome “poetico” e collettivo con il quale la tradizione metafisica ha chiamato l'irrompere dell'ente dal nulla all'essere. A questa “apparizione” dell'ente la pianta contrappone una determinazione dell'*essere* che è “vita” in quanto vita “diveniente”, e questo “prodursi da sé” (*questo* significa la derivazione di *phytòn* da *phyo* e da *physis*) fa tutt'uno con l'esprimere “senza scarti” la propria forma, attraversarla, realizzarla, o meglio, realizzarla

installa nell'aspetto, essa sovrasta il disponibile (la ὕλη), perché essa è il venire alla presenza dell'attitudine di ciò che è adatto e perciò, in relazione al presentarsi, è più originaria», *ivi*, p. 242.

²⁶ E. COCCIA, *cit.*, p. 23.

²⁷ *Ibidem.*

*attraversandola*²⁸. Questo *essere* della pianta, che è già da sempre un *divenire*, presuppone un'intimità metamorfica del suo stesso darsi, all'insegna dell'*immediatezza*, della coincidenza della forma con il suo divenire e con la sua metamorfosi: «Il loro corpo è un'inarrestabile fabbrica morfogenetica. La vita vegetativa è un distillatore cosmico della metamorfosi universale»²⁹. Nel regno vegetale, le capacità “tecniche” – che sono anche sempre, allo stesso tempo, “artistiche” – di *progettazione* e produzione della forma sembrano essere iscritte *dentro la natura stessa*³⁰. È davanti alla sorprendente modulazione formale della passiflora che la ragione umana indietreggia davanti alla sua stessa angusta definizione di “natura”: «Il fiore stesso è espressione perfetta dell'assoluta coincidenza di vita e tecnica, materia e immaginazione, mente ed estensione»³¹.

²⁸ «La pianta è un sistema di pompe aspiranti e vasi comunicanti in cui ogni parte è “prodotta” – perché cattura-accoglie la linfa – ma è anche “produttiva”, perché sprema la linfa via da sé. Ogni parte della pianta è “vorticoso”, funziona come una sponda, un giro, il *relais* di un circuito elettrico, un passaggio che riceve e blocca il flusso per emetterlo e liberarlo. La *physis* vegetale è la continuità di una *Steigerung*. Crescita, “trazione”, potenza produttiva, intensificazione ritmica in cui la pianta si dilata e contrae seguendo il dettato di due forze avverse: la gravità delle radici che affondano e il tropismo solare del fiore. Gravità terragna ed eliotropismo si annodano in ogni tappa metamorfica della pianta», T. TUPPINI, «Homo americanus», in P.A. PORCEDDU CILIONE, *La formatività assoluta. Per una fisica dell'arte*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 186.

²⁹ E. COCCIA, *cit.*, p. seg. «La loro vita è un atto incessante di *autodesign*: non sono solo una forma, ma produzione incessante di forme», *Ibidem*.

³⁰ A questo proposito mi permetto di rimandare al mio P.A. PORCEDDU CILIONE, *La formatività assoluta. Per una fisica dell'arte*, *cit.*

³¹ E. COCCIA, *cit.*, p. 129.

4. *Alles ist Blatt*

Fedele alla lezione di Goethe, Coccia scrive che «la pianta è innanzitutto foglia»³². Si potrebbe dire che l'essenza della pianta è la foglia. È la foglia che emerge come esigenza di crescita dal primo schiudersi del seme sino all'instaurarsi della pianta nella sua pienezza di sviluppo, nella sua *enérgeia*. Coccia può scrivere che «l'origine del nostro mondo sono le foglie»³³, perché è sul limite della foglia che avviene quella respirazione universale che consente alla vita di farsi mondo e al mondo di farsi vita. La foglia è il luogo metamorfico dove viene marcata la “specie” della pianta, pur nella sconcertante *diversità* e *singolarità* di ciascuna di esse. Nessun ente è uguale a un altro, come nessuna foglia è uguale a nessun'altra. La foglia però è anche ciò che sembra essere “appeso” a quella struttura composta da fusto e rami che *essa stessa* ha generato. La foglia, dunque, che era “in origine” – primo emergere del suo seme –, *crea l'albero, crea il tronco, crea il ramo*, da cui essa stessa è gemmata. L'intera sequenza della “filiazione”, della “generazione” e forse della “causalità” viene sconvolta dall'osservazione dello sviluppo metamorfico delle piante. Anche Tommaso Tuppini, a questo proposito, vede una sovversione del panorama ontologico proprio a partire dal ripensamento del processo di creazione e sviluppo della/dalla foglia:

Goethe, per spiegare la struttura della pianta, sceglie la foglia. Tutto nella pianta è foglia. In questo caso il panorama ontologico è ben diverso: il seme non è la pianta in *potentia* ma un grumo di foglioline fuse che succhiano i liquidi e i minerali del suolo e che, alleandosi con l'ambiente, crescono e diventano cotiledoni. La struttura-foglia – che è seme, cotiledoni, corolla, stami e pistillo, frutto – fa di volta in volta tutto ciò che può fare.

Il seme non è la *dynamis* dei cotiledoni, il seme non manca dei cotiledoni,

³² Ivi, p. 38.

³³ Ivi, p. 40.

perché nessuna tappa metamorfica della pianta è la semplice preparazione di ciò che segue³⁴.

L'intero processo di crescita vegetale, più che ogni astratto schema metafisico di potenza-atto, sembra contestare lo svolgimento di una crescita "stadiale", perché davvero, in ogni momento del processo, l'"intero" del processo è continuamente *in atto*: "tutto è in tutto" significa che la *kinesis* dell'ente vegetale (che si espande dal seme alla pienezza energetica della pianta) non può in alcun modo essere scomposta a partire da piani ontologici e temporali che ne spezzino l'assoluta continuità. Se la foglia è sia l'*origine* sia il *culmine* del processo, sia *arché* sia *akmé* della sua *kinesis* morfogenetica, non si capirebbe allora "dove" e "quando" spezzare questa continuità assoluta, come analizzarla, come scioglierla da un "movimento" che va pensato nella sua assoluta "quiete" e nella sua assoluta unità.

Non solo, ma tale *kinesis* – questo è suggerito implicitamente anche da Coccia –, realizzando una paradossale fusione di essere e di divenire, di stasi e di mutamento, di essere e di agire, non può che compiere il suo *Streben* verso l'*entelécheia* in un attraversamento della forma *senza lacune, senza esitazioni*, senza alcuna sospensione della sua operatività morfogenetica:

La pianta si sviluppa per propaggini, è una scansione di soglie di cui ciascuna fa e produce sull'istante tutto ciò che può fare e produrre. La pianta-foglia non ha un *medium* interno – un apparato digerente, una memoria, un limbo – dove melanconicamente custodire le azioni non svolte, le occasioni mancate, tutto il "bene" della possibilità. La pianta non *ha* un *medium*, la pianta non custodisce nulla, perché ogni parte della pianta è un *medium*: superficie, membrana e setaccio che produce il flusso, sequenza di *relais* che non tiene nulla in serbo. Nessun principio comanda e guida questo movimento, nessuna minaccia di fallimento aleggia intorno alla produzione della *physis* che è immanente a se stessa e autosufficiente³⁵.

³⁴ T. TUPPINI, *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

L'esitazione e il ripensamento, l'indecisione e la correzione, la frustrazione davanti all'evidenza che la forma realizzata non aderisce all'idea concepita – ovvi corollari dei processi creativi tipici dell'umano – sembrano cancellati dalla sicurezza con cui la pianta, aderendo senza interstizi al divenire della sua forma, realizza “genialmente” se stessa.

5. Immersività

Estremamente convincente è la proposta di Coccia di dare centralità filosofica al concetto di “immersività”. Culmine di un processo ormai secolare di abbattimento della legittimità concettuale dello schema soggetto-oggetto, la “metafisica della mescolanza” costringe a ripensare in modo inedito il nostro essere-nel-mondo. Lo schema soggetto-oggetto, che di tanto prestigio ha goduto nella parabola della modernità filosofica (e forse, in filosofia, “modernità” non significa altro che questa *fede* nel carattere di *fondamento gnoseologico ed epistemico* della “soggettività” – in due parole, la filosofia da Cartesio a Husserl), ha ricevuto una sua critica radicale già in *Essere e tempo*. Ciò che Coccia ci invita a fare è un passaggio ulteriore, ovvero quello di ratificare l'idea che non ci sia «alcuna distinzione materiale tra noi e il resto del mondo»³⁶, e che «l’“essere-nel-mondo” vada pensato come “essere-nel-mare-del-mondo”». Si tratta dunque di spostare i nostri paradigmi cognitivi verso «una forma di immersione»³⁷.

Il primo spostamento concettuale da operare è quello di contestare la trasparenza di quel mezzo che consente il funzionamento dello schema visivo-cognitivo tipico del modulo soggetto-oggetto. Se l’“aria” è, di fatto, il *nome* di questo etere invisibile che “c’è” solo nella misura in cui è *cognitivamente ininfluyente*, l’*acqua* – in questo nuovo paradigma

³⁶ E. COCCIA, *cit.*, p. 46.

³⁷ *Ibidem.*

“immersivo” – riacquista una centralità filosofica che non aveva dai tempi di Talete. *Tutti* gli enti – anche quegli enti portatori della strana capacità di scrivere trattati di metafisica³⁸ – sono *immersi* nel mondo, non sono soltanto *collocati* in esso. La spaziatura tra gli enti non è più affidata alla trasparenza inattingibile di un etere impalpabile, ma è affidata alla capacità di immaginare la dislocazione dell’Essente come fosse *immerso* in una *totalità equorea*, o meglio, dove il mondo stesso *coincidesse* con questa *qualità immersiva*, con questo *modo dell’immersività*. Corpi immersi in un mare diafano e rarefatto, gli enti andranno dunque ripensati a partire dalla loro capacità di *rispondere* alla loro immersione, *immersione* che squaderna la costituzione stessa del mondo: «Il mondo per un essere immerso – il mondo dell’immersione – non contiene [...], propriamente parlando, dei veri oggetti. In esso tutto è fluido, tutto esiste in movimento, con, contro o nel soggetto»³⁹. Scrive ancora Coccia: «Il mondo non è un luogo ma è lo stato di immersione di ogni cosa in ogni altra cosa, la mescolanza che rovescia istantaneamente la relazione di inerenza topologica»⁴⁰. Se questo nuovo paradigma ci

³⁸ In linea generale, si potrebbe dire che molte agguerrite tendenze della filosofia contemporanea siano impegnate nel proclamare l’assoluta continuità sostanziale della totalità del mondo, in direzione di una immanenza assoluta. Che ci si appelli a Spinoza o a Deleuze, lo scopo è in ogni caso quello di cancellare ogni tratto “speciale” attribuibile all’umano (è chiaro che il “*Geist*” hegeliano, l’intenzionalità di Husserl, il “*Dasein*” heideggeriano costituivano delle inevitabili “marche” dell’umanismo, per quanto tale concetto fosse di volta in volta radicalmente riconcettualizzato). Il dogma della continuità sembra venire difeso per cancellare ogni traccia di “umanismo”, o peggio ancora di ogni traccia di “personalismo” che dovesse ancora vivere larvalmente nella sensibilità filosofica. Difficile prendere posizione su questi temi “ultimi” del pensiero. Difficile escludere dalla propria visuale filosofica qualcosa che potrebbe contestare un’idea spensieratamente continuista della materia del mondo, e custodire invece l’idea di un misterioso “strappo” aperto dal destino umano nel cuore dell’Essere.

³⁹ Ivi, p. 45.

⁴⁰ Ivi, p. 89.

costringe a ripensare la collocazione degli enti nel mondo, ci si accorge che il paradigma della *trasparenza*, della *distanza*, della visione oculare di un oggetto isolato in un campo visivo colpevolmente impensato, viene a cadere. Se l'“aria” – cioè la spaziatrice della mondità del mondo – viene pensata in modo più consistente, ovvero nella concretezza di un fluido onniavvolgente e onnipenetrante, dobbiamo ammettere che noi tutti siamo *dentro* l'aria (o meglio dentro un'aria nuovamente “condensata”), solo nella misura in cui l'aria è *dentro di noi*. È in questo affresco esplicitamente neostoico che vanno intese queste righe di Coccia: «L'immersione – di cui il respiro è la dinamica originaria – si definisce come un'inerenza o un'inclusione reciproca. Si è in qualcosa con la medesima intensità e forza con cui quel qualcosa è in noi»⁴¹.

La differenza originaria tra soggetto e oggetto riposava sull'idea che un limite invalicabile distanziasse il polo del conoscente dal polo del conosciuto: se il paradigma elementare dell'aria era il *medium* invisibile che consentiva la distanza cognitiva e fondava lo schema dell'oggettualità, il paradigma dell'acqua consente di pensare noi stessi e la totalità degli enti *dentro* quei *media* equorei dai quali siamo già da sempre *invasi*. Si tratta dunque di riflettere sulla tenuta concettuale dell'idea di una affascinante quanto problematica “permeabilità universale”.

Ciò che arricchisce ulteriormente tale determinazione è il ripensamento del nesso tra *essere* e *agire*: la porosità, la permeabilità, l'elasticità del *mezzo* nel quale tutti gli enti sono immersi, costituiscono gli inevitabili correlati del fatto che la mera presenza dell'ente eserciti una modificazione sostanziale del mezzo in cui esso è immerso: «L'immersione non è una semplice determinazione spaziale: [...] l'immersione è, prima di tutto, un'azione di compenetrazione reciproca

⁴¹ *Ibidem.*

tra soggetto e ambiente, tra corpo e spazio, tra vita e *milieu*»⁴². Lo stato di immersione «è soprattutto il luogo metafisico dell'identità ancora più radicale di essere e fare. Non si può essere in uno spazio fluido senza modificare – per il fatto stesso di esservi – la realtà e la forma dell'ambiente circostante»⁴³. Si tratta dunque di ripensare una paradossale «identità formale di passività e attività»⁴⁴. Se tutto è in tutto, e se la permeabilità reciproca di contenente e contenuto deve essere presa alla lettera, dobbiamo immaginare una nuova ontologia “fluttuosa”, una metafisica della compenetrazione e del *mélange* universale, che abolisce i confini troppo rigidi di sostanze che la tradizione metafisica aveva illegittimamente “irrigidite”. La stessa idea di materia andrebbe dunque ripensata: «la materia non è ciò che separa e distingue le cose, ma ciò che ne consente l'incontro e la mescolanza»⁴⁵. Non solo, ma l'idea di *mélange* abbatte un altro assioma “meccanico” della metafisica, ovvero di una distinzione assoluta tra causa ed effetto, compresa l'assoluta *irreversibilità* della sua azione: «Nella mescolanza universale, l'effetto riesce sempre a modificare la sua causa, che risiede sempre in lui. In questo senso, l'immersione è la distruzione del senso unico che antepone la totalità all'individuo e l'anteriorità alla posteriorità»⁴⁶. A questo punto l'idea di mondo e l'idea di essere-nel-mondo muta radicalmente. Se il paradigma dell'immersione deve sostituire quello dell'“essere-in”, significa che «ogni essere è un essere mondano solo se è immerso in ciò che si immerge in lui. La pianta è allora il paradigma dell'immersione»⁴⁷.

⁴² Ivi, p. 53.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p. 91.

⁴⁶ Ivi, p. 94.

⁴⁷ Ivi, p. 68.

6. *Pan en pantí*

Il tono del “fisiologo” presocratico, tono che attraversa l’intero testo di Coccia, è confermato dalle dense pagine dedicate a uno dei frammenti di Anassagora: «tutto è in tutto», «*pan en pantí*»⁴⁸. A ben guardare, la filosofia non è altro che il *nome* per una teoria della Totalità, il nome che vorremmo dare alla conoscenza e all’esperienza del Tutto. Una filosofia degna di questo nome esige sempre questo Assoluto, questa Totalità: essa incarna questa esigenza del pensiero di pensarsi sempre già dentro il mondo e pieno della totalità del mondo. È a questa intensità metafisica che vanno lette le testimonianze di Anassagora, di Eraclito e di Periandro di Corinto sul compito *totale* della filosofia. Più specificatamente, Coccia riprende quelle suggestioni dando un’indicazione di come vada pensata questa idea di “mondo”, di “totalità”, portando l’argomento verso la questione a lui cara della mescolanza: «Perché vi sia mondo, il particolare e l’universale, il singolare e la totalità devono compenetrarsi reciprocamente e totalmente: il mondo è lo spazio della mescolanza universale»⁴⁹. Con contenuti non dissimili a quelli che si possono trovare in certi scritti scientifici e poetici di Goethe, Coccia prosegue scrivendo che questo *mélange*, «questa mescolanza fa del mondo e dello spazio la realtà di una trasmissibilità e di una traducibilità universale delle forme»⁵⁰. Se, come sopra suggerito, il concetto di mondo va ripensato a partire da una diversa concettualizzazione della “spaziatura” fra gli enti, è la stessa questione dello *spazio* a dover essere riformulata.

Con frasi che richiamano sia certe intuizioni tipiche della tradizione fenomenologica, sia luoghi tipici di certo idealismo tedesco, scrive Coccia

⁴⁸ Cfr. pp. 89 e seg.

⁴⁹ Ivi, p. 90.

⁵⁰ *Ibidem.*

che lo “spazio” non può essere «il nome dell’esteriorità generalizzata, ma quello dell’interiorità universale: avere in sé tutto ciò che ci contiene. L’estensione, la corporeità, non è lo spazio in cui l’essere è esterno a ogni altra cosa (*partes extra partes*) [...], ma, al contrario, lo spazio è l’esperienza in cui ogni cosa si espone a essere percorsa da ogni altra cosa [...]»⁵¹. A quelle tradizioni evocate viene però aggiunto un aspetto essenziale: non si tratta di sussumere l’esterno, lo spazio, il fuori di sé entro il compasso di una più vasta soggettività, o di annettere in modo più inclusivo qualcosa che fa della durezza e dell’esteriorità il suo carattere essenziale, ma di pensare invece le sostanze nella fluida immersione di una porosità universale. Ciò che *sembra* stare “fuori di me” non viene idealisticamente o intenzionalmente *incluso* in una soggettività trascendentale che lo “sovrasta” o lo “smaterializza”, ma, al contrario, esso viene pensato come ciò che già da sempre *mi innerva* e *mi invade* dal didentro. Esso è “in me” nella misura in cui io sono “in esso”, e io sono “in esso” nella misura in cui esso è “in me”. La circolazione universale delle acque e del respiro, l’intima vita vegetativa che brulica all’interno di ciascun corpo, la porosità dei tessuti e della sostanza non può che costituire la vera vita vivente del mondo. Questa porosità universale, che – si badi bene – non agisce solo nella vaga tensione tra un “soggetto” e un “oggetto”, ma anche *tra* gli enti, è ciò che suggerisce a Coccia una critica assai convincente al concetto di immanenza, che tanto prestigio gode presso le frange più interessanti della filosofia contemporanea:

⁵¹ Ivi, p. 92.

Il concetto di immanenza non è sufficiente per pensare l'esistenza del mondo [...]. La vera immanenza è quella che fa esistere ogni cosa all'interno di ogni altra cosa: tutto è in tutto significa che tutto è immanente in tutto. L'immanenza è la relazione non tra una cosa e il mondo, ma tra le cose. È questa stessa relazione di immanenza reciproca, che lega le cose tra loro, a costituire il mondo⁵².

È il ribaltamento della tensione – e della reciproca impossibile inclusione – tra soggetto e oggetto, tra contenente e contenuto che va rivista a partire dai suoi fondamenti: «Il fatto di essere contenuto in qualcosa coesiste con il fatto di contenere questa stessa cosa. Il contenente è così il contenuto di ciò che contiene»⁵³.

7. Sfere del respiro

Di chiara ascendenza stoica è invece la concettualizzazione che Coccia propone di alcuni termini centrali della fisica antica. Innanzitutto Coccia evoca quella costellazione concettuale che tenta di determinare il “rimescolarsi” del tutto, il «concetto di mescolanza totale»⁵⁴: i tre termini decisivi, in questo contesto, sono *paráthesis*, *synchisis*, *krasis*. Ma ancora più importante è il tentativo di riattivare le risonanze stoiche in due termini fondamentali della tradizione metafisica occidentale, ovvero nei concetti di *logos* e di *pneuma*. Senza addentrarsi in oziose questioni terminologiche, Coccia sembra voler far rivivere, sotto l'egida di una nuova “metafisica della mescolanza”, il concetto di “ragione seminale”, lo “*spermatikòs lógos*”, un *logos* genetico immanente alla natura, e che vede nell'intima potenza formatrice e cinetica della materia vivente (e quella vegetale ne è un caso paradigmatico) la possibilità di ripensare le “logiche” inscritte nel divenire universale della natura.

⁵² Ivi, pp. 92 e seg.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 93.

Ancora più impegnativo è il confronto con un altro termine, carico di significati metafisici: il termine “*pneuma*”. Con un gesto gravido di conseguenze, Coccia sembra volerne comprimere tutti i significati “spirituali” – con le sue millenarie connotazioni metafisico-teologiche –, e riattivare gli strati originari del termine, legati, come è ovvio, all’idea della respirazione, conducendolo verso il significato – ancora una volta di ascendenza stoica – di una “respirazione universale”. La fisica, nelle mani di Coccia, ridiventerebbe una sorta di nuova teoria della mescolanza universale, dove il paradigma della “respirazione cosmica” – non soltanto dunque degli esseri viventi, ma del Tutto in quanto tale – porterebbe alla concettualizzazione del respiro come a un nome per l’“arte della mescolanza”. Il compito di tale filosofia della vitalità universale, o di tale pensiero di un ritrovato *pneuma* “cosmico”, riproporrebbe lo “spirito”, il “*pneuma*”, il “*Geist*”, come «nome proprio della vita, come re-spiro»⁵⁵. “*Pneuma*” non sarebbe altro che il «respiro condiviso da tutti i viventi»⁵⁶.

Tale dimensione cosmica del *pneuma* universale sarebbe caratterizzato non soltanto da quel paradossale modo ontologico del suo darsi che abbiamo già visto (ovvero la reversibilità di contenente e contenuto, il fatto paradossale di essere *incluso* in *ciò che include*), ma anche dal suo costituirsi come “atmosfera”: «L’atmosfera non è qualcosa che si aggiunge al mondo: è il mondo in quanto realtà della mescolanza all’interno della quale tutto respira»⁵⁷. Tale concettualizzazione dell’“atmosfera”, che, come Coccia non manca di sottolineare, conosce da qualche tempo una stagione fortunata, rischia però di non essere del tutto cogente filosoficamente, se essa rimane un fatto isolato, se si limita a nominare soltanto un approfondimento specifico e parziale

⁵⁵ Ivi, p. 76.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 82.

dell'esperienza umana: «l'atmosfera – ricorda Coccia, evocando proprio quel dibattito filosofico – non è psicologico, gnoseologico, estetico: esso è originariamente un fatto ontologico»⁵⁸.

8. Geotropismi

A seguire il ragionamento di Coccia ci si troverebbe quindi ad ammettere, come egli stesso suggerisce, che gli esseri umani – e i viventi in generale – non abitano, in senso stretto, la *terra*, quanto piuttosto l'*atmosfera*: «Non siamo gli abitanti della terra; abitiamo l'atmosfera»⁵⁹. La concettualizzazione della terra, che – unico tra gli elementi – non era stato degno, nell'antichità, di un pensiero dell'*arché*, ha trovato, nel Novecento filosofico, un folto gruppo di estimatori. Tale virata “ctonia” della filosofia ha però portato a una illegittima espansione del suo valore, che ha messo in ombra l'*evidenza* che gli esseri viventi, prima ancora di costituirsi come esseri “radicali”, “terrestri”, determinati dalla loro appartenenza alla terra, abitano la cosmica fluidità del *pneuma* universale, e il nome appropriato per il luogo “pneumatico” nel quale i viventi trovano la loro più essenziale collocazione è il “clima”: “clima”, in questo senso, è «l'essenza della fluidità cosmica, il volto più profondo del nostro mondo, ciò che lo rivela come l'infinita mescolanza di tutte le cose, presenti, passate e future. Il clima è il nome e la struttura metafisica della mescolanza»⁶⁰. E, secondo un ben noto modo di darsi dei suoi paradossi ontologici, «in ogni clima la relazione tra contenuto e contenente è costantemente reversibile: ciò che è luogo diventa contenuto e ciò che è contenuto diventa luogo»⁶¹.

⁵⁸ Ivi, p. 85.

⁵⁹ Ivi, p. 51.

⁶⁰ Ivi, p. 38.

⁶¹ Ivi, p. seg.

E così, il contestabile attaccamento alla terra che la filosofia novecentesca sembrava voler difendere e custodire, viene rovesciato da quelle righe del testo che vogliono sottolineare la natura atmosferica, pneumatica, climatologica, dell'abitare dell'uomo sulla terra. Il "wohnen", a dispetto di una gloriosa tradizione filosofica, non sembra più potersi declinare nel senso di un "radicamento" nella terra, secondo tutte le risonanze filosofiche, poetiche, politiche, culturali che questa determinazione porta con sé, ma viene tradotto nell'idea di un destino abitativo che guarda all'atmosfera come il suo luogo proprio, come il suo luogo naturale. La "metaphysique du mélange" si fa dunque contestazione radicale di ogni illegittimo "geotropismo". Ed è alla riconcettualizzazione del termine "pneuma" che forse è affidata la possibilità di un radicale ripensamento di ogni possibile "umanismo", il quale andrebbe dunque riletto all'interno di un contesto cosmico dai diametri assai più grandi. Il problema non si porrebbe più in alcun modo nei termini di un geloso concentrarsi sul "proprio" dell'uomo, *contro* una determinazione antiumanistica della natura cosmica, ma al contrario, verrebbe evocata la possibilità di una specificazione dell'umano in quanto *abitatore consapevole* di una totalità *fluida, respirante, immersiva*, nella quale l'umano troverebbe il suo *luogo proprio* nella misura in cui divenisse consapevole del mondo che lo attraversa e lo abita dal di dentro, *desde dentro*.

In un senso al tempo stesso vicino e lontano dalla concettualizzazione stoica, il "pneuma" è insomma il nome per ciò che determina la nostra appartenenza alla totalità del mondo, essendo quell'"interno", quell'"intimo" spirituale che ci fa rendere consapevoli della nostra appartenenza alla totalità fluida e "respirante" di tutto ciò che esiste.

Con una formula assai felice, che dovrebbe costituirsi come il segreto motto della filosofia, possiamo dire che noi «abitiamo sempre la totalità del mondo»⁶².

9. Universitas

La dimensione “pamphlettistica”, presente in tutto il testo, acquista, nell’ultima parte dell’argomentazione, dei toni ancora più intensi e appassionati. In quella parte, Coccia evoca lo spinoso tema di *quale debba essere – e come debba operare* – il “sapere” che vuole custodire questa idea di “mescolanza universale”. È naturalmente la *filosofia* a esigere per sé il compito di questa determinazione ultima, metafisica, ontologica della natura del Tutto. Ma è altrettanto evidente che, di fatto, la filosofia, così come la conosciamo nel suo darsi attuale, si trova ad operare in contesti che, se non si possono definire “epistemicamente ostili” a questa idea, certamente non possono nemmeno costituirsi come *facilitanti* rispetto a quella esigenza di totalità.

Evocando un tema che lacera le coscienze filosofiche da almeno centocinquant’anni, Coccia tenta di dare una consistenza *metafisica* (e, solo in seconda battuta, *epistemologica*) al problema della “specializzazione”. Come può un sapere che pretende di essere la scienza della totalità (o quanto meno la scienza della nostra *esperienza* della Totalità), trovarsi in contesti che considerano questo stesso sapere una mera articolazione interna, una mera “parte”, una ulteriore specializzazione di una *episteme* che non si dà, e che ha persino dimenticato la sua *esigenza* di unità e di universalità? Lo specialismo, ovvero la chiusura del sapere su di un settore sempre più angusto, sempre più puntiforme e sempre più irrelato, dello scibile, così come viene amministrato dalla burocrazia universitaria in tutti gli angoli del

⁶² Ivi, p. 59.

mondo, sembra costituire l'ostacolo più tenace per la riproposizione di una filosofia degna del suo passato e del suo futuro. La filosofia, secondo il suo statuto proprio e la sua originaria vocazione, dalle antichità presocratiche alla nostra contemporaneità, non smette di *desiderare* questa *unità*, questa *assolutezza*, questa *universalità*, che è il suo *nome* e la sua *gloria specifica*.

Lo specialismo, segnala Coccia, «comporta un lavoro su di sé», educa, in modo malsano e fuorviante, alla *micrologia*, umiliando l'aspirazione della mente umana ad abitare consapevolmente la molteplicità e la totalità: «lo specialismo non definisce un eccesso di sapere, ma una rinuncia cosciente e volontaria al sapere degli "altri"»⁶³. Esso si costituisce come un esercizio paradossale di castrazione cognitiva, di una «castrazione prolungata della propria curiosità»⁶⁴. E così, i saperi altamente specializzati e parcellizzati, perduta la memoria e l'esigenza della loro aspirazione alla totalità e della loro reciproca coerenza epistemica, «non mirano più alla totalità e non si ricongiungono più in una struttura armoniosa e unitaria. Separano le discipline in percorsi esistenziali chiusi e incompatibili»⁶⁵.

Evocando uno dei significati meno nobili del termine "*universitas*", Coccia ricorda che esso significa "corporazione", e dunque si può affermare che «la specializzazione è la traduzione epistemologica di un ideale corporativista del sapere»⁶⁶. Si comprende bene come il problema di un ripensamento radicale del compito dell'università non possa in alcun modo essere frequentato con degli strumenti meramente burocratici o astrattamente culturali, politici, amministrativi. Qui vi è in gioco qualcosa di ben più vasto e ambizioso. Qui vi è in gioco non solo

⁶³ Ivi, p. 141.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, p. seg.

⁶⁶ Ivi, p. seg.

un ripensamento radicale della *natura stessa del sapere* (e dunque tale ripensamento va proposto ai suoi massimi livelli *epistemologici*), ma tale radicale ripensamento epistemologico è giustificato da un ripensamento radicale dell'*ontologia* e della *metafisica* che regge tale “sapere”.

La filosofia non si pone dunque soltanto come un luogo privilegiato per pensare la Totalità *quo talis*, una totalità che – così astrattamente intesa – potrebbe risultare ontologicamente statica ed epistemicamente irrigidita, ma essa, a parere di Coccia, deve rivendicare *a sua volta* un carattere di *mélange* “cognitivo”, parallelo alla fluidità ontologica del mondo di cui essa è “teoria”. Se c'è un “proprio” della filosofia, esso coincide esattamente con la possibilità di un pensiero che travalichi le norme, le discipline, le specializzazioni, e si ponga immediatamente nel cuore dell'essere, abbattendo i confini gelosamente custoditi dalle corporazioni universitarie: «Non è collegando esclusivamente tra loro i fenomeni della medesima natura e forma (i fenomeni fisici ad altri fenomeni fisici, i fatti sociali ad altri fatti sociali ecc.) che riusciremo ad arrivare a comprendere il mondo»⁶⁷.

Ripensata a queste altezze metafisiche ed epistemologiche, la filosofia potrebbe ritrovare la sua vocazione originaria di “scienza dell'Assoluto”, di teoria della Totalità, che costituisce la sua origine, il suo compito e il suo senso. Così facendo, verrà forse ritrovato il senso autentico del termine *sophia*, che sta al cuore del suo nome, e i filosofi potranno ripensarsi ancora una volta come a dei “sapienti”, che sono tali per una ragione specifica: si è “sapienti” quando si abita “atmosfericamente” e “spiritualmente” nella fluida totalità del mondo, rispecchiando in sé l'infinità ricchezza dei fenomeni, e nondimeno tentando di elaborarne l'unità, la complessità e il *senso*. Vi è filosofia quando la fisica si arriccia in un arabesco esistenziale, quando la biologia diventa biografia. «Per

⁶⁷ Ivi, p. seg.

lungo tempo, il gesto sovrano per eccellenza del sapiente fu quello di rispecchiare in sé i saperi più disparati e di misurarne l'unità nel respiro della propria coscienza: il soggetto del sapere [...] vince sempre sui limiti delle discipline»⁶⁸.

Non si tratta naturalmente di conoscere *analiticamente* “tutto”, o di conoscere analiticamente “il Tutto”, ma di “ri-cordarlo”, di riportarlo al cuore della propria interiorità riflessiva, di farlo agire nel cuore della propria esperienza, per tentare, con uno sforzo infinito, di “darne ragione”. È paradossale doverlo ricordare, ma il senso filosofico del sapere è proprio la misura secondo la quale il sapere *ci tocca, ci penetra, ci trasforma*, ci abita misteriosamente *dal di dentro*: «Percepire il mondo in profondità significa esserne toccati e penetrati al punto da venirne cambiati, modificati»⁶⁹. Secondo uno spirito molto vicino a certe idee goethiane, Coccia, con una formula memorabile, ci ricorda che «ogni conoscenza è già espressione dell'essere della vita. [...] Ogni conoscenza cosmica è un punto di vita (non solo un punto di vista)»⁷⁰.

Due considerazioni conclusive. In tempi di privazione, che inducono a riflessioni assai scoraggianti sul futuro e sul senso dell'università, si deve anche ricordare che “*universitas*” non è soltanto il triste nome di “corporazioni” sclerotizzate, ma è anche il nome stesso della “Totalità”. “*Universitas rerum*” è la “totalità del mondo”, “*Universitatis conditor*” (“fondatore” o “creatore del mondo” è uno dei titoli di Dio): così lo usano Cicerone e Agostino. “*Universitas*” non è dunque *soltanto* l'insieme burocraticamente sanzionato degli interessi corporativi, e della problematica parcellizzazione epistemica del sapere, ma è anche il termine che porta nel suo cuore l'esigenza del pensiero verso la totalità, quel “*pan*” («*meléte to pan*», «abbiate cura della totalità») che è “soggetto”

⁶⁸ Ivi, p. 142.

⁶⁹ Ivi, p. 125.

⁷⁰ Ivi, p. 31.

e “oggetto” di un filosofare *appropriato*. In secondo luogo, non dimentichiamoci che, per secoli, la figura che ha articolato la coerente armonia dei saperi, il loro reciproco intrecciarsi, la loro metamorfica strutturazione interna, è stato l'*albero*. Figura mitologica, teologica, botanica ed epistemologica ad un tempo, l'albero della conoscenza, l'*arbor sapientiae*, il *Tree of Knowledge*, ha costituito, per intere generazioni di sapienti, il simbolo del rapporto tra l'uomo e il sapere.

Abbiamo ancora molto da imparare dalle piante.

Nota bibliografica

G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011.

-, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2016.

-, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2002.

M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014.

E. COCCIA, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018.

G. T. FECHNER, *Nanna o l'anima delle piante* (1848), Adelphi, Milano 2008.

M. HEIDEGGER, *Segnavia*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

M. PIATTELLI PALMARINI, J. FEDOR, *Gli errori di Darwin*, Feltrinelli, Milano 2012.

R. RONCHI, *Il canone minore. Per una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2016.