

L'anima come tema filosofico: riflessioni e interrogativi

di Fabio Ciaramelli

The essay develops a reflection on the soul from a very philosophical point of view. The A. maintains that soul is a drive of radical singularity; it is both irreducible to a close entirety and necessarily open to socialisation. Referring to psychoanalysis, to philosophical anthropology and phenomenology, he shows that the very private structure of psyche has ontological implications. They require categories that overcome introspection and play philosophical paradigmata taking into account meanings, motivations, values and norms; these indeed make life specifically human.

1. Nessun dubbio che in passato l'anima sia stata una grande questione filosofica. Ma oggi? Certo neanche oggi si potrebbe contestare l'affermazione che l'anima sia un tema religioso o spirituale fornito di un ricco appeal mediatico-editoriale. Penso all'enorme successo internazionale di James Hillmann¹ e, fatte le debite proporzioni, al caso editoriale rappresentato in Italia dal primo libro di Vito Mancuso². Inoltre si può vedere nell'anima un "tema culturale" (un tema di *Kulturtheorie*) nel senso che dà a questa espressione un grande egiptologo e storico delle religioni come Jan Assmann³. Ma per sostenere che l'anima sia un tema filosofico ancora attuale occorre qualcosa in più. Al contrario di quanti danno per scontata, secondo la celebre formula heideggeriana, la decomposizione della filosofia di fronte ai successi delle scienze tecnicizzate⁴, occorre postulare che ci siano ancora oggi temi e questioni propriamente filosofici, aperti quindi a una discussione interminabile e per principio illimitata. Il successo delle tecno-scienze non la può in alcun modo interrompere o concludere, poiché da essi risulta categoricamente escluso il ricorso a qualunque argomento d'autorità, capace di esibire una volta per tutte la verità ultima dello stato di cose esistente.

¹ Tra i più significativi mi limito a citare J. Hillman, *Anima. Anatomia di una nozione personificata*, tr. it., Milano 1999 e *Il codice dell'anima*, tr. it., Milano 1997.

² Cfr. V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Milano 2007.

³ Cfr. J. Assmann, *La morte come tema culturale*, Torino 2002.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id., *Tempo ed essere*, a c. di E. Mazzarella, Napoli 1980.

L'anima è dunque un tema filosofico, perché in essa si radica il vissuto del *sensu*, riconducibile alla dimensione significativa e valutativa della vita umana, la cui *verità* non si lascia misurare dall'oggettività dimostrabile e quantificabile, accessibile esclusivamente ai saperi scientifici. Lo specifico dell'interrogazione filosofica, e la sua distinzione rispetto alle acquisizioni scientifiche, «non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa»⁵. In effetti il significato ricercato dall'interrogazione filosofica, in quanto effetto d'una sempre specifica elaborazione culturale, prende corpo proprio perché un presunto senso ultimo del reale non esiste o in ogni caso risulta inaccessibile all'esperienza umana. Di conseguenza si potrà argomentare circa la plausibilità e la preferibilità del valore posto, del significato creato, della norma istituita, ma non si potrà mai una volta per tutte interromperne la discutibilità. È a questa dimensione valutativa del significato, priva della necessità e universalità della verità scientifica, che deve essere ricondotta la riflessione filosofica sull'anima in quanto istanza irriducibile della singolarità umana. In essa si radica la domanda di senso posta ineludibilmente a ciascuno dalla trama disordinata del vivere. Questa domanda a posteriori si precisa come richiesta di significati pubblici, di punti di riferimento oggettivi, di garanzie sociali, il cui presupposto però rimanda alla concretezza mobile del vissuto soggettivo. L'anima, la psiche dei singoli individui, è il risolto privato della risposta di senso che ciascuno sempre già fornisce alle richieste che gli sopraggiungono dall'ambiente esterno. In tal modo è inevitabile che l'anima si faccia carico d'una responsabilità estrema, sprovvista però d'un qualunque tipo di cauzione che dall'esterno potrebbe convalidarla. Ma ciò che è in gioco nella struttura privatissima della psiche e nel suo rapporto col senso vissuto ha ripercussioni molto più generali. Ecco perché le categorie che mobilita la riflessione sull'anima e sulle sue implicazioni, benché siano radicate nell'estrema privatezza della singolarità, eccedono ogni introspezione e mettono in gioco paradigmi propriamente filosofici. In questo senso l'anima non è solo un tema della psicologia, perché in essa ne va della nostra umanità, di quella creazione dei significati sociali e pubblici che permettono di umanizzare o disumanizzare la vita.

2. «Un passo fuori dell'uomo – ma che si reca in una sfera diretta verso l'umano, eccentrica»⁶. Queste parole di Paul Celan possono forse aiutare a

⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, a c. di A. Dal Lago, Bologna 1987, p. 97.

⁶ «Ein Hinaustreten aus dem Menschlichen, ein Sich-Hinausgeben in ein dem Menschlichen zugewandten und unheimlichen Bereich» (P. Celan, *Ausgewählte Gedichte*, (Hg. B. Al-

comprendere la situazione odierna. Essa è caratterizzata da una diffusione e da una penetrazione dei dispositivi tecno-scientifici nello spazio della vita quotidiana; essi progrediscono a velocità assai sostenuta e ridisegnano sotto i nostri occhi lo scenario della vita umana e il suo posto nel mondo. Le trasformazioni che la nostra generazione sta vivendo sono, per certi versi, radicali. Si ha talvolta l'impressione d'assistere alla sistematica demolizione dei punti di riferimento e dei caposaldi sociali e culturali ai quali ci aveva abituati la tradizione filosofica occidentale, intesa in senso generalissimo come forma di autocomprensione dell'esistenza umana. Ebbene proprio nell'epoca del post-umano⁷ riacquista attualità la domanda sullo specifico dell'umano. Dove individuare il luogo, la dimensione e la nozione in cui si mantiene e si costituisce l'umanità dell'uomo?

La tradizione culturale che ha dominato nel corso del Novecento il discorso filosofico nel suo stesso intrecciarsi a quello delle scienze umane tematizzava questa domanda a partire dall'esperienza sempre storicamente determinata della società e della cultura come dimensioni caratterizzanti l'umano. Eccone una delle sue possibili formulazioni: «La specie umana è caratterizzata da uno sviluppo singolare delle relazioni sociali, sostenute dalle sue capacità eccezionali di comunicazione mentale, e correlativamente da un'economia paradossale degli istinti, i quali si dimostrano essenzialmente suscettibili di conversione e di inversione, tanto che i loro effetti sono isolabili soltanto in modo sporadico. Viene così permessa una varietà infinita di comportamenti adattativi. *La loro conservazione e il loro progresso, visto che dipendono dalla comunicazione, sono anzitutto opera collettiva e costituiscono la cultura*»⁸. Il presupposto da cui partiva, in questo testo del 1938, un Lacan non ancora strutturalista è l'impossibilità di ricondurre lo specifico dell'umano alle costanti universali determinate dai comportamenti istintivi. La molteplicità variabile e indeterminata delle elaborazioni propriamente culturali presuppone ma non esaurisce la plasticità della realtà sociale e della vita psichica. La cultura, anzi l'ordine culturale, intrinsecamente caratterizzato dall'insuperabile pluralità delle culture, costituisce una nuova dimensione che non

lemann), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975², p.138, così tradotto in francese da Emmanuel Levinas «Un pas hors de l'homme – mais se portant dans une sphère dirigée vers l'humain, excentrique» (E. Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1975, p. 63).

⁷ Cfr. P. Barcellona, *L'epoca del post-umano*, Città aperta, Troina 2007 e *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, a c. di P. Barcellona, F. Ciaramelli e R. Fai, Bari 2007. Cfr. da ultimo R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari 2009.

⁸ J. Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001; tr.it. a c. di A. Di Ciaccia, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo. Saggio di analisi di una funzione in psicologia*, Postfazione di J.-A. Miller, Einaudi, Torino 2005, p. 3 (corsivo mio).

si trasmette per via genetica e che non si lascia determinare o ricostruire a partire dalle sue componenti atomiche. Ciò rende illusorio e impossibile ogni tipo di *reductio ad unum*, che proietterebbe sul reale l'immagine astratta di un senso ideale. Insomma la cultura, cioè ogni cultura, è l'*opera collettiva* attraverso cui si istituisce la molteplicità di significati, motivazioni, valori e norme che rendono *umana* la vita. La psiche del singolo è il luogo in cui avviene questa umanizzazione.

Più recentemente, in uno dei suoi ultimi libri in cui si condensa il suo lungo contributo alla riflessione antropologica, René Girard ha scritto: «L'uomo è la creatura che ha perduto una parte del suo istinto animale per accedere a quello che si chiama desiderio. Una volta che i loro bisogni naturali sono soddisfatti, gli uomini desiderano intensamente ma senza sapere con esattezza che cosa, dato che nessun istinto li guida. Essi non hanno alcun desiderio proprio. Ciò che è proprio del desiderio è di non aver nulla di proprio. Per desiderare veramente, noi dobbiamo ricorrere agli altri esseri umani che ci circondano, dobbiamo prendere in prestito i loro desideri»⁹. È quindi lo stesso soddisfacimento dei bisogni necessari alla sopravvivenza della specie che deve passare necessariamente attraverso la via indiretta delle mediazioni culturali, le quali però si radicano nel vissuto soggettivo. Ma si sbaglierebbe a credere, a partire da una lettura affrettata del passo citato di Girard, che l'ordine della cultura con le sue implicazioni psichiche entri in gioco solo «una volta che i bisogni naturali siano soddisfatti». Insomma già nel soddisfacimento di questi ultimi s'insinua il condizionamento del desiderio psichico, cioè l'inevitabile deviazione attraverso la via indiretta della cultura che gli dà forma. L'oggetto stesso del desiderio soggettivo, che permette a ciascuno di costruire la propria identità propriamente umana, proviene dalla socializzazione. Ancora una volta è l'anima, lo spazio privato della psiche singola, l'unico varco attraverso il quale il mondo pubblico e comune entra alla radice del sé. L'estraneo, il comune, il non-proprio si rivela fin dall'inizio coinvolto nella genesi stessa del proprio. In conseguenza di ciò la dimensione più intima, in cui ogni soggetto ha l'impressione d'essere veramente se stesso e quindi di raggiungere il punto più alto della propria originalità, è il risultato di un'ibridazione, che vale tanto sul piano individuale quanto sul piano sociale.

L'anima come istanza radicale di singolarità delimita lo spazio privato della vita umana, proprio in quanto nella sua insuperabile individuazione si riflette l'esteriorità. Ciò che fonda l'ordine originale della cultura è la con-

⁹ R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, a c. di G. Fornari, Adelphi, Milano 2001, p. 35.

taminazione: qualcosa come un'estraneità del proprio costituisce il vissuto psichico più originario. L'anima ha sempre già perduto la sua verginità. Alla base della dimensione socio-culturale, a fondamento dei significati e delle valutazioni ch'essa propone ai singoli, non c'è alcun sostrato ontologico universale, ma il gioco creativo delle relazioni sociali. Solo dal loro intreccio si costituiscono identità e alterità o, detto più precisamente, il proprio mondo e quello estraneo.

3. In un'epoca di profonde e forse radicali trasformazioni, che coinvolgono l'essenza stessa della nostra umanità, non possiamo sapere verso dove stiamo andando, ma possiamo e forse dobbiamo riscoprire alcune caratteristiche della condizione umana che conosciamo bene da millenni. L'assenza di un'identità essenziale predeterminata dell'umano, e quindi la necessità di dare forma e consistenza storica alla propria essenza, è un motivo ricorrente nella vicenda culturale dell'Occidente. Castoriadis ne formula la conseguenza radicale: «L'umanità crea la forma istituzione e entro e attraverso questa forma *crea se stessa in quanto umanità* (che è altra cosa da un'assemblea di bipedi)». E aggiunge: «A parte un punto d'origine insondabile, o forse più d'uno, il quale a sua volta *s'appoggia* a proprietà del primo strato naturale, dell'essere umano come essere biologico, *nonché* della stessa psiche, ogni creazione storica ha luogo al di sopra, all'interno e in virtù del già istituito»¹⁰. In un certo senso dunque la tecnicizzazione della vita che si diffonde nella nostra epoca «non fa che portare alla luce questi tratti primari, troppo a lungo rimossi da una cultura moderna decisa a tenere distinte natura e condizione umana. A dare una coloritura drammatica a questa emergenza è solo l'impostazione prevalentemente *riduttiva* delle operazioni tecniche, ma tale impostazione è a sua volta l'estremo retaggio di quella cultura moderna di cui la tecnicizzazione sancisce il tramonto»¹¹.

La dimensione prevalentemente riduttiva, che gli odierni sviluppi della tecnoscienza mandano in frantumi, è basata sulla contrapposizione fra l'immutabilità della natura e la trasformabilità della storia o della cultura. In conseguenza di ciò la condizione umana, portatrice d'una plasticità estrema da cui deriva la sua essenziale connessione alle mutazioni, apparterebbe al campo della cultura o della storia, senza però contrapporsi al campo della

¹⁰ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto. Il sociale e le istituzioni*, a c. di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, p. 149. Cfr. anche Id., *Antropogonia in Eschilo e autocreazione dell'uomo in Sofocle*, tr. it. di R. Vitiello. "Micromega", n. 4/1999, pp. 235-255.

¹¹ M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 246.

natura. Quest'ultima insomma non può più essere pensata come immutabile e inerte. La rigida opposizione di natura e storia si rivela profondamente riduttiva. Il dualismo che la regge non rende giustizia all'intreccio di natura e cultura, alla loro continuità, alle alterazioni e alle modifiche che affettano la prima e alle continuità che caratterizzano tante manifestazioni della seconda. Una visione non riduttivistica del rapporto natura-cultura lo svincola dalla ripetizione d'un modello d'ordine immutabile, ma la svincola anche dalla considerazione che solo la dimensione della cultura e della storia sarebbe il luogo di produzione del senso. E è forse questo il punto per noi più inquietante. Castoriadis osservava già negli anni Sessanta che «le tendenze estremiste dello strutturalismo derivano dal suo arrendersi alla “utopia del secolo”, consistente nell'*eliminare il senso* (e in un'altra forma nell'*eliminare l'uomo*)»¹². Ciò che è in gioco è la natura simbolica e istituita dell'ordine originale del senso, che costituisce l'esperienza umana come apertura a un'abissale indeterminatezza che non siamo noi a produrre. L'abisso dell'indeterminato ci circonda, ne abbiamo dimestichezza, lo subiamo e lo prolunghiamo, ma non riusciamo a manipolarlo né tantomeno a cancellarlo. La tentazione di “eliminare il senso” deriva esattamente da questa insopportabile tentazione di impotenza.

4. Il dibattito sulla questione del senso che ebbe luogo all'inizio degli anni Sessanta tra Paul Ricoeur e Claude Lévi-Strauss¹³ mantiene inalterata la sua rilevanza. Ne emergono due modalità opposte ma complementari di rapportarsi a esso, e innanzitutto di intenderlo, consentendoci così di illuminare alcuni presupposti e alcune implicazioni decisive alla comprensione dell'anima come categoria filosofica.

L'antropologia strutturale elaborata da Lévi-Strauss nasce da un'analisi di fenomeni culturali come il linguaggio o i sistemi di parentela, in cui predomina l'attività inconscia. A partire dall'osservazione empirica e dalla descrizione di regolarità abituali, Lévi-Strauss costruisce un modello teorico generale dal quale risulta che i vari aspetti della vita umana hanno tutti la medesima struttura: la capacità di produrre inconsciamente sistemi di relazioni stabili e ricorrenti. Vi sarebbe così un unico codice universale capace di esprimere le proprietà comuni delle società in tutti i loro differenti aspetti. L'approccio scientifico che anima l'analisi strutturale ha la pretesa di poter accedere a questo fondo universalmente umano, che costituisce il

¹² C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto. Il sociale e le istituzioni*, cit., p. 62.

¹³ C. Lévi-Strauss-P. Ricoeur et al., *Autour de la Pensée sauvage*; tr.it. M. Russo, *Dialogo sul pensiero selvaggio*, in “Micromega”, 1 (2006), pp. 25-46.

patrimonio indifferenziato di cui la nostra specie dispone *ab aeterno* per definire le sue relazioni al suo stesso interno e col mondo esterno. Dal punto di vista di Lévi-Strauss ciò che eccede l'universalità di questo codice è pura particolarità soggettiva. Ragion per cui oltre la stabilità delle regole inconse il senso non ha nulla di simbolico o di ideale; esso si riduce a un'interiorità non trasmissibile. Derivando semplicemente dalla combinazione dei segni, il senso, dichiara Lévi-Strauss, può tutt'al più consistere in «un sapore specifico percepito da una coscienza quando gusta una combinazione di elementi che presi isolatamente non darebbero un sapore comparabile»¹⁴.

Ricoeur non si contrappone frontalmente allo strutturalismo, ma intende integrarlo con un'analisi storica delle formazioni di senso. Ciò che gli sta a cuore è il movimento concreto che di volta in volta fa emergere le singole scelte culturali. In tale concretezza ha luogo la genesi storica del senso, cioè l'elaborazione di quei significati, di quelle rappresentazioni, di quelle motivazioni che fanno umana la vita. Benché costituiscano il sistema simbolico di ogni società determinata, in esse tuttavia può riconoscersi ogni essere umano. Perciò Ricoeur sostiene che il senso sia sempre «un segmento della comprensione di sé»¹⁵. Il suo inevitabile radicamento sociale, la sua necessaria particolarità storica non ne annullano affatto la riconoscibilità intersoggettiva. Insomma il senso è opera di tutti e di nessuno. Perciò ciascuno può ritrovarsi in esso, senza però aver mai la pretesa di egemonizzarlo. L'avvento del senso, la sua necessità, non può prescindere dalla pluralità delle culture umane. Ciò rende necessaria un'attenzione estrema alla frammentazione del senso. Quest'ultimo infatti diventa ciò che di volta in volta, nell'ambito indifferenziato del possibile, fa emergere la particolarità definibile di ogni società umana.

5. Come Lévi-Strauss, anche Castoriadis esclude che le istituzioni siano costruibili sulla base di una qualche «attività cosciente di istituzionalizzazione»¹⁶. In questo senso dire che la loro fonte è l'immaginario sociale significa riconoscere che essa travalica «la coscienza lucida degli uomini quali legislatori»¹⁷, e perciò chiama in causa «la funzione immaginaria dell'inconscio»¹⁸. Proprio per l'attenzione che presta al radicamento del senso nella singolarità della psiche la psicoanalisi appartiene a pieno titolo al progetto moderno

¹⁴ *Ivi*, p. 31.

¹⁵ *Ivi*, p. 36.

¹⁶ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 52.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 167.

di emancipazione. L'obiettivo della pratica psicoanalitica è il superamento della ripetizione coatta dei modelli sociali tramandati come insindacabili¹⁹. In questo senso la cura psicoanalitica mira a rendere l'individuo soggetto di un'attività autonoma, capace di deliberazione riflessiva. «Ma, a meno che non si entri in una ripetizione senza fine, i contenuti e gli oggetti di questa attività... possono essere forniti soltanto dall'immaginazione radicale della psiche. Si trova qui la fonte del contributo dell'individuo alla creazione sociale-storica»²⁰.

Questo contributo non sarebbe possibile se la psiche non costituisse un'istanza di singolarità irriducibile alla società. Il sistema simbolico dei significati istituiti viene in tal modo fecondato e arricchito dall'apporto creativo e innovativo proveniente dall'immaginazione psichica dei singoli. Un simile apporto si rivela irriducibile ai sogni, alle velleità e ai deliri, «solo a patto che venga ripreso socialmente»; ma «le condizioni di questa ripresa... superano di gran lunga tutto ciò che può fornire l'immaginazione individuale»²¹. In altri termini, la magmatica creatività della psiche, perché si abbia davvero trasformazione sociale, presuppone delle condizioni storiche che la psiche singola non può darsi da sola, perché implicano un'auto-alterazione del sociale-storico che non dipende più dall'agire individuale. In ciò va riconosciuta l'opera dell'immaginario radicale istituyente come creatività dell'azione collettiva, irriducibile alla sommatoria degli interventi individuali. La riappropriazione del senso che la pratica psicoanalitica prende di mira presuppone dunque che il senso sia una categoria dell'esperienza umana. In conseguenza di ciò gli esseri umani sono ritenuti capaci di svincolarsi dall'imporsi effettuale della funzionalità ratificata del sistema sociale, i cui inderogabili criteri di razionalità e efficacia sfuggono alle competenze dei soggetti sociali e si presentano come portatori di una necessità oggettiva e anonima.

Alla radice dell'attività socio-culturale, cioè di quelle operazioni storiche, concrete e determinate, attraverso le quali gli esseri umani creano il mondo comune dei significati pubblici e dei valori, secondo l'impostazione propria delle scienze umane novecentesche c'è qualcosa come un'esistenza ferita: l'esistenza dell'individuo singolo, dell'essere umano la cui presenza a sé e al mondo è costitutivamente in bilico, e perciò è sempre in cerca d'un

¹⁹ Osservazioni acute sul legame tra la scoperta della psicoanalisi e la «dissoluzione dei caposaldi della certezza» operata dalla «rivoluzione democratica» si leggono in C. Lefort, *Les temps présents. Ecrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007, pp. 461-469.

²⁰ C. Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris 1990, p. 150.

²¹ Id., *L'istituzione immaginaria della società*, a c. di F. Ciaramelli, Torino 1995, p. 130.

sostegno. Nasce da qui la centralità della cultura nella sua dimensione istituzionale. In altri termini l'istituzione storico-sociale d'un ordine simbolico è indispensabile alla tenuta stessa dell'essere umano. Questa centralità d'una risposta al tempo stesso collettiva (perché tale è per definizione la cultura) e storica, cioè di volta in volta data (perché non esiste la cultura in generale e in astratto, ma esistono solo le culture nella loro particolarità e concretezza storiche), questa centralità dunque significa che la presenza dell'uomo nel mondo, a differenza di quanto accade nelle altre specie viventi, non è mai costituita da un numero grande o piccolo d'individui isolati che si trasmettono geneticamente le caratteristiche della specie. La presenza dell'uomo nel mondo è fin dall'inizio e inevitabilmente mediata da un orizzonte simbolico, collettivo e anonimo, che costituisce l'interfaccia dei singoli individui, e che è indispensabile alla loro stessa sopravvivenza, cioè alla produzione di beni materiali.

6. Probabilmente più che le scienze umane, è la letteratura contemporanea che può aiutarci a mettere a fuoco in maniera conclusiva la posta in gioco delle implicazioni propriamente filosofiche del tema dell'anima. In uno degli snodi decisivi di *La macchia umana*, Philip Roth fa dire a Faunia, la giovane donna (che nella versione cinematografica è Nicole Kidman) di cui s'innamora l'anziano protagonista, le parole che danno il titolo al libro²². Si tratta di parole pronunciate per render conto del comportamento disadattato d'una cornacchia cresciuta in cattività, tirata su dagli esseri umani, divenuta ormai «una cornacchia che non sa che cosa vuol dire essere una cornacchia». Ecco il passo decisivo: «Ha passato tutta la vita con gente come noi, e questo è il risultato. La macchia umana [*The human stain*], disse, ma senza ripugnanza, né disprezzo, né disapprovazione. E senza tristezza. È così. Questo è tutto ciò che Faunia, nel suo tono freddo e distaccato, stava dicendo». E l'autore aggiunge: «Impurità, crudeltà, abuso, errore, escremento, seme: non c'è altro mezzo per essere qui. Nulla a che fare con la disobbedienza. Nulla a che fare con la grazia, la salvezza o la redenzione... Siamo creature irrimediabilmente macchiate»²³. Questa macchia umana, questa impurità, questa *souillure*, insita in ognuno di noi, inerente, qualificante, «così intrinseca che non richiede un segno», frustra ogni spiegazione e ogni comprensione.

La posta in gioco dell'anima come tema filosofico è chiarita proprio da questa contaminazione inevitabile, caratteristica della nostra stessa umanità,

²² Ph. Roth, *La macchia umana*, tr. it. V. Mantovani, Torino 2001 e 2003.

²³ *Ivi*, p. 261.

tanto contagiosa che arriva a *macchiare* ogni altro essere vivente. La *macchia umana* si radica nella singolarità di ciascuno, anzi si iscrive nel nostro essere corporeo e intacca perfino la struttura del nostro cervello. La fonte del contagio infatti è la nostra inevitabile immersione nella pluralità umana, cioè la concreta convivenza con i nostri simili. Questo dato al centro dei programmi di ricerca delle neuroscienze, su cui per esempio ha richiamato l'attenzione Eduardo Boncinelli in uno dei suoi interventi sul *Corriere della sera*²⁴, è di estremo interesse per il nostro discorso, giacché, lungi dal liquidare l'interrogazione filosofica, ne postula un rinnovamento profondo²⁵. Alla base biologica della singolarità di ciascuno si scopre che il cuore stesso del proprio non appartiene solo a noi stessi, ma si rivela fin dall'inizio modificato e contaminato dall'esteriorità sociale. La famosa asserzione freudiana, secondo la quale dopo la scoperta dell'inconscio «nessuno è padrone in casa propria», trova conferma nella stessa struttura del cervello. Qui la società apporta il suo contributo non soltanto ai fini della costruzione dell'oggetto del desiderio psichico, ma addirittura interviene sulla stessa strutturazione del suo sostrato biologico. Il fatto che il rapporto socio-culturale con gli altri esseri umani modifichi materialmente la struttura stessa degli individui impone al discorso filosofico di ripensare le questioni relative all'identità del soggetto, che si rivelano fin dall'inizio intrecciate e provocate dall'esteriorità del sociale e dal suo radicamento nella vita dell'anima.

²⁴ E. Boncinelli, *Così la società cambia la struttura del cervello*, in "Corriere della sera", 28 settembre 2008, p. 31.

²⁵ C. Castoriadis, *Science moderne et interrogation philosophique*, in Id., *Les carrefours du Labyrinthe*, Paris 1978, p. 217.