

Individuo biologico e personaggio fisiologico: un percorso tra Claude Bernard e la letteratura

DELIO SALOTTOLO*

L'articolo intende analizzare la relazione tra la riflessione del fondatore della clinica moderna Claude Bernard e la letteratura di Émile Zola. Partendo dalla riflessione del medico francese e passando per la "scena" del laboratorio (Bernard, ma anche Charcot) e la costruzione di ciò che può essere definito "personaggio fisiologico", si cerca di identificare allo stesso tempo la trasformazione nella lettura del (e nello "sguardo" sul) fenomeno umano, avutasi a partire dalla rivoluzione della biologia moderna, e il passaggio determinante per la costruzione del "protagonista" del grande romanzo moderno.

The paper aims to analyse the relationship between the thought of the founder of the modern clinic Claude Bernard and the literature of Émile Zola. Starting from the "philosophy" of the French clinician and passing through the "scene" of the laboratory (Bernard, but also Charcot) and the construction of what can be defined as "physiological character", the paper tries to identify at the same time the transformation in the reading of (and in the "gaze" on) human phenomenon, started from the revolution of modern biology, and the crucial passage for the construction of the "protagonist" of the great modern novel.

Perché uno studio che intende analizzare i rapporti tra Claude Bernard e la letteratura? La risposta più semplice non può che riguardare il rapporto che si è avuto, proprio negli ultimi decenni del XIX secolo, tra il noto fisiologo francese e lo scrittore Émile Zola, laddove quest'ultimo si propose di attuare una vera e propria riscrittura dell'opera fondamentale di Bernard, *L'Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*¹. In realtà, però, l'occorrenza di questo articolo non è ri-

* **Delio Salottolo** ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in "Filosofia e politica" presso l'Università degli studi di Napoli "L'Orientale" ed è redattore della web rivista "S&F_scienzaefilosofia.it" (www.scienzaefilosofia.it); al momento, è docente di storia e filosofia nei Licei. Ha pubblicato la monografia *Una vita radicalmente altra. Saggio sulla filosofia di Michel Foucault* (Mimesis 2013); ha curato la traduzione e l'edizione di alcuni scritti inediti di Claude Bernard (*Un determinismo armoniosamente subordinato. Epistemologia, fisiologia e definizione della vita*, Mimesis 2015); ha pubblicato una monografia divulgativa sul pensiero di Claude Lévi-Strauss ed è in corso di pubblicazione, per i tipi Meltemi, una monografia su Durkheim.

costruire la forma che ha assunto questo rapporto e questa riscrittura: il tentativo è piuttosto quello di mettere alla prova un percorso che, partendo dalla rivoluzione medica bernardiana, possa aprire ad alcune riflessioni sullo statuto di ciò che definiamo "persona" e "personaggio", secondo la traccia del convegno a cui si è partecipato. Il punto di partenza è, se vogliamo, tra i più semplici e immediatamente condivisibili: il romanzo moderno rappresenta una delle forme di produzione culturale che più immediatamente può essere ricollegata a un passaggio storico-sociale determinante per l'intera modernità occidentale, il lento affermarsi della società borghese e del modo di produzione capitalistico. Non si intende analizzare, seguendo questa traccia, la problematica alla maniera della Scuola di Francoforte, cioè dal punto di vista dell'industria culturale e della funzione "sociale" dei suoi prodotti, del resto stiamo parlando di Claude Bernard che è essenzialmente un medico e uno scienziato, ma il tentativo è quello di predisporre un percorso per cercare di comprendere in che misura quella che rappresenta la rivoluzione scientifica più importante della modernità, l'avvento tra le scienze (per così dire) esatte di ciò che chiamiamo "biologia", abbia potuto impattare sulla stessa percezione della "persona" e, in termini più strettamente filosofici, nella costituzione di ciò che possiamo definire "soggetto". E come tutto questo abbia visto la sua forma di espressione prediletta nel cosiddetto "romanzo moderno". Ma perché proprio Claude Bernard, ci si potrebbe chiedere: non ha, forse, impattato maggiormente, sulla dimensione simbolica e culturale, il darwinismo in tutte le sue forme? La domanda è, ovviamente, lecita ed è giustamente da tenere in conto: in realtà, però, in questo saggio si tenta di ricostruire un percorso che, partendo dall'esperienza di laboratorio del fisiologo francese, possa condurci a gettare nuova luce sulla questione del posizionamento dell'uomo all'interno del suo mondo, naturale e sociale. La medicina sperimentale non può che essere letta, nel suo dispositivo, come una delle forme che ha assunto la riflessione della modernità, in stretta connessione con la rivoluzione teoretica che ha portato alla nascita di quel-

¹ Cfr. É. Zola, *Le Roman Expérimental*, Charpentier, Paris 1880. Può essere consultato liberamente sul sito della Bibliothèque Nationale de France al seguente indirizzo: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k113130k>. Per un approfondimento del rapporto Bernard-Zola, sulle tempistiche della ricezione da parte dello scrittore dell'opera del filologo e su una riflessione complessiva, cfr. G. Dotoli, "C. Bernard e il romanzo sperimentale", in M. Di Giandomenico (a cura di), *Claude Bernard. Scienza, filosofia, letteratura*, Bertani, Verona 1982, pp. 323-348.

le che comunemente definiamo "scienze umane", soprattutto la sociologia e l'antropologia. In questo senso, il percorso che si intende seguire, cercando di tenere insieme la riflessione bernardiana e la costruzione della "persona" e del "personaggio" nella modernità matura, attraverserà molti motivi differenti, cercando di delineare un quadro epocale di quanto "accaduto" nel mondo delle idee degli ultimi decenni del XIX secolo (e aprendo all'avventura "umana" del XX secolo). Innanzitutto, si lavorerà sul dispositivo bernardiano, su quella che potremmo definire la sua "filosofia", se ci è concessa l'utilizzazione di questo termine, una filosofia più "inconsapevole" che "consapevole", che si delinea non tanto quando ne parla in senso stretto, ma quando discute dei fondamenti della scienza sperimentale a cui vorrebbe dare avvio: insomma, questa prima parte delinea – o cercherà di delineare – i motivi per cui riteniamo che Claude Bernard sia un pensatore da tenere in considerazione se non vogliamo perdere alcuni elementi fondamentali di ciò che rappresenta e determina la modernità. Il secondo passaggio sarà definito da quello che abbiamo chiamato "primo intermezzo": si intende, infatti, analizzare la maniera in cui la "biologia" e la sua forma "applicata" in medicina, la "fisiologia" e la "patologia", definisca alcune caratteristiche fondamentali per la lettura del fenomeno umano, soprattutto in una fase aurorale nella quale non era intervenuto ancora il dispositivo freudiano (il quale però, per così dire, era già nell'aria). Successivamente, si lavorerà intorno a quella che intendiamo definire come *la scena del laboratorio*: il discorso verterà sull'importanza di questo luogo e di come questa "scena" abbia potuto determinare un certo *sguardo* sulla realtà umana (il riferimento è ovviamente a Charcot, ma, se si vuole, anche alla letteratura e al suo particolarissimo modo di *vedere*). Ci sarà, poi, un "secondo intermezzo": l'apertura avvenuta mediante l'avvento della biologia (e della complessità della nozione di "vita") ha avuto come effetto, almeno così a noi pare, un nuovo modo di intendere il fenomeno umano, che ha avuto la sua forma privilegiata di espressione nelle scienze umane; in questo senso, si analizzerà, come epifenomeno di questo movimento, un saggio di Marcel Mauss, all'interno del quale è presente un'analisi genealogica del concetto di "persona" e della sua funzione culturale. In questo modo si potrà comprendere come l'insieme del mondo culturale determinato dalla medicina sperimentale, la biologia e il rapporto tra fisiologia e patologia, porti necessariamente a uno spostamento dell'interrogazione stessa sull'umano. Nelle conclusioni, infine, si tornerà alla letteratura: l'idea è che il *personaggio fisiologico*, protagonista del romanzo moderno (nella forma assunta nell'età del Positivismo), abbia potuto aprire a quello che sarà un matrimonio assolutamente più determinante (e fecondo) per la stessa storia della letteratura, quello tra la rivoluzio-

ne "scientifica" freudiana e la visione dell'uomo restituita da forme artistiche di ogni genere e forma.

Il rapporto tra Claude Bernard, la filosofia del suo tempo e la letteratura

In un noto intervento, Henri Bergson afferma che «se Claude Bernard non ci ha dato, e non ha voluto darci, una metafisica della vita, c'è, nell'insieme della sua opera, una certa filosofia generale, la cui influenza sarà probabilmente più duratura e più profonda di quanto possa esserlo una qualunque delle sue teorie particolari»². Si tratta, in effetti, di qualcosa di più di un omaggio del grande filosofo francese a quello che, all'epoca e comunemente, veniva indicato come un "rude vivissectore": il problema della nascita della clinica moderna, intrecciato a doppio filo con l'esperienza di Claude Bernard, sembra indicare come, al suo fondo, si giochi una partita filosofica molto complessa a tal punto che, se è vero che questa "partita" riguarda l'annoso problema del rapporto tra meccanicismo e vitalismo per quanto concerne i fenomeni vitali, è almeno altrettanto vero che riflette anche una vera e propria trasformazione dello *sguardo*, anticipata già agli inizi del XIX secolo dall'invito di Bichat ad *aprire i cadaveri*, e compiuta nella seconda metà del medesimo secolo da scienziati come Claude Bernard³. Una trasformazione dello *sguardo* – del resto siamo nella modernità post-kantiana e, dopo Kant, lo sguardo assume una determinazione teoretica fondamentale – non può che significare una trasformazione dello stesso oggetto che si pone dinanzi a noi: il corpo vivente, dunque, assume una funzione molto particolare e se nella scena del laboratorio bernardiano impariamo a conoscere una nuova configurazione de-complexificata del vivente, bisogna anche sottolineare come le nascenti scienze umane (soprattutto la sociologia e l'antropologia) andassero alla ricerca dell'oggetto "uomo" nella medesima direzione, all'interno della scena predefinita della vita umana rappre-

² H. Bergson, *La philosophie de Claude Bernard*, in Id., *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1990, pp. 235. La traduzione è nostra.

³ Sulla questione dello sguardo medico, cfr. M. Foucault, *Nascita della Clinica*, Einaudi, Torino 1998. Non a caso la Prefazione si apre in questi termini: «In questo libro si parla dello spazio, del linguaggio e della morte; si parla dello sguardo» (p. 3), e nella conclusione troviamo le seguenti parole: «L'importanza di Bichat, di Jackson, di Freud nella cultura europea non prova che fossero filosofi quanto medici, ma che, in questa cultura, il pensiero medico coinvolge di pieno diritto lo statuto filosofico dell'uomo» (p. 211).

sentata dalla società e dalla cultura. Del resto, lo stesso Bergson “utilizza”, nel suo “omaggio”, una rappresentazione del medico e fisiologo francese particolarmente piegata alle sue esigenze “teoriche”: proprio quando il filosofo francese matura sempre di più l’idea che l’intelligenza non sia in grado di cogliere la complessità dei fenomeni vitali, la lettura di Claude Bernard gli permette di dimostrare come sia la stessa scienza medica del suo tempo a suggerire questa strada – Bernard, infatti, con la prudenza tipica del suo Positivismo di “fede”, non restituisce un’immagine monolitica della dimensione fisiologica dell’umano, ma racconta di una complessità “vitale”, oltre la quale, per uno scienziato, non è mai troppo prudente arrischiarsi. Se è vero, allora, che i fenomeni vitali hanno un fondamento fisico-chimico, è almeno altrettanto vero che esiste un elemento sfuggente che non può (e che, al limite e con un reale atteggiamento scientifico e positivo, *non deve*) essere analizzato: «in breve, ci sono in un fenomeno vitale, così come in ogni altro fenomeno naturale, due ordini di cause: in primo luogo una causa prima, creatrice, legislativa e *diretrice* della vita e inaccessibile alle nostre conoscenze, in secondo luogo una causa prossima o *esecutiva* del fenomeno vitale, che è sempre di natura fisico-chimica e cade sotto il dominio dello sperimentatore. La causa prima della vita produce l’evoluzione o la *creazione della macchina organizzata*, questa stessa macchina, però, una volta creata, funziona in virtù delle proprietà dei suoi elementi costitutivi e sotto l’influenza delle condizioni fisico-chimiche che agiscono su di essi. Per il fisiologo e il medico sperimentale, l’organismo vivente è solo una macchina magnifica, dotata delle più meravigliose proprietà e messa in moto mediante i più complessi e delicati meccanismi. Si tratta di una macchina di cui essi devono analizzare e determinare il meccanismo in vista di una possibile modificazione, poiché la morte accidentale è soltanto la dislocazione o la distruzione dell’organismo in seguito alla rottura o alla cessazione dell’azione di uno o più di questi meccanismi vitali»⁴. Leggendo questa lunga citazione si colgono quelli che possiamo definire i tre elementi fondamentali del *pensiero fisiologico* di Claude Bernard. Innanzitutto, la duplicità delle cause: una *creatrice* e *legislativa* (sulla quale, lo scienziato deve sospendere ogni giudizio) e

⁴ C. Bernard, *Un determinismo armoniosamente subordinato. Epistemologia, fisiologia e definizione della vita*, tr. it. e cura di D. Salottolo, Mimesis, Milano-Udine, 2014, p. 53. Per un approfondimento della questione ci permettiamo di rinviare al nostro D. Salottolo, “Claude Bernard e lo strano caso del suo ‘determinismo armoniosamente subordinato’”, introduzione al testo citato.

un'altra *prossima ed esecutiva*, che rappresenta l'unica che può essere colta dallo *sguardo* del fisiologo – la moltiplicazione delle cause non può che produrre il terreno fertile a una delle caratteristiche fondamentali della modernità matura: da un lato, la nascita e la definizione sempre più particolareggiata della biologia e del suo impatto nel mondo delle idee della seconda metà del XIX secolo, e dall'altro lo sviluppo complesso di una metafisica della vita, la quale ha attraversato sì il pensiero a cavallo tra il XIX e il XX secolo, ma che, seppure in maniera eterodossa, definisce alcune caratteristiche anche del nostro mondo delle idee; sullo sfondo, dunque, troviamo il problema nascente connesso all'emergere di una problematizzazione circa alla nozione di *vita* – per alcuni vero e proprio fulcro della modernità matura⁵ – intorno al quale avremo modo di soffermarci successivamente. In secondo luogo, realmente Bernard sembra essere un novello Descartes (come sostiene nel saggio succitato Henri Bergson), in quanto riproduce, all'interno di questo "schema di spiegazione" e forse inconsapevolmente, la procedura del trattato incompiuto *Del mondo* del filosofo del XVII secolo: nel dispositivo cartesiano era Dio a dare avvio alla macchina del cosmo, la quale avrebbe poi proseguito il proprio movimento per conto suo e seguendo leggi specifiche; nel dispositivo bernardiano si tratta di una "causa" non meglio identificabile (del resto, il Positivismo è totalmente "laico") che dà avvio alla *macchina magnifica* del corpo vivente, il quale, poi, continua a muoversi e a riprodurre le condizioni della propria esi-

⁵ Intendiamo analizzare la questione non sul versante della metafisica della vita propria della fine del XIX e degli inizi del XX secolo, ma seguendo il vettore che da Foucault ha portato a differenti costruzioni concettuali, tra le quali si segnalano quelle di Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Dunque, cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 1998 e Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2004. In realtà, tutta l'opera del filosofo francese può essere letta mediante questa problematizzazione e, per seguire proprio questo vettore e, più in generale, per una ricostruzione complessiva e "filosofica" della sua esperienza di pensiero, ci permettiamo di rinviare al nostro D. Salottolo, *Una vita radicalmente altra. Saggio sulla filosofia di Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Per quanto riguarda, invece, le forme che hanno assunto le letture italiane della filosofia foucaultiana, cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004. Ma anche: G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; Id., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

stenza a partire da leggi fisico-chimiche definibili e soprattutto *interne* (si tratta della scoperta del *milieu intérieur*, sulla quale, nei limiti di questo intervento, non possiamo soffermarci). Infine, si ridefinisce il compito del fisiologo e, dunque, anche del medico: farsi affascinare dalla complessità della magnifica macchina biologica umana e, contemporaneamente, definire qual è l'ambito di competenza di colui che ha scelto "semplicemente" di svelarne i dispositivi. Che si tratti di prudenza (per così dire) strategica o di vera e sentita modestia, questo risulta essere poco importante nell'economia del nostro discorso, ma è un dato di fatto che la sua *filosofia* non può facilmente essere inquadrata in nessuna delle due categorie tipologiche "classiche" di *meccanicismo* e *vitalismo*. Ma il paradosso più grande dell'esperienza di Claude Bernard si trova altrove, se si vuole, e consiste proprio nel silenzio con cui la sua opera fondamentale è stata accolta dagli ambienti scientifici dell'epoca; perché, ancor più paradossalmente, il suo *discorso sul metodo* della medicina è stato discusso, nell'immediato, più dai "filosofi" di professione che non dagli scienziati e dai medici⁶.

E così è possibile affermare che il rapporto tra Claude Bernard e la letteratura ricalchi da vicino la questione della difficoltà di posizionamento della sua riflessione nelle categorie classiche di *meccanicismo* e *vitalismo*. La ricezione "filosofica" immediata dell'opera del medico francese si è definita su due livelli: alcuni filosofi "moralisti" l'hanno discussa nei termini di una forma realizzata di decomplessificazione del fenomeno umano e di riduzionismo ad una dimensione puramente fisico-chimica, mentre altri, partendo dai medesimi presupposti, ne hanno, invece, sottolineato la "modestia" nei confronti delle *cause prime*, da leggersi come una mano tesa e come un gesto di apertura verso le esigenze della metafisica e della morale. Ma è stato George Canguilhem (e prima di lui, seppur con accenti diversi, Henri Bergson) a dimostrare l'importanza di Claude Bernard per il sistema delle idee della modernità matura, mediante due dispositivi che sarebbero stati messi in campo dalla riflessione bernardiana e in generale positivista: in primo luogo, la contraddizione insita tra *fatto* e *valore* all'interno della nozione di "stato normale" (fisiologico) e "stato anormale" (patologico), grazie alla quale si svelerebbe la vera complessità del Positivismo (laddove esso, quando indica una

⁶ Per una rivista complessa delle recensioni e discussioni sollevate dall'opera bernardiana nel mondo della filosofia francese della seconda metà dell'Ottocento (con particolare riferimento a Paul Janet, Elme-Marie Caro e Felix Ravaisson), cfr. C. Bernard, *Un determinato armoniosamente subordinato*, cit. pp. 18-23.

legge, prescrive un valore e, quando indica un valore, prescrive una legge) e di tutte le forme di intervento politico sul vivente “uomo” (la psichiatria, la determinazione della “devianza” e la possibilità di nascita della concezione dell'*individuo pericoloso*⁷); in secondo luogo (e in stretta connessione), la contestuale analisi della normatività dell'*ambiente interiore*, la quale farebbe di Claude Bernard se non un chiaro pensatore vitalista, perlomeno un sostenitore inconsapevole della pluri-dimensionalità del fenomeno umano⁸.

E così, sul fronte della letteratura, Zola legge e addirittura riscrive l'*Introduzione alla medicina sperimentale* del medico nel suo *Romanzo sperimentale* cercando di attuare in letteratura la medesima rivoluzione che era avvenuta nelle scienze biologiche e mediche: in un certo senso – e per certi versi è così – Zola avrebbe letto la possibilità di trasformare il romanzo in una sperimentazione sulle condizioni di possibilità di determinate manifestazioni dell'umano a partire dalla relazione con un certo ambiente. Ma è anche vero che, sempre sul fronte della letteratura, Dostoevskij, in un divertente brano de *I fratelli Karamazov*, oltre a deridere l'incolpevole Bernard, riporta la vulgata tipica del Positivismo: la pretesa di ricondurre la complessa configurazione umana all'interno di un determinismo puro e semplice tra dimensione fisico-chimica e manifestazione vitale. Il passaggio, particolarmente godibile e all'interno del quale (probabilmente) vi è anche un gioco di equivoci e sovrapposizioni tra Claude Bernard e Charles Darwin, è il se-

⁷ Un discorso molto interessante sulla genealogia di questa categoria anfibia tra diritto e medicina psichiatrica, quella dell'"individuo pericoloso", si trova all'interno di M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2009: «Ponendo oggi al medico la domanda propriamente insensata: "Questo individuo è pericoloso?" (domanda che contraddice un diritto penale fondato sull'esclusiva condanna degli atti e postula un'appartenenza di natura tra malattia e infrazione), i tribunali reintroducono, attraverso trasformazioni che andranno appunto analizzate, gli equivoci dei vecchi mostri secolari» (p. 288).

⁸ Come già detto, le riflessioni più interessanti sul pensiero fisiologico di Claude Bernard giungono da Georges Canguilhem. Cfr. G. Canguilhem, *L'évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard*, in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1975, pp. 163-171; ma anche e soprattutto Id., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, pp. 40-64. Interessante, infine, notare come per Canguilhem, Bernard appartenga al vitalismo senza se e senza ma e proprio in senso tipologico, cfr. G. Canguilhem, *Aspetti del vitalismo*, in *La conoscenza della vita* (1952), il Mulino, Bologna 1976, pp. 125-147.

guente:

– Chi era, di un po', Charles Bernard?

– Charles Bernard?

– No, non Charles, aspetta, ho sbagliato: Claude Bernard. Che roba è? Chimica, mi pare?

– Deve trattarsi di uno scienziato – rispose Alëša – ma, ti confesso, anche di questo non so dirti granché. [...]

– Mah, all'inferno anche lui: neppure io ne so niente. – impreccò Mitja – [...] Uh, questi Bernard! Quanti ne sono rampollati fuori!

– (Rakitin) ha intenzione di comporre su me, sulle mie vicende, un articolo, e con questo fare il suo ingresso nella letteratura [...] ci vuol mettere dentro una tesi, come a dire: “Non gli era possibile non uccidere, depravato com'era dall'ambiente”, e altre cosette del genere, come m'ha spiegato. Ci sarà (dice) una sfumatura di socialismo. [...]

– Perché tu saresti perduto? [...]

– Figurati un po': il fatto è che nei nervi, nel capo... cioè, lì nel cervello, questi nervi... (oh via che vadano al diavolo)... ci sono, ecco, una specie di codine, delle codine attaccate a questi nervi: bene, e non appena, lì, esse si mettono a vibrare... Mi spiego con un esempio: io guardo una cosa coi miei occhi, ecco fatto, e loro si mettono a vibrare, codeste codine... e come si mettono a vibrare, allora appare l'immagine, e non è che appaia subito, ma passa un istante, poniamo un secondo, e poi appare questa specie di momento... cioè, non momento, vada all'inferno anche il momento... volevo dire l'immagine, ossia l'oggetto, ovverosia il fenomeno, o come diavolo si sia: ed ecco perché io percepisco, e poi penso... perché ci sono queste codine, e nient'affatto perché in me esista un'anima, o che io sia fatto (come si dice) a immagine e somiglianza... queste son tutte sciocchezze. [...] Grandiosa, Alëša, è questa scienza! Un uomo nuovo s'avanza [...] Ma pur tuttavia, viene come un rammarico di Dio!⁹

Il brano è di grande interesse anche e soprattutto perché ci permette di portare avanti il nostro discorso in una direzione ben precisa proprio a partire dalla connessione che Dostoevskij istituisce tra una rivoluzione in senso “scientifico” e i suoi effetti sull'organizzazione sociale: il collegamento con il socialismo non è soltanto parte della critica dostoevskiana a tutte le forme che assume il *palazzo di*

⁹ F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, pp. 773-774.

crystallo della modernità¹⁰, ma riesce ben a identificare un passaggio fondamentale, il fatto che una riflessione biologica sperimentale e la medicina clinica sono già sempre e già immediatamente delle vere e proprie teorie sociali. Che, in parole povere, quando si parla di uomo dal punto di vista “biologico”, non se ne può non parlare anche dal punto di vista “sociale”, partendo dal presupposto che la modernità matura è caratterizzata proprio da queste due domande: la kantiana *che cos'è l'uomo* e la solo apparentemente più empirica interrogazione *che cos'è la società*. Del resto, è dai tempi di Auguste Comte, filosofo troppo facilmente ridicolizzabile (e ridicolizzato) per essere preso sul serio (e quanto bisognerebbe prenderlo sul serio, invece), che si è compreso come una *biocrazia* sia già sempre l'anticamera di una *sociocrazia* (utilizzando proprio la terminologia del fondatore del Positivismo, quando oggi si parlerebbe direttamente di *biopolitica*).

La domanda che appare opportuno porsi non può che essere la seguente: Zola sarebbe stato "ingenuo" ed eccessivamente figlio del suo tempo (e Dostoevskij lungimirante) oppure nel fondo delle pretese più avanzate del Positivismo c'è qualcosa di più complesso?

Primo intermezzo: la nascita dell'*individuo biologico* e del *personaggio fisiologico*

Per comprendere a fondo le ragioni per cui Claude Bernard può avere così tanto influenzato la letteratura di Zola e, in generale, i motivi per cui, da questo primo incontro, tra scienza biologica e medica e produzione letteraria i rapporti si sono intensificati in maniera sempre più decisa a partire dalla rivoluzione freudiana in poi, occorre probabilmente fare un piccolo passo indietro e cercare di capire quali sono i rapporti che intercorrono tra biologia (nel senso ristretto di quella scienza specifica che nasce, con una propria metodologia e una propria epistemologia, soltanto nel XIX secolo) e *sguardo* sul fenomeno umano.

In un saggio assolutamente determinante per questa questione, Michel Foucault ha dimostrato come la vera rivoluzione biologica si compia soltanto nel momento in cui a divenire protagonista all'interno del dispositivo di comprensione della realtà naturale non è più la *specie*, ma l'*individuo* – l'*individuo biologico* come la vera singolarità oltre la quale difficilmente è possibile, dal punto di vista teoretico, avventurarsi. Lo scritto di cui parliamo porta il titolo *La collocazione di*

¹⁰ Il riferimento è ovviamente a Id., *Memorie dal sottosuolo*, Einaudi, Torino 2002.

*Cuvier nella storia della biologia*¹¹ e rientra, per così dire e nonostante sia stato pubblicato alcuni anni dopo, nel complesso laboratorio di quella che può essere presentata ancora come la sua opera fondamentale, *Le parole e le cose*. In quello che, con postura francese, viene definito “sapere classico” (si tratta essenzialmente del mondo delle idee del XVII e del XVIII secolo), l’oggetto della *storia naturale* o, per meglio dire, l’oggetto *conoscibile* della storia naturale è la *specie* – l’individuo non ha alcuna importanza teoretica o metodologica, perché non può essere, in senso stretto, oggetto di conoscenza scientifica, anzi, per le forme di pensabilità del “pensiero classico” non avrebbe avuto alcun senso farne un oggetto di conoscenza: quella che il filosofo francese chiama “soglia epistemologica” si posiziona al di là dell’individuo, il quale rappresenta puramente un “caso” o, se vogliamo, un “esempio” o una “espressione” della specie a cui appartiene. L’*essere* del vivente si pone, dunque, altrove e una vera *densità ontologica* la possiede soltanto la specie: prima della specie, c’è l’individuo, ma il *prima* è soltanto logico e non ontologico né temporale; dopo la specie, c’è il genere, l’ordine, la classe e così via, ma il *dopo* è esclusivamente *epistemologico* in vista di una costruzione tassonomica del reale quanto più comprensiva è possibile, ma – ed occorre sottolinearlo – non ontologicamente reale. Ed è a questo punto che interviene Cuvier, il quale, pur essendo il campione ottocentesco del “fissismo”, avrebbe anticipato l’evoluzionista Darwin. Il dispositivo è duplice. Mediante la metodologia dell’*anatomia comparata*, Cuvier avrebbe fatto saltare completamente la soglia ontologica per cui il *dopo* della specie assume una sua realtà: «ormai, appartenere a un genere, a un ordine, a una classe [...] significherà avere un’organizzazione precisa, vale a dire un polmone e un cuore doppi o un apparato digestivo posto sopra o sotto il sistema nervoso, in breve appartenere a un genere, a una classe o a un ordine, appartenere a tutto ciò che è al di sopra della specie, significherà avere in sé, nella propria anatomia, nel proprio funzionamento, nella propria fisiologia, nel proprio modo di esistenza, una certa struttura perfettamente analizzabile, una struttura che ha, di conseguenza, la propria positività»¹². Inoltre, attraverso la metodologia della *paleontologia* (analisi di elementi *interni* come il posizionamento e la funzione di un organo e analisi di elementi *esterni* come il rapporto di scambio con l’ambiente) sa-

¹¹ Cfr. M. Foucault, *La collocazione di Cuvier nella storia della biologia*, in *Il sapere e la storia. Sull’archeologia delle scienze e altri scritti* (a cura di A. Cutro), ombrecorte, Verona 2007, pp. 109-154.

¹² Ivi, pp. 113-114.

rebbe saltata anche la soglia epistemologica per cui il *prima* della specie, l'individuo, assume una sua realtà ontologica come forma di manifestazione di una forza selvaggia che Foucault chiama semplicemente *vita*, quella *forza* che dà *forma* alle singolarità viventi nella loro organizzazione. Insomma: l'*anatomia comparata* racconta come sia avvenuta l'individualizzazione del vivente (che però in Cuvier si concretizza in un finalismo fissista) per cui, a far problema, ancora oggi, è la speciazione, mentre la *paleontologia* delinea le condizioni di esistenza della singolarità vivente. È l'inizio della trasformazione dello *sguardo* o, per meglio dire, la sua prima configurazione: è la biologia a porre la propria attenzione sull'individuo e, contemporaneamente, è l'individuo che si determina a partire dalla sua biologia. L'uomo della modernità diviene, dunque, innanzitutto un *vivente* e, poi, pian piano, un *personaggio fisiologico* all'interno di quella grande costruzione concettuale rappresentata dalla narrazione delle scienze biologiche e mediche: a dirigere questo racconto e a definirne la *storia* sarebbe la forza selvaggia della *vita*.

Il *vivente*, allora, rappresenta una discontinuità nel flusso continuo e selvaggio della *vita*, un momento di stasi, un inciampo, se si vuole, o un freno, eppure ne rappresenta l'unica *visibilità* possibile; ma questa discontinuità aprirebbe anche ad altre grandi trasformazioni: essa «ha consentito di concepire una grande deriva temporale» per cui «una "storia" della natura ha potuto essere sostituita da una storia naturale, grazie al discontinuo spaziale, grazie alla rottura del quadro, grazie al frazionamento della superficie in cui tutti gli esseri naturali ordinatamente trovavano il loro posto»¹³. Si tratta dell'avvento della storicità come «modo d'essere fondamentale»¹⁴ del vivente. La *vita*, proprio in quanto si manifesta nel silenzio dell'organizzazione organica e nella storicità in cui si svolge, rappresenta il grande *enigma*. All'interno di questo *enigma*, si scompagina la rappresentazione dell'umano: nasce l'*individuo biologico*, come punto di innesto, e il *personaggio fisiologico* come sua possibilità di narrazione.

Claude Bernard, Jean-Martin Charcot e la scena del "laboratorio"

Claude Bernard "inventa" la *scena* del laboratorio per quanto riguarda quello che può essere definito il "vivente": i fenomeni vitali possono essere oggetto di

¹³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 299.

¹⁴ *Ibid.*

osservazione e sperimentazione, anzi soltanto attraverso questo dispositivo è possibile definire le caratteristiche della *vita* in maniera oggettivabile e misurabile. Eppure, è proprio all'interno del laboratorio che si costruiscono due contraddizioni fondamentali che hanno a che vedere con quel vivente particolare che è l'uomo. La prima – cui abbiamo già fatto cenno – riguarda quella che intercorre tra *fatto* e *valore* a partire dall'identità tra fenomeni fisiologici e fenomeni patologici: come ha notato giustamente Canguilhem¹⁵, il linguaggio (e l'impostazione epistemologica) di Claude Bernard è oscillante tra una dimensione puramente quantitativa della differenza tra fisiologia e patologia e una squisitamente qualitativa, quasi un “valore” non solo metricamente oggettivabile, ma anche, dal punto di vista appunto valoriale, preferibile – il laboratorio rappresenterebbe, dunque, la *scena* all'interno della quale si distende e delinea il processo di veridizione dei corpi viventi. La seconda contraddizione è quella che ci richiama immediatamente al problema della costruzione di un'*evidenza* che ha il compito di rappresentare, mediante un intervento tecnico e, se vogliamo, “culturale” (la sperimentazione), la “naturalità” delle possibilità vitali del vivente – il laboratorio può, per certi versi, rappresentare uno dei principali “sintomi” della modernità matura laddove mostra in maniera particolarmente evidente il conflitto determinante tra *natura* e *cultura* che attraversa tutta la modernità matura a partire dalla dimensione della *vita* come *forza* (che impone *forme*): semplificando al massimo, laddove si costruisce tecnicamente (e, dunque, “culturalmente”) una certa “naturalità”, il laboratorio diviene il dispositivo fondamentale attraverso cui “rappresentare” i fenomeni vitali e, di conseguenza (il passaggio è immediato), anche i fenomeni umani.

In questo senso, i due dispositivi fondamentali del discorso di Claude Bernard, per quanto riguarda il nostro breve percorso, sono i seguenti: quella che possiamo definire la “stramba” dialettica di osservazione/sperimentazione/osservazione per quanto riguarda il vivente (cioè: lo si osserva, si formula un'ipotesi, si costruisce poi un esperimento, si osservano i risultati), complicata dalla seconda relazione, quella tra *determinismo* e *fatalismo*, laddove Bernard spiega in maniera caratteristica come il “determinismo” di cui egli parla non vada confuso con il “fatalismo” – il primo, infatti, si fonda sulla nozione di “condizione di possibilità” (altrimenti non sarebbe possibile il *patologico* in quanto variazione di uno stato *fisiologico*), il secondo implica una necessità “incondizionata” (si tratta della famosa *querelle* se Claude Bernard sia stato un determinista nudo e puro o un criptovitalista). Ecco

¹⁵ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit. pp. 40-64.

come Claude Bernard spiega questo passaggio fondamentale: «ciò che noi chiamiamo *determinismo* di un fenomeno non è nient'altro che la *causa determinante* o la causa prossima, cioè la circostanza che determina l'apparizione del fenomeno e che costituisce la sua condizione o una delle sue condizioni d'esistenza. La parola *determinismo* ha un significato del tutto differente da quello della parola *fatalismo*. Il fatalismo suppone la manifestazione necessaria di un fenomeno indipendentemente dalle sue condizioni, mentre il determinismo è soltanto la condizione necessaria di un fenomeno la cui manifestazione non è inevitabile. Il fatalismo è dunque antiscientifico allo stesso modo dell'indeterminismo»¹⁶. Insomma, la questione è la relazione tra *personale* e *impersonale* e tra *interno* ed *esterno*: la nozione di *milieu intérieur*, definibile mediante l'esteriorità della scena del laboratorio, smantellerebbe sì le pretese di ogni vitalismo ingenuo, ma non condurrebbe a un determinismo che si configurerebbe come altrettanto ingenuo; il *determinismo*, infatti, riguarda soltanto il *come* dei fenomeni (il presupposto autocontraddittorio del Positivismo), e non il *perché*, domanda la cui risposta, se la si vuole tentare, apparterebbe più all'ambito di una metafisica della vita. In parole semplici, il fatalismo altro non sarebbe che il tentativo di dare una risposta *determinista* al "perché". Come suggerisce Claude Bernard, sapere *come* l'acqua è formata a livello fisico-chimico, non ci spiega *perché* proprio quella combinazione dia origine all'acqua.

Partendo, dunque, dal laboratorio bernardiano, il passaggio a Charcot e al suo specialissimo *laboratorio umano* è già nelle cose, così come il travasarsi di questo dispositivo nella letteratura; la letteratura, infatti, in quanto costruzione culturale e simbolica, può "pretendere" sempre e comunque di accedere a quella che possiamo definire l'ambiguità dell'*evidenza*: anzi, sulla scorta di questa nuova indagine sull'umano, che si avanza nelle scienze biologiche e mediche, e che si determina all'interno delle scienze umane, può addirittura pretendere di "anticipare" la scienza stessa. Zola è convinto che il romanzo sperimentale, proprio in quanto forma di determinazione del vivente umano a partire da condizioni interiori (ereditarietà) ed esteriori (l'ambiente), possa dare il suo contributo alla scienza per la ricostituzione del racconto del "ciclo vitale" umano (il *fatto*) e per un suo miglioramento morale (il *valore*). Insomma, il problema dello *sguardo* mutato incontra quello di un'*evidenza* da costruire, ondeggiando tra *fatto* e *valore* e giocando con la dialettica di osservazio-

¹⁶ C. Bernard, *Un determinismo armoniosamente subordinato*, cit. p. 54.

ne/sperimentazione/osservazione. Eppure, è possibile affermare che sia già nelle cose anche il fallimento di questi “passaggi”: rispetto agli esperimenti di Claude Bernard, né il romanziere né lo psichiatra-fotografo (Charcot alla Salpêtrière), può realmente “vivisezionare” il corpo (sociale o individuale) per cui l'*evidenza* diviene ancor di più “delirio” dello *sguardo* che pretende, in un sol colpo d'occhio, di cogliere la semantica fenomenica dei “simboli”.

La costruzione *culturale* della *naturalità* (dunque, se si vuole, *ideologia*) della scena del laboratorio (reale o “virtuale”) consiste proprio nel fatto che i corpi di Bernard, di Charcot e della letteratura di Zola sono sempre obbligati a *mimare* i sintomi del male e nel loro *recitare* sono costretti a dire la verità di se stessi (e si tratta di una ben strana ermeneutica della soggettività!)¹⁷.

Insomma, nel fondo dell'*evidenza* coatta dell'esperimento si nasconde la potenza *perturbante* della relazione natura/cultura nell'umano (la vicinanza e la familiarità della “natura” che angoscia)¹⁸ ed un caso evidente di questo *perturbamento* lo si trova in un racconto di Guy De Maupassant (non a caso uno degli spettatori dei famosi martedì alla Salpêtrière) dal titolo *Un caso di pazzia*, dove il nome di Charcot e le sue pratiche, portate alle estreme conseguenze da un *pazzo* che riesce a dominare animali e cose come Charcot domina le “sue” isteriche, sono associate ad una forma *perturbante* di potere¹⁹.

Secondo intermezzo: tracce per una genealogia del concetto di “persona”

L'interrogazione intorno alla nozione, divenuta *problematizzazione*, di *vita*, dunque, porta con sé necessariamente una rinnovata interrogazione intorno al problema dell'*origine*. L'uomo si accorge di appartenere a un insieme che lo precede (in senso cronologico e in senso logico) e dunque la domanda non può che essere quella sul momento in cui l'uomo è divenuto tale, il momento dell'origine di questo fenomeno naturale che ha delle caratteristiche specifiche e delle bizzarrie, insomma il momento in cui questo particolarissimo animale ha iniziato a dire “Io” o, ancor meglio, a pensare se stesso come un “Io” individuale e singolare. In

¹⁷ Cfr. G. Didi-Huberman, *L'invenzione dell'isteria. Charcot e l'iconografia fotografica della Salpêtrière*, Marietti, Genova 1998.

¹⁸ Cfr. S. Freud, *Il perturbante*, in *Totem e tabù ed altri saggi di antropologia*, Newton Compton Italiana, Roma 1970, pp. 287-325.

¹⁹ Cfr. G. de Maupassant, *Tutti i racconti*, 4 voll., Newton Compton, Roma 1994.

parole semplici, la consapevolezza di appartenere a questa forza selvaggia e sconosciuta della *vita* avrebbe portato l'uomo a perdere la propria – spesso rassicurante – origine (divina o umana che sia) e a dover rimettere costantemente in discussione la propria centralità, provenienza ed emergenza. Su questi aspetti si è interrogata, in maniera particolarmente approfondita nonché “costante”, la nascente sociologia francese e basta notare semplicemente il percorso compiuto da Durkheim per trovare conferma del nostro discorso: la sua prima opera riguarda il problema della divisione del lavoro nelle società capitalistiche moderne²⁰, mentre la sua ultima opera si concentra sulle forme elementari della vita religiosa²¹, cercando la verità, non solo del fenomeno umano, ma anche delle sue stesse categorie di pensiero, all'interno dei dispositivi che si attivano nelle esperienze religiose delle popolazioni cosiddette “primitive”. In parole semplici, dal contemporaneo all'origine per poi tornare al contemporaneo. Insomma, a partire dalla nozione di *vita*, dalla nascita del *personaggio fisiologico* sulla scorta dell'*individuo biologico*, non si può non notare un movimento della riflessione che sembra comportarsi come una “elastico”: quanto più si analizza il contemporaneo, tanto più si indietreggia verso l'originario, quanto più si interpreta l'originario, tanto più ci ritroviamo a parlare del nostro presente. Del resto, è probabilmente il movimento anche di questo stesso saggio.

Tornando al nostro percorso, se sul fenomeno umano è possibile fare *sperimentazione* predisponendo un laboratorio per l'osservazione diretta, allora la duplicità di *interno* ed *esterno* (presente in Claude Bernard e che soltanto in maniera superficiale può essere letta come una forma rinnovata della “classica” connessione/contraddizione anima-corpo) diventa il luogo concettuale dove poter cercare di scoprire l'origine del fenomeno umano, origine che, per sua natura, indietreggia sempre di più e diviene interrogazione su un oggetto che sfugge costantemente. La duplicità dell'uomo, secondo lo sguardo medico-biologico della modernità matura, si definisce attraverso due dispositivi di visibilità e di concettualizzazione: come *interiorità* fisiologica e come *esteriorità* ambientale; ma il vero e proprio dispositivo di fondo che guida entrambe queste procedure di visibilità riguarda la relazione tra dimensione conscia e dimensione inconscia: l'*interno* sprofonda sempre di più tra i tessuti degli organi e nelle pieghe della materia grigia cerebrale, raccontando di funzionamenti e meccanismi di cui l'uomo non è consape-

²⁰ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1977.

²¹ Id., *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971.

vole – sia che ci si ponga dal versante neuroscientifico delle localizzazioni cerebrali, sia che si discuta dal punto di vista psicanalitico delle descrizioni topologiche della *spirito* umano; l'*esterno*, poi, si definisce sempre di più a partire da un *ambiente* (naturale o sociale che sia) che si configura come un qualcosa che precede, contiene ed eccede, come qualcosa, anche in questo caso, di cui non ci rendiamo conto e di cui non percepiamo, in maniera conscia, il potere *inconscio* di “costrizione”²². *Interno ed esterno*, duplice costrizione: nelle determinazioni della filosofia bernardiana (*che cos'è il vivente uomo*) e in quelle della sociologia francese (*che cos'è la società*) e tenendo sempre sullo sfondo il discorso fondamentale della ricerca dell'origine, ecco che appare e si definisce il nuovo *personaggio fisiologico*, eroe ed anti-eroe *malgré lui* della modernità matura, colui che diviene una delle forme di ritorno all'origine, mettendo in crisi tutte le categorie (e le *abitudini* di pensiero) che si sono ritenute, fino a un certo punto, stabili e a-temporali, non soggette insomma al fluire della storia. Soltanto all'interno di questo clima profondamente mutato, può sorgere la domanda che cerca di dare una risposta complessiva alle due questioni della modernità (*uomo e società*), cercando di delineare, nella complessa avventura storica umana, quando è nata e come si è costituita la nozione di “personaggio”, di “persona” e infine di “Io”. La domanda e la risposta vengono date all'interno di un saggio di Marcel Mauss dal titolo *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di “Io”*²³.

L'elemento decisivo che si discute all'interno di questo breve saggio, che sembra essere più una traccia per un futuro lavoro (mai effettuato) che non un qualcosa di “completo” e “definitivo”, riguarda proprio il fatto che un “Io” come cate-

²² Utilizziamo il termine “costrizione” (*contrainte*) proprio nel modo in cui lo usa o, se vogliamo, lo “costruisce” il sociologo Durkheim. Si tratta, probabilmente, della questione centrale all'interno di tutta la sua esperienza di pensiero, ciò che delinea la “spontaneità” della pressione sociale.

²³ Cfr. M. Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di “Io”*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991, pp. 349-381. È da sottolineare che il termine usato da Mauss – e che in italiano è tradotto “Io” – è *moi* (non *je*), il che ovviamente porta con sé una concettualizzazione che rischia di perdersi nella lingua italiana. L'altro grande elemento che caratterizza il mondo delle idee della modernità matura e, in particolar modo, del XX secolo, in strettissima connessione con il gioco complesso tra biologia, scienze umane e sociali, psicanalisi, è proprio la linguistica; non è, comunque, questo il luogo adatto per approfondire le connessioni e i legami tra questi territori del sapere contemporaneo.

goria teoretica e come categoria morale rappresenta un momento molto recente nella strutturazione della problematizzazione dell'uomo intorno al suo Sé: gli uomini, per lungo tempo, sarebbero stati semplicemente dei *personaggi*, avrebbero avuto soprattutto un ruolo sociale prima ancora che una *persona* in senso individuale, sarebbero stati insomma delle funzioni sociali prim'ancora che dei soggetti singolari. Il discorso sull'origine come tensione in vista della spiegazione di ciò che siamo nell'*hic et nunc* del nostro mondo si configura sullo stile del rapporto, istituito dal sapere biologico, tra ontogenesi e filogenesi: cogliere la storicità *esteriore* di un problema, potrebbe rendere conto anche dello sviluppo *interiore* del singolo rappresentante; in questo senso, la domanda di partenza di Mauss rappresenta un momento ineludibile della riflessione: «in che modo, nel corso dei secoli, attraverso numerose società, si è lentamente elaborato, non il senso dell'«Io», ma la nozione, il concetto che gli uomini delle varie epoche se ne sono fatti?»²⁴.

La risposta non può che gettare una luce interessante su ciò che, ancora nel nostro tempo, è da considerarsi come *personaggio* e come *persona*. Si tratta di una cavalcata all'interno di società cosiddette «primitive» e società che hanno contribuito, nella storia, alla costruzione della visione occidentale del problema. Il punto di partenza – anche se questo non può che creare un problema nei rapporti tra antropologia e, in generale, le scienze umane, nei confronti della storia, problema che eccede i limiti di questo scritto²⁵ – è dato proprio dai resoconti, effettuati da etnografi del calibro di Franz Boas, sulle popolazioni del Nord-Ovest americano: il succo della questione consiste nel fatto che «si vede molto chiaramente come, sulla base delle classi e dei clan, si dispongano le «persone umane» e i loro gesti si compongano come quelli degli attori di un dramma»²⁶. Per comprendere come il dare un *nome* possa non identificare un'entità assolutamente singolare, basta riportare quanto accade all'interno della società dei Kwakiutl, una di quelle in cui l'impiego del *personaggio* risulta essere quanto mai onnicomprensivo, mentre la *persona* in senso morale e psicologico ancora non è definibile come un «problema»:

²⁴ Ivi, p. 353.

²⁵ Sulla questione complessa dei rapporti tra etnologia e storia rinviamo a C. Lévi-Strauss, *Introduzione: storia ed etnologia*, in *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1998, pp. 13-41.

²⁶ M. Mauss, *op. cit.*, p. 359.

È molto importante che presso i Kwakiutl (e i loro parenti più vicini, Heiltsuk, Bellacoola, ecc.) ogni momento della vita sia indicato, personificato con un nuovo nome, un nuovo titolo, del fanciullo, dell'adolescente, dell'adulto (maschile e femminile); essi possiederanno in seguito un nome come guerrieri (non le donne, s'intende), come principi e principesse, come capi (uomini e donne), un nome per la festa che danno (uomini e donne) e per il cerimoniale particolare che spetta loro, per l'età di ritiro, il nome della società delle foche [...] hanno un nome, infine: la *loro* "società segreta" in cui sono protagonisti [...] Hanno anche un *nome*: la casa del capo [...], il canotto di gala, i cani. Bisogna aggiungere alle liste esposte in *Ethnology of the Kwakiutl* che i piatti, le forchette, gli oggetti di rame, tutto è blasonato, animato, fatto partecipe della *persona* del proprietario e della *famiglia*, delle *res* del suo clan²⁷.

Insomma, la *persona* si definirebbe a partire dal *personaggio*: il ruolo che si gioca all'interno di un sistema sociale (il caso dei Kwakiutl è tra i più complessi e articolati) definirebbe le caratteristiche dell'uomo che le possiede, il quale può ritenere realmente di possederle e sentirsi *persona* in questo senso. Ma non è tutto. L'analisi prosegue lungo il discrimine del significato originario del termine *persona*, il quale in latino (ma la parola è probabilmente di origine etrusca) significa *maschera*. Questo testimonierebbe il fatto che, nella tradizione occidentale aurorale, la funzione stessa della *persona* fosse da riconnettersi a quella del *personaggio* sociale a cui appartiene, sullo stile delle popolazioni cosiddette "primitive" del nostro presente. Non intendiamo, ovviamente, entrare nello specifico della ricostruzione maussiana, anche perché il nostro interesse non è tanto discutere i singoli passaggi, ma definire quello che è un dispositivo concettuale che si è attivato: con i Romani, il *personaggio* inizierebbe a diventare *persona* (nel nostro modo di intenderlo) grazie alla dimensione del diritto – la lunga lotta tra patrizi e plebei per il riconoscimento dei diritti di questi ultimi si configurerebbe esattamente come un diritto a possedere una *persona*, perché la differenza con lo schiavo starebbe tutta nel fatto che *servus non habet personam*, non ha la possibilità di ricostruire la sua appartenenza con un nome o un *cognomen*, non possiede il suo corpo e, ancor di più e come conseguenza, non possiede una *personalità*. Poi, ci sarebbe stato il passaggio dalla *persona* come *fatto giuridico* alla *persona* come *fatto morale*: l'evoluzione sarebbe avvenuta attraverso lo stoicismo (soprattutto quello

²⁷ Ivi, p. 362.

greco-romano dei primi secoli dell'era cristiana), ma mantenendo sempre la *duplicità* del fenomeno umano; il termine *persona* (il cui corrispettivo greco è *pròsopon* dal quale sarebbe derivato tramite gli etruschi), infatti, avrebbe iniziato a indicare, da un certo momento in poi, allo stesso tempo una sorta di *interiorità* individuale della *persona* mantenendo comunque attiva, nel fondo stesso della parola, la semantica dell'artificio e l'*esteriorità* del *personaggio* (della maschera). L'ulteriore momento sarebbe stato quello del Cristianesimo, dove il termine *persona* si sarebbe incrociato con il termine *uno*, all'interno delle dispute trinitarie e cristologiche che hanno attraversato i primi secoli dell'avventura intellettuale cristiana: Dio è allo stesso tempo unità delle tre persone di cui è composto e dall'altro è unità, il Cristo, delle due nature di cui è stato dotato. Lo *sguardo* antropologico e sociologico sembra indicarci questa possibilità di interpretazione: l'uomo è prima di tutto molteplice, relazionale, intersoggettivo e transindividuale, poi soltanto successivamente si sarebbe costruito un concetto di unità individuale intorno alla percezione del Sé. Mauss non lo dice, ma è chiaro – anche analizzando gli studi del maestro Durkheim – che l'individualismo raggiunge la sua forma parossistica a partire dalla rivoluzione della modernità e dell'avvento e della realizzazione del modo di produzione capitalistico. Ma tornando al nostro discorso, dall'unità dell'essere divino il passaggio all'unità della *persona umana* (non più *personaggio*, o, forse, non più consapevolmente *personaggio*) è mediato dal diritto romano ma è anche un'evoluzione (per così dire) "naturale": Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza; lo ha creato come persona morale unitaria, individuale, singolare. L'*Io*, invece, come problematizzazione e come passaggio ulteriore rispetto alla categoria di *persona*, la categoria dell'*Io* kantiana e fichtiana (e poi di tutta la modernità), si sarebbe determinato attraverso un'ulteriore passaggio storico:

[La categoria dell'*Io*] Lontana dall'essere l'idea primordiale, innata, chiaramente iscritta dal tempo di Adamo nel più profondo del nostro essere, essa continua, quasi fino ai nostri giorni, a costituirsi lentamente, a chiarirsi, a specificarsi, a identificarsi con la conoscenza di sé, con la coscienza psicologica [...] È solo con Kant che essa prende una forma precisa. Kant era pietista, swedenborghiano, allievo di quel debole filosofo ma psicologo e teologo avveduto che fu Tetens; l'"io" inscindibile egli lo trovava intorno a sé. Kant pose, ma senza risolverlo, il problema consistente nel sapere se l'"io", *das Ich*, sia una categoria. Chi rispose infine che ogni fatto di coscienza è un fatto dell'"io", che fondò tutta la scienza e tutta l'azione sull'"io", fu Fichte [...] Da questo momento la rivoluzione delle menti è un fatto com-

piuto, ciascuno di noi ha il proprio “io”, eco delle Dichiarazioni dei diritti che avevano preceduto Kant e Fichte²⁸.

La conclusione del saggio non può che essere di apertura totale, conclusione che ovviamente si delinea mediante l'ultima grande domanda, che poi sarebbe divenuta tipica di tanta filosofia francese della seconda metà del XX secolo, e che suona così: «chi può sapere, inoltre, se questa “categoria” [l'Io], che tutti ora riteniamo fondata, sarà sempre riconosciuta come tale?»²⁹. Sembra quasi di sentire il Foucault che, nella conclusione de *Le parole e le cose*, afferma, con il medesimo spirito e con un gusto più squisitamente “letterario”, che «se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia»³⁰. Lo scandalo che suscitano queste parole nei lontani anni '60 del XX secolo – e considerato quanto affermato qualche decennio prima da Marcel Mauss – dimostra la potenza *inconscia* e la forza di *rimozione* che l'uomo contemporaneo ha nei confronti della propria *origine*.

Per concludere: l'Io, nella modernità matura e mediante questo dispositivo di ritorno all'origine e di apertura al futuro, si posiziona in maniera particolarmente complessa all'interno del sistema di pensiero contemporaneo e si definisce sempre di più in connessione con ciò che, all'interno dell'epoca kantiana e fichtiana (se vogliamo utilizzare lo schema maussiano), si delinea come *personaggio fisiologico* fondato sull'idea di un *individualismo biologico* dimostrato e realizzato.

Una possibile (e brevissima) conclusione

Il lungo percorso che abbiamo attraversato si è configurato, dunque, come un piccolo contributo a quella che è stata la costruzione dell'idea di *persona* e *personaggio* tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo. Abbiamo prediletto, soprattutto in quest'ultima parte, una strada forse meno battuta: invece di privilegiare, come

²⁸ Ivi, p. 380.

²⁹ Ivi, p. 381.

³⁰ M Foucault, *Le parole e le cose*, cit. p. 414.

forse sarebbe stato più opportuno, il dispositivo psicanalitico freudiano nei suoi rapporti con la letteratura, abbiamo deciso di analizzare quella che, a nostro avviso, rappresenta una tappa fondamentale nella costruzione del mondo delle idee della nostra contemporaneità.

Ma l'idea di fondo è, se si vuole, ancora un'altra. La determinazione dell'*individuo biologico* – e della sua versione come *personaggio fisiologico* nella letteratura – è passata forse attraverso questo clima culturale, dominato dal troppo bistrattato Positivismo, nel versante sociologico e antropologico, prim'ancora di affondare nel dispositivo freudiano, il quale, comunque, ha messo in contatto l'uomo con forme di intima *esteriorità* (e non è soltanto un gioco di parole) dell'*inconscio*. È possibile, dunque, che quell'intuizione di Zola – la riscrittura dell'opera metodologica bernardiana e la sua applicazione al ciclo dei Rougon-Macquart – sia stata assolutamente decisiva per rendere il romanzo moderno in linea con le espressioni più complesse del tempo e forse è possibile aggiungere anche un altro appunto: il connubio Zola-Bernard ha fatto da apripista a una ben più produttiva connessione tra rivoluzione "scientifica" freudiana e letteratura, dando la possibilità dell'apertura di un capitolo che ha inteso scavare ancora più in profondità il problema dell'origine, della dimensione ineludibile del fisiologico e del funzionale, all'interno di quell'intrico di domande che definisce lo *spirito* della modernità matura: *che cos'è l'uomo e cos'è la società*.