



DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE,
SOCIALI E DELLA FORMAZIONE



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DEL MOLISE

IL DIRITTO DEI «SENZA POTERI»?

In memoria di Antonella LECCESE
(1958-2017)

a cura di

Marco Stefano BIRTOLO
Angelo Pio BUFFO

quaderno di **Politica.eu** 2020

PROGETTO GRAFICO a cura di
Paolo Emilio GRECO
per il



CENTRO PROGETTAZIONE GRAFICA & STAMPA
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL MOLISE

ISBN 9788896394328
ISSN 2421-4302

UN IDIOTA DI FAMIGLIA: IL DIRITTO DEI SENZA VOCE

LORENZO SCILLITANI*

«La cultura della modernità, nel riformulare dalle radici i propri criteri epistemologici e antropologici fondamentali, ha obiettivamente cercato di elaborare tutti i presupposti per la creazione di un nuovo (per quanto finora mai completamente esperito) modello *non relazionale* di prassi terapeutica¹. Il disagio della medicina, l'eterno, strutturale disagio della medicina (...) viene così ad innestarsi in quelle *scissioni della dialettica esistenziale*, nelle quali è stata lucidamente vista la causa ultima della violenza che tanto contrassegna il nostro tempo, e acquista così l'ulteriore configurazione di anticipazione, lucidamente precorritrice, di un assoluto, e forse irreversibile, disagio futuro»². Se con relazionalità s'intende, con Sergio Cotta³, la dimensione ontologica che consente il reciproco riconoscimento di «io-soggetti» nella loro singolarità-alterità, la medicina può offrire alla riflessione sul diritto l'esempio di un sapere legato all'esperienza di un rapporto (tra medico e paziente) in cui entra in gioco la possibilità di una comunicazione (inter-personale) non riducibile al dato statistico-sperimentale che forma l'oggetto di discipline come la biologia, la chimica, la farmacologia.

L'osservazione dalla quale le presenti riflessioni prendono le mosse è che la cultura della modernità ha tentato di elaborare (con esiti che sono sotto gli occhi di tutti: il pensiero va immediatamente alle manipolazioni genetiche) un modello scientifico di sapere/prassi medico-terapeutici che non risponde ai caratteri di relazionalità prima

* Lorenzo Scillitani, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi del Molise. Email: lorenzo.scillitani@unimol.it

¹ Questo scritto ripropone, in edizione riveduta ed ampiamente emendata, un contributo pubblicato sulla Rassegna critica di filosofia e di scienze umane *Poietica* (col titolo *Un progetto intellettualistico di pratica del sapere*, 2-3/1991, 63-78). È stato integrato con note, inedite, che furono in precedenza stese a margine di una relazione presentata da Francesco D'Agostino al XXXVIII Convegno nazionale di studio UGCI su *Problemi giuridici della biomedicina* (Roma, 6/12/1987). Ad illustrare il modello non relazionale di prassi terapeutica elaborato dalla cultura della modernità vale la lettura dell'*Idiota della famiglia*, di Jean-Paul Sartre, nel quale appare, dispiegata nel vissuto della famiglia del grande romanziere Gustave Flaubert, la rappresentazione paradigmatica di tale modello, impersonata dal dottor Achille-Cléophas (padre dello scrittore), autore di una *Dissertazione sul modo di trattare i malati prima delle operazioni chirurgiche e dopo* (1810). Una recente riscoperta di quest'opera di Sartre in tre volumi (sulla quale, per un primo approccio in termini di critica letteraria, si rinvia a C. Ambroise, 1973), parzialmente tradotta (nel 1977) e rieditata in italiano, con l'introduzione di Massimo Recalcati, per i tipi della Casa editrice il Saggiatore (Milano 2019), è stata consegnata da Alessandro Piperno alle pagine de *La Lettura del Corriere della Sera*, 28 aprile 2019 (cfr. A. Piperno, 2019).

² F. D'Agostino, 1987, 298.

³ Cfr. S. Cotta, 1991.

accennati. La riduzione della patologia a mera dimensione del possibile biologico è uno degli aspetti più indicativi di un processo che ha comportato il progressivo assorbimento della medicina nell'area delle scienze sperimentali. In particolare, la morte e la malattia hanno perduto il carattere di eventi-limite esistenzialmente inquietanti, il cui pensiero e la cui esperienza portano ad interrogarsi circa il senso della vita e circa la possibilità di evitare il male. Morte e malattia diventano meri eventi biologici in cui si esercitano una ricerca e una sperimentazione che, per principio, trattano il corpo come puro organismo e, quindi, le manifestazioni patologiche come pure sequenze chimico-fisiche. La denaturalizzazione della morte e della malattia è il fenomeno che, tra gli altri ma forse più di altri, denuncia l'aggravarsi di quel disagio connaturato di cui la medicina soffre, e che lo scientismo tecnologico bio-riduzionista porta alle conseguenze estreme di una radicale messa in discussione (se non in pericolo) dello statuto ontologico della medicina stessa.

Morte e malattia appaiono proprio come funzione di un progetto intellettualistico di pratica del sapere, che prende corpo nell'esperienza medico-chirurgica di una «meraviglia» della civiltà e della «ideologia borghese»⁴ del primo '800: il dottor Achille-Cléophas Flaubert, padre del più celebre scrittore, Gustave. Chi intenda approfondire il discorso interno alle origini di quel processo di razionalizzazione matematico-sperimentale che ha condotto la medicina moderna a riformulare dalle radici – come ricordava Francesco D'Agostino – i propri criteri epistemologici e antropologici fondamentali, può cogliere in uno studio di Jean Paul Sartre su Flaubert spunti di interesse che possono tornare utili, più in generale, alla comprensione dei rapporti tra filosofia, psicoanalisi, medicina e diritto che costituiscono lo sfondo sul quale si muove il presente lavoro. Nell'*Idiot de la famille* di Sartre si può infatti ritrovare, dispiegata nel vissuto familiare (della famiglia di Flaubert), la rappresentazione di un modello non relazionale di prassi terapeutica, la cui applicazione passa attraverso il rapporto padre-figlio⁵, determinando con questo una serie di nessi,

⁴ Sartre interpreta l'ideologia borghese come il processo attraverso il quale all'atomizzazione – degli organismi fisici, e della stessa psiche – si accompagnerebbe il liberalismo – trasposizione, sul piano politico-economico, del fenomeno della «polverizzazione» delle strutture (di pensiero, come di quelle sociali) della monarchia assoluta. Anche se «inizialmente non si trattava di una teoria: la borghesia riduceva in pratica i corpi sociali allo stato molecolare (...). La nozione di mercato concorrenziale implica di per se stessa, infatti, che le realtà collettive siano delle apparenze e le tradizioni delle *routines*. Il gruppo è solo una voce astratta, sotto la quale si fanno rientrare le innumerevoli relazioni che uniscono gli individui» (cfr. J.-P. Sartre, 1983, 75). Punto «pesante» (in senso spaziale e, in senso temporale, l'istante) – determinazione «elementare» dello spazio e del tempo –, atomo psichico, molecola etica, tutte queste particelle inscindibili, fisiche, psichiche, morali trovano il loro compimento (e insieme ne sono il terreno di coltura) nell'in-dividuo come in-scindibile sociale, «in combinazione», mai però «in relazione», con un altro «inscindibile». È l'individualismo come atomismo sociale: il borghese «è una cosa, un piccolo atomo solitario e incomunicabile» (cfr. *ivi*, 76), il cui eventuale «altruismo» sarà nient'altro che un egoismo razionalizzato (dalle leggi del mercato).

⁵ Il paternalismo si oppone all'ethos della medicina perché, lungi dal determinare il malato a fidarsi veramente del praticante medico, lo inganna (cfr. *ivi*, 66, n. 1). Da rilevare che, in questo quadro, un aspetto come la sessualità è un bisogno, esattamente come la fame e la sete: ciò che, fra le altre influenze, spingerà Gustave Flaubert a teorizzare sul «bravo organo genitale». Ma è proprio come *soddisfazione di un bisogno* che l'atto sessuale ripugna a Flaubert (cfr. *ivi*, 67). Va ricordato che il padre del dottor Flaubert era stato un veterinario di campagna. Il figlio fu, dal canto suo, ben fermo nel proposito di elevarsi socialmente arricchendosi: uno degli strumenti di questa ascesa sarebbe stato senza dubbio il matrimonio, contratto con una rampolla dell'aristocrazia, figlia di medico. Il ritratto, qui approssimativamente schizzato, del dottor

reazioni, problemi che vanno a comporre il quadro di quella che si caratterizzerà come la nevrosi di Gustave Flaubert.

Già nelle *Questions de méthode*, premesse alla *Critica della ragione dialettica*, Sartre aveva abbozzato le linee portanti di un metodo dialettico, esistenzialista, progressivo (verso il risultato obiettivo)-regressivo (risalente alla condizione delle origini)⁶ e analitico-sintetico⁷, tale da *ritrovare* l'oggetto studiato nella sua profondità e nella sua singolarità, irriducibili come tali all'integrazione storico-totalizzante operata dal metodo dialettico marxista. Ed è proprio nella profondità e nella singolarità dell'essere *quel tale*, bambino, poi adolescente, che Flaubert ha vissuto la sua condizione futura⁸, da un lato di cadetto⁹ frustrato dall'ingombrante presenza del fratello primogenito, meritevole di studiare Medicina (ossia – per la mentalità dell'epoca – di appartenere all'élite piccolo-borghese), dall'altro di condannato dal suo status di *minus habens* alla carriera giuridica (interpretata come alienazione definitiva alla piccola borghesia). Flaubert «visse anche la morte borghese, questa solitudine che ci accompagna fin dalla nascita, ma la visse attraverso le strutture della famiglia»¹⁰: strutture semi-domestiche, di stampo feudale, ereditate dall'Ancien Régime, ma messe al servizio di un progetto liberal-borghese di affermazione sociale, impersonato dal dottor Flaubert.

Il dottor Flaubert ci è presentato come un intellettuale piccolo-borghese, figlio della Rivoluzione francese, probabilmente non indifferente all'influsso esercitato dall'ateismo materialista del secolo dei Lumi, allontanatosi dalla religione proprio a causa della sua attività di chirurgo e di scienziato, e nello stesso tempo proprietario terriero, *pater*

Flaubert si completa con l'elemento patrimoniale (la proprietà secondo l'*Ancien Régime*), che fa di questo *pater familias* un praticante medico-filosofo-proprietario, contraddizione vivente della società rurale e della società borghese cittadina, agli albori della sua potenza: «beneficiario della rendita, faceva coltivare i campi secondo i vecchi metodi; medico, imparava e insegnava del nuovo senza sosta» (ivi, 68). Passivo, come cittadino, di fronte ai mutamenti sociali, il dottor Flaubert «visse nel nervosismo il conflitto più grande delle classi dirigenti» (ibidem). Fa contrasto col suo stile di vita, di capofamiglia autoritario, improntato ai costumi della feudalità agraria, l'adesione alle opinioni della borghesia liberale come a una «filosofia».

⁶ Cfr. J.-P. Sartre, 1986, 139.

⁷ Cfr. ivi, 134-135.

⁸ Cfr. ivi, 58.

⁹ Gustave è il *cadetto*, cioè, nel contesto semidomestico della famiglia Flaubert, è *inferiore* al fratello, che gode dei vantaggi del diritto di primogenitura, residuo feudale così contraddittoriamente coesistente con lo slancio ideologico liberal-scientifico del dottor Flaubert, eppure sostanzialmente così omogeneo all'idea di una famiglia intesa come «progetto scientifico». L'essere-stato-voluto-cadetto è vissuto da Gustave dentro un «risentimento» che, se da un lato si esprime in un radicale disgusto per la procreazione e in un odio della paternità – che sono il mezzo e l'origine di quel «voluto» –, dall'altro si appunta sul significato profondo di questo stesso «essere voluto». Che cosa, o chi, è stato voluto? Quale ne è il contenuto?

¹⁰ Ibidem. Il dottor Flaubert tratta la sua famiglia come una particella inscindibile, un gruppo omogeneo e compatto, i cui membri sono riconosciuti sulla base di ruoli ricoperti in ordine al successo dell'«impresa» (traduzione in opera dell'interesse) della *Maison*. Il dottor Flaubert vive con i suoi familiari una «solitudine in comune» (cfr. ivi, 80): una solitudine condivisa che genererà dal suo seno un essere per il quale, in ogni passaggio della sua vita, l'essenziale sarà appunto la famiglia, un essere che considererà se stesso come un accidente, inessenziale rispetto alla «sostanza» familiare, su cui poggerà l'orgoglio di essere il figlio della famiglia Flaubert. E ciò sarà dovuto soprattutto, nella prima infanzia, al rapporto con la madre, alla sua esperienza di bambino «male amato», che lo costituirà così diverso, per esempio, da uno Stendhal.

*familias*¹¹ autoritario, preoccupato di legittimare la sua autorità con il richiamo, necessariamente metaindividualistico e metautilitaristico, all'unità della grande «impresa», della *Maison*. Quest'orgoglioso e nervoso *chef de famille*, di fronte agli insuccessi registrati dal figlio nel processo di apprendimento linguistico¹² (il piccolo

¹¹ Sartre osserva che la morale del *pater familias* è il livello di massima contraddizione fra l'ideologia della famiglia Flaubert e la sua pratica semif feudale: l'ideologia permette ad Achille-Cléophas, come del resto a sua moglie (benché per altre ragioni), di essere virtuoso senza credere alla virtù, dal momento che gli Ideologi, come La Rochefoucauld, Cabanis, Destutt de Tracy, lo hanno persuaso che il motore della «virtù» è l'interesse. I coniugi Flaubert, anche per l'educazione ricevuta, certamente austera, rifiutano le leggerezze e i lussi dell'edonismo scettico, per accogliere il più pesante degli utilitarismi (cfr. *ivi*, 77). Il gruppo familiare è ciò che giustifica, agli occhi dei due sposi, una sorta di «puritanesimo dell'utilità» (cfr. *ivi*, 78). Sacrifici, avarizia, etica del risparmio cristallizzano la virtù del padre – e della madre – di famiglia, senza che si possa evitare un ultimo ancoraggio a un substrato religioso (la Fede nell'Onnipotente che è lo stesso *pater familias*, reale autorità indisponibile e vincolante). L'arrivismo della famiglia Flaubert, fondata sulla Ragione analitica unita ad un giansenismo utilitaristico, è il punto di frizione in cui le convinzioni personali del dottor Flaubert, se non vogliono trascendere in sfrenato individualismo, devono scontrarsi col limite di un inevitabile riferimento a una dimensione meta-utilitaristica, avvertita peraltro come molto forte nella coscienza dei Flaubert. Proprio il dottor Flaubert intuisce il pericolo, che la coesione familiare corre, derivante dall'esposizione – fatta ai suoi stessi familiari – dei principi dell'individualismo borghese, ossia dell'atomismo sociale e psicologico del liberalismo: «egli giustifica l'impresa ma al contempo rischia di disintegrarla e di trasformarla in una somma di unità solitarie, ognuna delle quali perseguirà il suo interesse» (*ibidem*). Alla forza centrifuga scatenata dall'utilitarismo liberal-borghese il dottor Flaubert oppone la rivendicazione della sua autorità di *chef de famille*, tanto più accentratrice quanto più consapevole della tendenza centrifuga insita nell'ideologia della quale egli si fa portavoce; tanto più «pianificatrice» – del destino dei figli-medici *orientati* a essere continuatori di un'impresa storica – quanto più timorosa delle spinte all'autonomia e all'emancipazione sviluppate dall'atomismo sociale, e quindi familiare.

¹² Djalioh, il personaggio che Flaubert tratteggia nel racconto giovanile *Quidquid volueris*, è la versione aggiornata – a un'arte alle sue prime prove – della percezione che il piccolo Flaubert ha di sé già in rapporto a quella prima espressione della cultura che è il *linguaggio* (cfr. anche G. Haarscher, 1974): «sotto la sua prima forma, dai cinque ai sette anni, questa assimilazione del bambino, estraneo per passività alla cultura, e dell'animale, che esprime pienamente la sua specie *fin dalla nascita*, appare come una espressione del suo rifiuto di diventare grande e di scontrarsi con la cultura, già rappresentata dall'abecedario che lo attende: piuttosto che aprirlo, questo incomprensibile oggetto che deve trasformarlo in uomo, Gustave si perde nella Natura e si fa egli stesso Natura, prodotto della terra» (*ivi*, 357). Le difficoltà di Gustave col linguaggio, vissute nella prima infanzia, sono il momento di avvio di un rapporto con la «cultura» (gli «altri», la «società») seriamente alterato che vedrà sin dall'inizio trionfare, nella coscienza di Flaubert, l'identificazione profonda dell'idiota con l'animale: «poiché la cultura viene riconosciuta come prerogativa dell'età adulta, la si rifiuta radicalmente facendosi per sempre Natura; nello stesso tempo il bambino trova un mito per spiegare le sue prime resistenze all'acculturazione; egli è una bestia, le bestie non parlano» (*ivi*, 358). Se la Cultura è Praxis, la prima parola parlata dalla cultura è praxis: sarà un *flos materiae*, tenuto in vita da quella linfa che è la concatenazione dei nessi logici. La reazione del bambino starà nel tentare di non esserne catturato. Perché il piccolo Gustave vuole sfuggire alla Parola, al linguaggio? Il linguaggio in quanto articolazione dei nessi logici è, per Flaubert, analisi. Analizzare, sempre in Flaubert, è uccidere. Le parole de-compongono (cfr. *ivi*, 37). Parola e linguaggio, nell'esperienza infantile di Flaubert, appaiono in primo luogo come dis-articolazione. Una tale percezione risale, secondo Sartre, a una «confusione» tra il segno e il significato: «se Gustave, a sei anni, confonde il segno e il significato al punto che la presenza materiale di quello è l'evidenza che garantisce la verità di questo» (*ivi*, 24), se ne desume che egli ha un rapporto disturbato, se non distorto, con l'Altro. Gustave crede per stupore a ciò che gli si dice (all'origine dell'ebetismo vi è questo stupore). «Inoltre – soggiunge Sartre –, in mancanza della reciprocità – fosse pure effimera –, che stabilisce una comprensione integrale, con tutte le sue strutture, la parola dell'Altro gli sembra *parola data* in tutti i possibili sensi del termine. *Dire* non è *enunciare*: la frase, voluminosa presenza, è un regalo materiale che gli si fa (...). Si vede ciò che manca: l'«intenzione»» (*ivi*, 24-25). Ma qual è la reciprocità che permette una comunicazione autentica, che cioè non si limiti a un «passare l'informazione». «Tra i genitori e il figlio – risponde Sartre – si direbbe che i gesti della tenerezza, silenziosi, efficaci, «bestiali» presso le persone come presso le bestie, sono

Gustave comincerà a scrivere solo a sette anni¹³), dirigerà il suo «colpo d'occhio chirurgico» sull'incapacità, sull'«insufficienza» dell'*enfant* Flaubert con lo stesso

la sola comunicazione possibile» (ivi, 25): proprio quella comunicazione che è stata con tanta parsimonia riservata al piccolo Flaubert. La parola arriva «fredda» a Gustave, cioè priva di *intenzione*, cioè priva di quell'intenzione (affettiva) che solo una carezza può veicolare a un bambino. Non c'è da meravigliarsi se Gustave tenta di evadere dal linguaggio verbale, lasciandosi sprofondare nei «linguaggi» del silenzio, nell'«indicibile», «fuggendo la pesantezza del nominare nella tessitura innominata delle cose, nei movimenti irregolari, indefinibili del fogliame, delle onde» (ibidem). Dall'applicazione del linguaggio analitico alla comunicazione interpersonale risulta una parola muta – cioè senza «intenzione» –, un universo di discorso soltanto «esteriore», fin nell'interiorità più profonda. Gustave, all'età in cui tutti parlano, non fa che imitare chi parla: l'eco del parlante si produce attraverso un *estrangement* (variante lessicale sartriana della *Unheimlichkeit* freudiana, ma con forte connotazione semantica nel senso di una *alienazione* originaria), il quale ha una sola spiegazione, per cui non c'è né comune misura né mediazione tra l'esistenza soggettiva di Gustave e l'universo dei significati, trattandosi di due realtà perfettamente eterogenee, una delle quali talvolta «visita» l'altra (cfr. ivi, 26). Questa incommensurabilità fra vita e parole fa sì che, in Gustave, e parole non designino mai veramente ciò che egli prova, sente: «egli vede le parole *dal di fuori*, come cose, anche quando sono in lui» (ivi, 27). Ecco perché ogni parola gli sembra «data»: non solo la parola dell'Altro, anche la sua.

¹³ L'uomo è definito dal linguaggio, dall'analisi, dai luoghi comuni. Gli abbandoni all'ebetismo sono, in Gustave, la manifestazione di un disadattamento della «bestialità» nella sua pienezza (cfr. ivi, 34-35) (si legga qui bestialità come sinonimo di sensibilità, di poesia). Ma, «da quando la bestia umana si mette a parlare, prima ancora di leggere, essa abdica alla poesia natia, passa dalla natura alla cultura» (ivi, 35). L'apprendimento del linguaggio è il trauma che segna il passaggio dalla bestia all'uomo. Che in Flaubert il linguaggio abbia giocato un impatto così traumatico è probabilmente dovuto al procedere «analitico» di questa iniziazione: le parole sono state «trasmesse» a Gustave così come i ferri del chirurgo incidono nella carne del paziente. Ecco la ragione per cui il piccolo Flaubert preferisce rimanere nel suo stato di abbandono: abbandono alla natura, cioè all'essere pre-umano. L'enunciato sarebbe insufficiente a «dire» il delitto che è stato consumato. Perciò Gustavo, impersonato da Djalioh, non profferisce verbo. Per esprimere l'indicibile Flaubert userà il linguaggio delle bestie, dei folli, degli idioti, dei bambini, in una parola l'anti-linguaggio dell'«anima», della poesia. In questo, lo scrittore in conflitto col linguaggio sarà categorico: «la poesia è un'avventura silenziosa dell'anima, un avvenimento vissuto che è senza misura comune col linguaggio; più esattamente, essa *ha luogo* contro di esso» (ibidem). La poesia sta per ciò che consente di cogliere la realtà nella sua sinteticità, ad onta delle pretese avanzate, nel campo linguistico e in generale nel campo della cultura, dal razionalismo analitico. Il giovanissimo Flaubert, a quindici anni, pensa nei termini seguenti: «che la realtà sia sincretismo o sintesi, esistenza di giorno in giorno vissuta o brusca ripresa di se stessi o del mondo in un'appropriazione mistica, essa si pone al di qua o al di là dell'analisi verbale; in ogni modo, è la vita immediata; sincretismo, «molteplicità di interpenetrazione», sintesi, essa è l'indecomponibile animalità, essa tace» (ivi, 37). Nel mondo delle particelle non scindibili, che compongono la materia, delle sequenze infallibili dell'analisi logica, l'«animalità» (per dire la natura, la poesia, la sensibilità, l'intelligenza «profonda») rivendica il suo *diritto a tacere*, che tuttavia a stento nasconde un insopprimibile desiderio di «dire», di dire quella verità ultima dell'analisi che è la morte, la morte procurata fin dalla nascita. Commenta Sartre: «senza dubbio, la frase è analisi; ma è anche vero che essa è sintesi. Gli Ideologi avevano occhi solo per la funzione analitica: essi stessi avevano ritagliato le proposizioni in parole e queste in sillabe per applicare all'inizio i loro principi e i loro metodi ai propri vantaggi. Così si scorsero soltanto delle molecole nel discorso articolato, al punto che la dissociazione individualistica fu all'origine dell'ideologia borghese» (ibidem). Da bambino, Flaubert ha veramente subito l'incompatibilità delle tesi affettive e dei segni convenzionali che le rappresentano: «la parola fu per lui, all'inizio, il vantaggio e il risultato delle operazioni analitiche che gli adulti, dal di fuori, effettuavano su di lui. Gli si comunicavano le conclusioni; egli non vi si riconosceva (...). L'analisi sostituisce i nessi interiori con relazioni puramente esterne. Essa taglia, isola, sostituisce l'interpenetrazione con la continuità; l'universalità abolisce la singolarità soggettiva a vantaggio dell'oggettività comunitaria; l'anima, questa febbere cosmica e particolare, diventa un luogo comune» (ivi, 40). *Quidquid volueris* e, più tardi, le *Mémoires d'un fou* mostrano quanto espressivo sia il silenzio «primitivo» del loro autore, che rivela il suo senso profondo non nell'abolizione del linguaggio, ma nel passarlo, per la precisione, *sotto silenzio* (cfr. ivi, 41-42). Flaubert non parla; fa *uso* delle parole, le strumentalizza (con ciò stando al gioco dell'analisi-linguaggio) allo scopo di rendere le sue intuizioni poetiche che, come egli dichiara,

accanimento e con lo stesso spirito analitico di penetrazione che distingueva il suo mestiere, che era *di trattare il corpo umano come un oggetto*¹⁴. Giudicato come «mal riuscito», in base ad un criterio statistico di anormalità, il piccolo Gustave sarà trattato a sua volta come l'oggetto dello sguardo paterno il quale, piuttosto che terapeutico, è diagnostico-dissezionale-operatorio, secondo quell'unità di sapere e prassi che si incarna nel praticante-filosofo, figura paradigmatica della scienza meccanicista. Sotto questo implacabile «sguardo inquisitorio» verrà a determinarsi, nei primi anni di vita, la *costituzione* psichica di Flaubert, già «male amato» da una madre fredda e delusa¹⁵. Ma che cosa cerca questo sguardo? A quale oggetto volge la sua attenzione? L'oggetto del sapere costruito sui principi cartesiani è un *corpo* al quale basta essere tale, ma tale in quanto organismo, «cioé, in qualche modo, come *diverso* rispetto all'uomo, come portatore di una identità propria e distinta»¹⁶. Il corpo, secondo la scienza riduzionista, è lo strumento di produzione della Verità – intesa come Prassi. Soltanto in apparenza il corpo – messo al posto dell'uomo – diventa l'*altro* nella relazione terapeutica¹⁷, perché il «famoso spirito di osservazione», che dirige la ricerca, e la mano e il bisturi, del medico-analista, de-compone i corpi – come le anime, soggiungerà Flaubert – per poi ri-comporli (ovvero decomporli all'incontrario, alla Lavoisier) in un incessante processo di riproduzione dell'immagine che il medesimo osservatore-filosofo-scienziato proietta sull'oggetto sotto osservazione. L'immagine proiettata corrisponde all'eterno ritorno dell'Uguale: di un sapere che ritorna su sé stesso nel movimento circolare di una verità che

sono da lui *ricevute*. La parola dello scrittore sarà anch'essa un atto, non risultante però dall'attività pratica (risentita come aggressiva) del linguaggio degli «altri», ma da quell'attività passiva che è l'anima parlante, il *pathos* di Flaubert. Chi ha insegnato l'alfabeto a questo bambino «patetico-patetico» (cfr. A. Masullo, 2003) non poteva limitarsi a questo, perché doveva prepararlo alla *praxis*. Una volta che lo si è introdotto nell'universo pratico-strumentale del linguaggio, Gustave ha scoperto di non essere fatto per la *pratica* (cfr. J.-P. Sartre, 1983, 49). L'azione resterà sempre, per Flaubert, l'ignoto, fonte di angoscia. E lo stesso linguaggio, per quanto «usato», e rovesciato, in funzione del *pathos*, conserverà la sua natura ambigua, di essere ad un tempo mezzo di comunicazione di impressioni incomunicabili.

¹⁴ Cfr. *ivi*, 6-9.

¹⁵ L'Altro – originariamente formante, ma anche alienante (cfr. J. Lacan, 2005, 28) – è innanzitutto la Madre, e in un secondo momento il Padre. A determinare il disagio profondo di Flaubert non è tanto, e in primo luogo, la prefabbricazione del Destino – la decisione paterna –, quanto l'atteggiamento complessivo che la madre osserva nei confronti del figlio. Basti pensare che, di fronte agli insuccessi registrati nell'alfabetizzazione di Gustave, Mme Flaubert, spaventata, allarmò il marito, temendo che il figlio fosse un idiota nato. Dalle testimonianze riportate da Sartre circa il rapporto madre-figlio risulta che il comportamento materno sia stato in tal caso improntato a un freddo distacco, dannoso per la crescita, piuttosto che a un'affettuosa tenerezza. Sta di fatto che questa madre irresponsabile e timida fece subito ricorso al medico-filosofo, perché prendesse in mano questo cancro. Il dramma ha inizio. Achille-Cléophas monta su tutte le furie; all'epoca già quattro figli su sette gli sono morti, e uno dei tre superstiti è sfornito, a quanto pare, di materia grigia. Ferito nell'orgoglio, questo padre, descritto nelle testimonianze come nervoso, instabile, poco incline a riconoscere di aver torto, addossa tutta la colpa al cadetto, comportandosi esattamente come con un organismo malato. Che colpa ne ha il medico se quel corpo è affetto da un tumore? La freddezza della madre coniugata con la rabbia del padre: quale miscela più indovinata per l'esecuzione della sentenza di «insufficienza» cerebrale pronunciata nei riguardi del secondogenito?

¹⁶ F. D'Agostino, 1987, 300.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

«si fa» prassi secondo un'inflessibile legge di necessità. L'«altro» viene così ad essere abolito, perché la verità è già da sempre «oggettivata» in una prassi che è il riflettersi di un cervello in rappresentazione di sé stesso (la Logica analitica). Abolito l'altro, viene a mancare la ragion d'essere della «relazione», in luogo della quale appare un processo di *ripetizione* che è uno sdoppiamento all'infinito dell'osservatore-osservato, dell'operatore-operato. È interessante vedere il modo in cui ciò accade all'interno del rapporto fra il dottor Flaubert e il figlio Achille (il primogenito¹⁸, il «riuscito»), in particolare nel momento finale dell'intervento chirurgico del figlio col/sul padre. Achille è la «creatura» di suo padre¹⁹, nel senso che ne è lo specchio: anello di quella catena immortale che si chiama Achille-Cléophas²⁰, figlio-oggetto della Scienza e dell'Orgoglio paterni, il prototipo familiare dell'intelligenza prefabbricata, destinato a diventare *il suo proprio padre*²¹, erede universale di un'Intelligenza che è l'inventario superbo del patrimonio Flaubert. Achille è

¹⁸ Sempre per restare in tema di rapporto padre-figlio, va esaminato il modo in cui l'ideologia del dottor Flaubert vi si riflette o, per essere più precisi, il modo in cui essa viene considerata dal figlio primogenito, Achille. Quest'ultimo sfugge alla contraddizione fondamentale dell'«impresa Flaubert», famiglia borghese a struttura semi-domestica; si sottrae alla schiavitù senza rivoltarsi, e prende la sua strada (per quanto pianificata dal padre) in tutta libertà. Le differenze tra il primo e il secondo Achille sono notevoli: una delle più interessanti è che, mentre il padre *fa* della scienza, vuole «scoprire», mosso da una curiosità folle e cupa che lo spinge a inoltrarsi nell'universo meccanicista, il figlio si accontenta di «tenersi al corrente», comodo come si trova nella nicchia sociale scavata dal suo predecessore, pago della rendita intellettuale ereditata da Achille-Cléophas. «Quand les pères ont des projets, les enfants ont des destins», osserva Sartre (cfr. *ivi*, 107): medico, il *pater familias* titolare del *progetto*-famiglia ha sposato la figlia di un medico, e non vuol generare altro che medici. La famiglia Flaubert è tema di un progetto «scientifico». Sartre ha cura di accostare, al riguardo, la testimonianza della nipote di Gustave, Caroline Commanville, che deporrebbe nel senso qui esposto, a quella di Dumesnil, stando alla quale il dottor Flaubert avrebbe invece avuto in animo di «programmare» la via della medicina per il solo Achille, instradando il cadetto nella carriera di procuratore del re. Come dire: al primo, tutto; al secondo, il resto...In ogni caso, sta di fatto che Achille-Cléophas ha istituito un diritto di primogenitura: se si abbracciasse la versione di Dumesnil, la premeditazione paterna avrebbe sapore di vessazione. Certo è che la decisione del dottor Flaubert indirizzerà Gustave a percorrere il *cursus giuridico*.

¹⁹ Sartre osserva che il dottor Flaubert «attribuisce al suo primo nato un destino: e il destino di Achille non sarà tuttavia l'avvenire ma la persona stessa di suo padre. Lo si è prodotto nel piccolo mondo arcaico della ripetizione» (*ivi*, 110). Sorprende l'analogia tra la «ripetizione» della vita e dell'immagine del padre in quella del figlio, da un lato e, dall'altro, la «ripetizione» meccanicistica che caratterizza l'inflessibile legge della necessità dominante nel mondo – questa volta non più arcaico, ma moderno – di un sapere che ritorna eternamente su se stesso in un movimento circolare di sapere (scientifico) – prassi (operatorio-chirurgica piuttosto che terapeutica) – sapere (pratico-filosofico). Il destino di Achille non è un futuro perché sta già dentro quella (pre)destinazione che coincide con la figura, ma invero con la persona reale del padre. Questi è già il futuro (anticipato) del figlio, così come il sapere è tale già in quanto prassi. Si potrebbe arrivare a dire che il figlio-medico è l'effetto della causa che è il padre-medico. Per non dover spingersi a sostenere che Achille sarebbe il «figlio della Scienza». Se il dottor Flaubert avesse potuto, non lo avrebbe generato per via naturale, ma lo avrebbe prodotto artificialmente. E che altro è la produzione del destino di Achille se non la fecondazione *in vitro* della persona stessa di Achille? «Il padre vede in lui il superstite, non l'eletto» (*ivi*, 111): il sopravvissuto, lo stesso dottor Flaubert sopravvissuto alla morte naturale, mai morto perché continuato nella (ri)produzione, nella perpetuazione dell'«essenza» (la famiglia Flaubert). «Il piccolo si sente oppresso da questa insistenza quotidiana, da questi sguardi inquisitori (...); prodotto dallo sperma, modellato dalle mani paterne, riprodotto, sostenuto, plasmato dalla Scienza e dal lavoro del *pater familias*, Achille conosce presto il suo destino: sarà, figlio, un anello di questa catena immortale che si chiama Achille-Cléophas (...). Achille sarà la creatura di suo padre» (*ivi*, 111-112).

²⁰ Cfr. J.-P. Sartre, 1983, 111-112.

²¹ Cfr. *ivi*, 113.

il destinatario di un mandato a ripetere la vita paterna²². L'affetto «pratico» che Achille-Cléophas nutre per il figlio²³, in quanto non si distingue dal lavoro in comune²⁴, arriva all'estrema conseguenza: il dottor Flaubert si ammala di tumore alla coscia, impone suo figlio come operatore, infine muore dopo l'operazione. Nota Sartre: «si riconoscerà in questa scelta un rito di successione, la trasmissione di potere più rigorosa: è l'operatore operato»²⁵.

È il compimento della riproduzione della vita e della professione sanitaria, del sapere-potere e della prassi del padre fino alla trasformazione del figlio nell' *alter ego* (del padre), nel sostituto che opera «per ripetizione» – rituale. Il dottor Flaubert crede di essere *ri-creato* dall'azione incisiva dei ferri: si rende passivo per ricrearsi attivo sotto la mano di un figlio il cui *essere profondo* è il personaggio-padre. Il corpo viene vissuto dal padre come spoglia mortale da seppellire, perché sopravviva, attraverso il rito sacrificale dell'operazione, l'essenza familiare, il Padre eterno. Sartre fa dire al dottor Flaubert: «Io ti ho generato, tu mi hai fatto: siamo liberi; o forse no: non del tutto; il mio sangue scorre sotto il tuo coltello, è la trasfusione dei poteri: morendo per mano tua, sento il dolore del mana che fugge ed entra nel tuo corpo»²⁶. Sangue, corpo, trasfusione: la continuità dell'impresa Flaubert si realizza nel tessuto di una realtà carnale, manipolata e asservita ad una metafisica che attinge dal misticismo del *mana* la sua forza di suggestione.

²² Cfr. *ivi*, 118-119.

²³ Achille è la creatura di suo padre, nel senso che egli è il *medesimo* rispetto a lui. Achille è l'anello di una catena; è il *ritorno* del padre perché ne è come il nesso d'identità, fino a essere l'immagine speculare di suo padre. E lo sdoppiamento del dottor Flaubert nel figlio è la duplicazione di tutto quanto il padre rappresenta: l'analisi, lo sguardo chirurgico che si riflette nel figlio-oggetto, il prototipo familiare dell'intelligenza prefabbricata. È così che Achille diventa *il suo proprio padre* (cfr. *ivi*, 113), erede universale di un'intelligenza che è l'inventario superbo del patrimonio Flaubert, destinatario di un mandato a ripetere la vita paterna (cfr. *ivi*, 118-119). Sartre rileva i termini psicoanalitici della questione: rinunciando all'uccisione rituale del padre, Achille non ha superato lo stadio dell'identificazione, perché si è fermato per sempre in quell'immagine: diventare il *pater familias*.

²⁴ Cfr. *ivi*, 120.

²⁵ *Ivi*, 121.

²⁶ Cfr. *ivi*, 124.

Nel dottor Achille Flaubert²⁷, che si fa docile strumento di un suicidio sacro²⁸, l'intellettualismo razionalistico si appella al vitalismo²⁹ irrazionalistico, nell'estremo

²⁷ Al carattere *abusivo/abusante* di un padre-filosofo-scienziato che si ri-genera nel figlio prediletto Gustave reagisce scrivendo, già a quindici anni, un breve racconto (che, come tutti quelli giovanili, egli deciderà di non pubblicare mai), *Quidquid volueris*, un atto di accusa in piena regola contro la Scienza. I temi che fanno da sfondo alla narrazione sono la prefabbricazione (destinale) e la storicità, per ciò che di inquietante suggeriscono all'animo del giovane scrittore. Si tratta dell'autobiografia di un essere – Djalioh – né bestia né uomo, anzi un ibrido dell'una e dell'altro, un pitecantropo: tale sembra considerarsi lo stesso Gustave. Nota Sartre che questi «assegna alla nascita di Djalioh la funzione che Pascal assegna alla Caduta: quella di un inizio assoluto» (ivi, 209). Con la differenza che mentre Adamo, l'uomo pascaliano, non è né angelo né bestia, l'essere flaubertiano, nato da donna, non appartiene al genere che caratterizza le scimmie, e al contempo, figlio di scimmia, sfugge a una supposta *natura* umana: «è che si tratta di un mostro, cioè di un essere singolare, per definizione» (ibidem). Le sue pulsioni, i suoi desideri, le sue passioni restano, fino alla morte, spontanei: esprimono il suo *essere*. Ma questo essere non è fino in fondo suo, in quanto è stato fabbricato da un altro: M. Paul, biologo dilettante, che ha espresso e realizzato l'intenzione di «incrociare» la scimmia e l'uomo, per curiosità, se non per sadismo (Lombardi Vallauri). In caso di esperimento riuscito, il prodotto dell'incrocio avrebbe menato una *vita sperimentale*. Del resto, non si trattava solo di un parto della fervida fantasia di Gustave. L'Accademia delle Scienze, infatti, aveva da sempre manifestato questo proposito, per allora irrealizzabile solo per mancanza di mezzi. Il dottor Flaubert – nota Sartre *en passant* – è un uomo di scienza, e «la Scienza è qui denunciata – fra le righe – per la sua inumana crudeltà» (ivi, 211): come la crudeltà dell'oscuro procedimento che, nelle intenzioni del biologo sperimentatore, segnerà una tappa fondamentale dell'evoluzione. L'accoppiamento «di laboratorio» avviene tra una schiava negra, sequestrata per l'occasione, e un orango-tango enorme e furioso, che la violenta e la feconda. Figlio della rabbia e del terrore, della foia e della sofferenza «è Djalioh, né uomo né bestia, ma la cui struttura fisica e i cui comportamenti esprimono la sua realtà quasi umana e la sua bestialità» (ibidem). La compresenza di queste due realtà è vissuta nell'infelicità: «questo mostro, in ogni momento, è lacerato dalla sua irriducibile contraddizione. Contraddizione voluta: lo si è fatto-prodotto apposta perché egli riproducesse continuamente l'insuperabile opposizione della natura e della cultura. Nato per soffrire: anche questo è stato premeditato; è *necessario* che egli soffra e che i suoi conflitti lo lacerino perché egli divenga pienamente il pitecantropo che la Scienza vuol mettere sotto osservazione: ciò significa che si è tracciato in partenza il cammino rigoroso che lo condurrà al delitto e al suicidio» (ibidem), per l'ossessione determinata da una prevista *impossibilità di vivere*. Il delitto di cui trattasi è l'involontaria uccisione di Adele, la giovanissima moglie di M. Paul, appassionatamente amata da Djalioh il quale, per la disperazione, si uccide fracassandosi la testa contro il muro. Ma non è ancora la sua fine...Infatti, a gloria dell'impresa scientifica, Djalioh verrà impagliato e messo in un museo, esposto alla vista e alla curiosità di chiunque. Al di là dell'interpretazione che si può dare del modo in cui la procreazione viene vissuta dall'adolescente Flaubert, cioè come qualcosa di ignominioso che affonda le radici in una originaria «maledizione paterna», tocca in questa sede isolare gli aspetti più sorprendenti di qualcosa che sembra essere a tutti gli effetti la descrizione di una manipolazione genetica *in vivo*: una manipolazione interspecifica operata con tutti i crismi e con la benedizione di una medicina che, in quanto *bio*-medicina con postura riduzionista, si dedica all'apprendistato di una biologia ai primi passi del suo sperimentare sull'animale e sull'uomo, su entrambi allo stesso momento. *Quidquid volueris* è anche una lunga e ricca meditazione sulla nascita, dove «un bambino si domanda: perché sono nato? E questa riflessione non ha nulla di metafisico: l'adolescente si domanda che cosa può significare il fatto di avere un uomo per padre, un uomo fatto con le sue abitudini, i suoi partiti presi, la sua ideologia, le sue conoscenze» (ivi, 214). Sul senso della nascita s'innesta il tema della prefabbricazione: il povero antropopiteco non è il prodotto del caso, anzi è stato voluto *proprio tale qual è*. Sempre Sartre fa dire a Gustave: «io sono anzitutto il figlio di un'idea. Mio padre mi ha *inventato* prima ancora di generarmi» (ivi, 215). Figlio della Scienza è già Achille, ma costui è il primogenito, è una «proiezione» accettata, consentita, di quell'idea.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Nella Dissertazione del 1810 il dottor Flaubert si annuncia decisamente vitalista: «egli si richiama spesso alla nozione di *forza vitale* in lotta incessante con le forze fisico-chimiche, capace di neutralizzarne l'azione sull'organismo vivente» (ivi, 72). All'irrazionalismo vitalistico fa da contrappeso ideologico il razionalismo *analitico*, la carta intellettuale vincente della borghesia, principio di metodo e, nello stesso tempo, estrapolazione metafisica: «l'analisi è sempre necessaria, essa è *in tutti i casi* teoricamente possibile» (ivi, 73).

tentativo di salvare dall'insignificanza la morte e la malattia, ma anche nel non confessato proposito di mettere a nudo la sua radice. La malattia e la morte sono vissute come luogo di esercizio di una verità che si spaccia per verità di ragione, quando invece si tratta della verità (non rivelata) della fede maniacale-ossessiva in un'idea dietro la quale si nasconde un'intenzione di parte a scopo scientifico.

In *Rêve d'enfer*, un breve racconto scritto a sedici anni (1837), Gustave Flaubert aveva intravisto questa concezione profonda – ma senza verità³⁰ – del sapere, dove lo sdoppiamento all'infinito dell'osservatore/osservato (e dell'operatore/operato) sostituisce, in realtà, alla relazione pratico-terapeutica (fondata sulla differenza/alterità) l'omogeneità della conoscenza e del conosciuto, secondo un sapere/potere reso tale dalla coincidenza (meccanicamente) «casuale» del determinismo psicologico con la necessità logica. Precisa al riguardo Sartre: «la Scienza – per lo scientismo – non è affatto una ricerca autonoma della verità (...). L'intelligenza scientifica, lungi dall'essere una ricerca, un desiderio, una domanda, si confonde col puro movimento della materia. I pensieri dello scienziato (...) non sono altro che l'Universo, il quale si realizza con *nessi logici* attraverso un microcosmo che i fattori esterni hanno reso – mediante la repressione sistematica del *pathos* e dell'istinto – stupido e rigoroso come la materia, quella materia di cui esso è fatto»³¹.

L'essere (ossia la materia) e la conoscenza sono identici: trattasi di identità ontologica, e non soltanto logica. Continua Sartre: «se la conoscenza non si costituisce attraverso un superamento sintetico e pratico del conoscibile, la soggettività dello sperimentatore deve essere eliminata d'urgenza per lasciar sviluppare le associazioni empiriche e i nessi logici come un pezzo di materia, retto dalle sue proprie leggi in esteriorità»³². Il protagonista di *Rêve d'enfer*, Almaroës, un androide³³, una macchina di precisione che «lavora» il sapere, che è il sapere medesimo, è il simbolo di questo monismo rigoroso all'interno del quale la

³⁰ Ivi, 267.

³¹ Ivi, 268.

³² Ibidem.

³³ Questo personaggio è un congegno elettronico gettato sulla terra come l'ultima parola della creazione (cfr. ivi, 235). L'eterno Padre, deluso dalla cattiva riuscita dell'uomo, ha realizzato un prototipo di aspetto umano, ma privo di quel «difetto» che è l'anima, tormento di Djalioh. Si tratta di un perfetto robot. A differenza di Djalioh, essere ipersensibilizzato dalla sua duplice natura, Almaroës è l'uomo insensibile, come la «statua di marmo» resa celebre da Condorcet. Si registra qui l'influenza di La Mettrie, per il quale l'uomo è un animale-macchina, riflesso paradigmatico di una Ragione doppiamente condizionata: all'interno dal determinismo psicologico e, all'esterno, dai legami inflessibili delle sequenze oggettive (cfr. ivi, 237). L'eroe di *Rêve d'enfer* «può ridurre gli oggetti esterni o i sentimenti altrui ai loro elementi o perdersi nella totalizzazione panteistica del cosmo (...), ma è incapace – a differenza degli uomini – di desiderare i beni di questo mondo uno per uno e nella loro singolarità» (ivi, 239). Almaroës è assolutamente privo di sensibilità, «è tutto intero sapere e prassi, il *pathos*, in lui, si è atrofizzato» (ibidem). Ma non è la macchina che non desidera niente, perché a proiettare questa assenza di desiderio, sull'uomo «artificiale», è l'uomo stesso: o meglio, quel campione di umanità che, nello scienziato, si espone come quell'essere che, non desiderando nulla, non andrà più incontro alla frustrazione. Perché una macchina sia performante è necessario che tutti i congegni funzionino alla perfezione. La macchina-uomo non si guasta mai, non crea problemi, ma proprio e innanzitutto perché non è affetta da quella tensione insoddisfatta all'infinito che prende forma nel desiderio. Oltre l'uomo, si annuncia un destino di felicità, simboleggiato dalla somiglianza alla pietra, che si vive come un niente nella misura si sa felice della sua condizione di non desiderare né di amare (cfr. ivi, 242).

pura intelligenza equivale a un sistema materiale determinato da cause esteriori. L'automa è stupido, è un perfetto *idiota*: questa è la verità dello scienziato, per il modo in cui essa si presenta e si sperimenta su di un ragazzo perduto, passivo, che considera la Scienza dal di fuori³⁴. L'idiozia nomina la negatività, o meglio il non senso di questo (ir)razionalismo materialistico, e al contempo nomina la condizione in cui l'adolescente Gustave si immedesimerà, nel tentativo di fermare il Destino prefabbricato per compiere il quale è stato messo al mondo³⁵: tentativo che del resto riuscirà, al prezzo di una nevrosi³⁶. L'ebetismo denunciato nella persona del padre-medico-filosofo diventerà l'atteggiamento al quale Gustave assimilerà il suo *être la matière*, vissuto come condanna iscritta nel *mortuum* che è l'altra faccia della corporeità, in quel *farsi pesante* (pesante come la vita-praxis scientificamente organizzata) che è un ritorno al passato inteso come presente senza problemi (cioè senza i problemi del sapere, della vita pratica)³⁷. L'attacco di nervi di Pont-l'Évêque (1844) sarà il precipitare episodico esplosivo di questo assenteismo difensivo che l'ebetismo adolescenziale di Gustave prefigura come prenevrosi, come stadio iniziale di una malattia «voluta» e «assunta» su di sé per poter soffrire di meno, in uno *svenire* (che è già tendenzialmente uno *svanire*) che sta a significare l'estraneazione de-temporalizzante della *pesanteur*: l'opzione primitiva come rifiuto di diventare adulto, nel presentimento che il tempo della *praxis* sarà il tempo del fallimento e dell'esilio.

Per ciò che interessa più da vicino il nostro discorso, va ricordato che Gustave reagisce in questo modo perché è costantemente *sotto osservazione*, sotto l'osservazione di un terribile sguardo paterno che lo trafigge e lo giudica: lo *stress*, reazione *passiva*³⁸, è la salvezza, è la presa di distanza da questa osservazione continua, implacabile, severa, minuziosa. Gustave sceglierà, nel *ressentiment* – il senso profondo, e lo *scopo*, della sottomissione «stressata» – la morte vissuta *par la pensée*, di cui la *chute* di Pont-l'Évêque (da leggere altresì quale simbolica identificazione della «caduta» con la Cultura) sarà la dimostrazione neuro-somatica. La «morte lenta», la malattia di Gustave denunciano quella che sembra essere l'intenzione profonda, essenzialmente distruttiva, di un sapere analitico che, per poter squadrare, sondare, conoscere un organismo, deve farlo a pezzi: una vivisezione che è, «in radice», una sorta di autopsia³⁹. È come se Gustave dicesse: io sono la distruzione, la morte in atto di questo sapere, di questo modo di conoscere.

Ma qual è questa scienza che si preoccupa non tanto di guarire, quanto di diagnosticare? È la scienza ideologica dello scientismo. La «diagnosi» (l'analisi medica della malattia) porterà il dottor Larivière di *Madame Bovary* – uno dei personaggi più

³⁴ Cfr. *ivi*, 267.

³⁵ Cfr. *ivi*, 271.

³⁶ Cfr. *ivi*, 355.

³⁷ Cfr. *ibidem*.

³⁸ Sartre designa questa reazione (passiva) di Gustave col nome di *stress*, «cioè l'unità del suo male interiorizzato in sofferenza e della sistemazione intenzionale di questo in quanto tale sistemazione, che può manifestarsi, in certi casi, attraverso un comportamento riflessivo e un distacco, si insinua nella sofferenza più immediata come *intenzione* di soffrire» (*ivi*, 395).

³⁹ Cfr. D'Agostino, 1987, 293, n. 27; J.-P. Sartre, 1986, 460.

emblematici che Flaubert rappresenta sulla scena della *praxis* trionfante – a *conoscere*, scientificamente, l'orrore della vita, senza *risentirne* (fino al suicidio, come sarà, invece, per Emma Bovary). Larivière personifica Achille-Cléophas Flaubert: «lo sguardo del grand'uomo tagliava come un bisturi, sembrava fissare profondamente gli occhi dei figli e dissezionarli. È lo sguardo del padre, sublimato, generalizzato, che Flaubert tenterà più tardi di appropriarsi sotto il nome di *colpo d'occhio medico o colpo d'occhio chirurgico*»⁴⁰.

A diciassette anni, nell'agosto 1839, Flaubert aveva scritto *Il funerale del dottor Mathurin*, che è uno scritto forse ancor più rappresentativo, nella mente del suo autore, di questo pensiero che utilizza la malattia e la morte per asservirle ad un progetto «scientifico». Il protagonista del racconto «conosceva la vita (...) conosceva a fondo il cuore degli uomini e non era possibile sfuggire al criterio del suo occhio penetrante e sagace: quando alzava la testa, chiudeva gli occhi e ti osservava di lato, sorridendo, sentivi una sonda magnetica entrare nell'anima ed ispezionarne tutti i recessi (...). Attraverso il vestito egli vedeva la pelle, la carne sotto l'epidermide, il midollo dentro l'osso ed esumava da tutto questo brandelli sanguinanti, putridume di cuore e, spesso, su corpi sani scopriva una terribile cancrena»⁴¹. Nemmeno la (propria) morte si sottrae a questa conoscenza «pratica»: Mathurin non aspetterà il momento fatale, perché preferirà togliersi la vita⁴². Sia Mathurin sia il dottor Flaubert utilizzano la conoscenza per autodominarsi, ed autogovernarsi, scientificamente. E questo è un modo per evitare la sofferenza, fino alla recisione chirurgica dell'ultimo legame con la vita. Vivere ideologicamente la scienza significa per entrambi, in realtà, essere dominati dalla morte: ovvero dall'analisi ultima, perfetta. Mathurin e Achille-Cléophas evitano il dolore *facendo* la scienza; Gustave non può evitarla, perché *soffre* la scienza che i praticanti-filosofi esercitano su di lui: e in lui, infatti, la teoria della Verità proclamata dallo scientismo si rovescia in una teoria della Disperazione, la quale a sua volta è il compimento e la radicalizzazione della prima⁴³.

Lo scientismo si atteggia anzitutto a filosofia, perché pone una questione radicale di verità, la cui parola d'ordine pronunciata sottovoce – ma avvertita ben distintamente tra le pieghe del *ressentiment* di un agente «passivo», *senza voce*, come Gustave Flaubert – è che la morte è la verità della vita. Che cos'altro vuol dire, ancora, che, *per la conoscenza*, non vi è differenza tra una macchina a riposo e una al lavoro? Che la verità di quest'ultima risiede in quella⁴⁴. Tutto nasce dall'esperienza (intesa come sperimentazione medico-pratico-scientifica), e ad essa sola deve ritornare. La *Memoria sugli incidenti – chirurgici – causati dalla riduzione delle lussazioni*, scritta di pugno dal dottor Flaubert, ne reca lucida testimonianza. Achille-Cléophas *osserva*: non corpi viventi, ma la malattia, unica fonte di elaborazione di sistemi sperimentali. Ma – ricorda Sartre – «l'umile "sottomissione ai fatti" dell'empirismo dissimula il più orgoglioso degli intellettualismi: facendo perno su di un

⁴⁰ Cfr. ult. loc. cit.

⁴¹ J.-P. Sartre, 1986, 462.

⁴² In questo gesto si potrebbe vedere realizzata la trasposizione della morte del padre di Flaubert in termini psicoanalitici.

⁴³ Cfr. *ivi*, 469.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, 471.

insieme di segni, lo scienziato deve perseguire la sua analisi fino al punto di poter fondare il sapere universale su di un sistema finito e rigoroso di verità analitiche. Così un'ambiziosa *Logica* si svela come il contrario della sottomissione ai dati sensibili: la passività di spirito è il principio posto per giustificare l'attività dell'intelligenza»⁴⁵. Il dottor Flaubert ha imparato bene la lezione di Condillac, per il quale si può conoscere una macchina solo attraverso l'«ordine» risultante dai processi di decomposizione e ricomposizione delle sue varie parti. Come dire che si può conoscere qualcosa soltanto con lo spezzarla, e poi magari col rimetterne insieme i pezzi... Achille-Cléophas concorda con La Mettrie, con l'idea cartesiana dell'animale-macchina, per cui l'opposizione del vivente e dell'inanimato, ai fini dell'individuazione della verità dei fenomeni, non risulta fondamentale⁴⁶. In questo senso, il *cadavere* – l'inanimato – designa l'ordine dell'organismo vivente: «il morto salva il vivo: il cadavere, sulla tavola di marmo, ha immediatamente un coefficiente di utilità»⁴⁷. È così che la morte diventa sempre meno *naturale*⁴⁸, se per naturale si intende il limite assoluto, l'evento ineluttabile di fronte al quale la vita si arresta. Al contrario, in questa concezione intellettualistica dell'esperienza scientifica, nella quale scompare ogni traccia di differenza tra inanimato e vivente, tra morte e vita, non deve sorprendere che, come il cadavere e la malattia, per il chirurgo, sono un mezzo per vivere, così la morte acquista un valore, operativo, di «conoscenza»: la morte diviene, anzi, *la* conoscenza. È sintomatico, in proposito, che Flaubert non abbia mai considerato la medicina (sempre scienza, sperimentale, anziché arte) come una *lotta per la vita*⁴⁹: difatti «la morte si *subisce*; essa è – parzialmente – oggetto di conoscenza; essa si presenta da sola come un'analisi, nel senso etimologico della parola, perché sopprime le relazioni viventi fra gli organi e facilita la conoscenza analitica – cioè anatomica – del corpo umano»⁵⁰. Ne discende che il cadavere è la realtà permanente e concreta del corpo umano⁵¹. Regola generale, per Gustave, sarà che l'oggetto del sapere emana fetore⁵². Ciò non vale, tuttavia, soltanto per il corpo, per la sua realtà anatomo-patologica. Ciò vale anche per l'*anima*: *l'esperienza del cuore umano*, nel dottor Flaubert, insegna che «anche le anime si dissezionano»⁵³. Ne consegue che, per Gustave, «l'applicazione al *cuore umano* del metodo analitico ottiene dei risultati materiali né più né meno di un intervento chirurgico; per lui la disarticolazione dell'oggetto psichico non è un'operazione ideale che si fa con dei segni convenzionali, ma un'azione reale il cui modello è dato dallo sguardo glaciale del primario che entra nell'anima e la lavora con lo scalpello»⁵⁴.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Cfr. ivi, 472.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Cfr. ibidem.

⁴⁹ Cfr. ivi, 473.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Cfr. ivi, 473-474.

⁵² Cfr. ivi, 476.

⁵³ Ivi, 488.

⁵⁴ Ivi, 489.

Così come non c'è più confine tra morte e vita, tra malattia e salute, allo stesso modo non c'è differenza tra corpo e anima, perché quest'ultima – unico possibile principio sintetico di riferimento in termini aristotelici, irriducibile in quanto tale all'analisi⁵⁵ – viene trattata esattamente *come* il corpo, cioè *come se fosse* corpo, già a sua volta ridotto ad organismo biologico disponibile a qualsiasi operazione⁵⁶. L'*azione reale* dell'analisi psichica si esercita per disarticolazione dell'oggetto, secondo lo schema di una compiuta unità di sapere e prassi, che trova nella tecnica chirurgica l'inveramento del *potere* (vivi) necrosezionale. L'ingenuità di assimilare l'anima al corpo – commenta Sartre – non sarebbe degna di nota se non avesse fatto tanto male al figlio-paziente del dottor Flaubert⁵⁷. La psicologia, per Gustave, è una vera e propria «mortisezione che ci svela lo stato cadaverico dell'anima»⁵⁸: la necrosezione è il volto nascosto, ma vero, della vivisezione fisico-psichica.

L'intellettualismo analitico si rivela insomma «come una conoscenza completa e, in realtà, perfettamente vuota della vita»⁵⁹: vuota perché svuotata di un'intenzione di vita. Un'intenzione di morte troverà solo ciò che cerca – che è anche ciò da cui è mossa: la morte, appunto. Alla dissoluzione organica corrisponde, sul piano del «cuore umano», la disperazione, la disillusione, la demoralizzazione. Il *ressentiment* vieta la generosità, la bontà, la virtù. Il dottor Flaubert pratica ancora la virtù, senza però credere in essa, perché

⁵⁵ Cfr. F. D'Agostino, 1987, 294. L'anima qui si lascia interpretare come principio che pone una domanda, ossia la contraddizione – che si traduce in contestazione – di un ordine (familiare) che è già stato pre-stabilito, di una struttura pre-costituita: questo organismo vivente, così strutturato, non avrebbe invece niente da «chiedere», perché risulta già in sé compiuto, definito una volta per sempre come conciliazione di termini opposti, natura e cultura. Il significato dell'essere-stato-voluto tale quale si è risiede nell'infalibilità di un disegno scientifico: con rigorosa precisione, non c'è possibilità di errore (e di scampo ad una sorte segnata, incisa nel corpo come nell'anima). Ma il figlio della Scienza è un mostro, e per la sua stessa mostruosità è «singolare», impreveduto, anomalo essere saltato fuori da qualche strana disfunzione della natura manipolata. Questa «vita sperimentale», concepita dentro una sessualità altrettanto «sperimentale», rivelerà alla fine la sua verità di vita impossibile (o solo teoricamente possibile). Alla base del progettualismo manipolatorio vi è una «curiosità», o addirittura un sadismo, che rimanda a una intrinseca, implicita distruttività dell'intenzione progettuale stessa. Per unire l'uomo e la scimmia, come in *Quidquid volueris*, lo scienziato deve applicarsi a distruggere l'originalità singolare dell'uno e dell'altra, per introdurre l'uno e l'altra nella sfera laboratoriale di ciò che è genericamente sperimentabile. Omogenea all'intenzione scientifica così impostata è una modalità *violenta*: «in origine» è stato violato qualcosa di essenziale, vale a dire la singolarità che, come natura ultima e irriducibile, riemerge sotto la forma di quella *ferita* profonda che è l'anima. Per produrre un essere unico nel suo genere lo scienziato apprendista creatore ha dovuto sopprimere l'unicità delle specie utilizzate come materiale e mezzo di produzione. Ma la nuova unicità, così prodotta, è solo la derivazione di un'idea – la ri-creazione del «primo» uomo – : nella realtà, questo essere risultante dalla ricombinazione genetica dell'uomo e della scimmia vive in se stesso la scissione drammatica tra un corpo percepito come «alieno» e un'anima che è l'estremo rifugio (orientato alla dis-incarnazione finale – il suicidio) di un «*che/chi sono?*», di una domanda rimasta inesausta, di un dolore inguaribile, il cui solo «senso» sembra essere un'intenzione di morte a scopo scientifico. Dietro il progetto di «riconciliazione» della natura e della cultura sta dunque un'intenzione di «superamento» di entrambe verso un esito che, lungi dal realizzare le premesse, dichiarate dal razionalismo analitico, di sintesi riunificatrice, si presenta nel format di un'ambiguità irrisolta (l'uomo-scimmia) prevista *ab origine* nell'ambiguità di fondo di un pensiero (bio-riduzionista) il quale, per poter «dare la vita», deve volere la morte. Questo processo si rende ancor più evidente in un altro breve scritto del 1837,

⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁵⁷ J.-P. Sartre, 1983, 488.

⁵⁸ *Ivi*, 489.

⁵⁹ *Ibidem*.

la verità annunciata dal razionalismo analitico è che ognuno persegue i propri interessi. Ma la «pratica» dettata, informata, orientata dall'intenzione di morte (mortale, mortifera nei suoi effetti) di questo sapere intellettualistico opera per separazione/scissione infinita di ciò con cui ha a che fare: è la distruzione in atto di ciò che (o di ciò su cui) opera. Se l'interesse è, ultimamente, la verità della virtù (l'articolo di fede dogmaticamente professato dall'individualismo borghese emergente nella figura del dottor Flaubert), allora l'egoismo è la verità dell'altruismo filantropico: il vizio, in ultima analisi, è la verità della virtù. È in questo passaggio estremo che si comprende la genesi dell'opzione primitiva di Gustave Flaubert, della scelta della vita *viziata*, della nevrosi. Gustave *risentirà* della contraddizione solo apparente dell'etica borghese dell'interesse, *senza mai praticare* la «filosofia» del padre. Gustave rimarrà per sempre l'osservato: «la sua verità resta a livello di ciò che è dissezionato, analizzato, essa non attingerà mai il livello dell'atto analitico: anche se getterà su di sé un *colpo d'occhio chirurgico*, egli non farà che prendere in prestito l'occhio di suo padre»⁶⁰, avendo interiorizzato sin troppo efficacemente il metodo, in modo da decomporsi e ricomporsi all'infinito⁶¹.

Sotto quest'occhio che «colpisce» (e scolpisce) l'oggetto su cui cade, non appare più l'identità di *un* corpo, né tanto meno di *un* uomo, perché il meccanicismo è sprovvisto di un giudizio sintetico; oltre all'empirismo, interamente attaccato ai fatti, Achille-Cléophas non saprebbe dedurre delle norme dal meccanicismo, in quanto «la nozione stessa di cosmo gli rimane estranea: l'analisi sopprime l'unità, risolve l'universo in infiniti movimenti di corpuscoli in numero infinito»⁶². È nella disgregazione – come dis-aggregazione dell'essere in quanto materia – prodotta dall'indagine e dallo scandaglio del razionalismo analitico che se ne manifestano la genesi e la portata irrazionalistiche: «è nel quadro unitario dell'esperienza primitiva che è impegno, presentimento totalizzatore, timore del destino che ha luogo la decomposizione meccanicistica; è come *disconoscimento dell'interiorità* che il cosmo si sbriciola in particelle irriducibili rette dalle leggi dell'esteriorità. Così il meccanicismo – pura affermazione a priori di una razionalità universale – appare nel seno della irrazionalità primitiva»⁶³. Il ri-conoscimento, negato

⁶⁰ Ivi, 499.

⁶¹ Cfr. ivi, 492.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ivi, 501. L'idea analitica permea la concezione *meccanicista* che, attraverso il determinismo, fonda la possibilità di una unità del sapere sganciata dalle astrazioni concettuali. La rivoluzione operata nel mondo della fisica e della chimica si trasferisce, applicata (almeno inizialmente) in modi talora ingenui al pensiero, alla psiche, a quello che allora veniva definito come il «mondo delle sensazioni». Ai punti materiali corrisponderebbero molecole psichiche, irriducibili anch'esse come quelli; alle leggi di attrazione gravitazionale dei corpi fisici si trova il correlato nella «contiguità» (prefigurazione della fenomenologia dell'«empatia» sulla base ipotetica dei neuroni specchio). Con diverse sfumature, da Condillac a Hume a Bentham, si fa strada, nella cultura filosofica e scientifica, la convinzione che i processi dell'«interiorità» (mente, cuore, anima di volta in volta confusi) risultino dal combinarsi di interazioni «esteriori», secondo un meccanismo causalistico che obbedisce a una *inflexibile legalità* (cfr. ivi, 74-75). Se la sensazione «funziona» in base al principio – «semplice» – del piacere e del dispiacere, il piacere medesimo diventa l'interesse, surrogato utilitaristico della virtù. In questo modo, «l'edonismo perse il suo [carattere di] cinismo aristocratico e si appesantì borghesemente in utilitarismo» (ivi, 75). Sul piano morale, ovvero dell'«analisi» del comportamento umano, l'uomo viene «espropriato da se stesso» (cfr. ivi, 74), per essere consegnato alle

all'interiorità (anima, psiche, cuore) da una conoscenza che procede per omologazione (omogeneizzazione, cancellazione) delle differenze, si colloca a livello dell'*esperienza archetipica*. La negazione dell'interiorità nomina la polverizzazione della persona, per cui «l'lo non era che un'illusione, la coscienza un epifenomeno»⁶⁴.

L'apriorismo scientifico-meccanicistico⁶⁵ è, al fondo, la manifestazione di uno smisurato orgoglio: nella *Tentation de Saint Antoine* Flaubert aggraverà la denuncia di questa Scienza atteggiandosi a Ragione, ma mossa, in effetti, da un'ispirazione fideistico-passionale. Questa scienza è «un mostro nato dall'Orgoglio che è sua madre»⁶⁶. L'esito della scienza coincide con l'ignoranza e con l'angoscia⁶⁷, perché *in principio* è stato voluto il *nulla*. La nevrosi di Flaubert va letta come la contestazione – bruciante della tortura operata dalla Logica formale del Concetto – del *presupposto nichilistico intenzionale* della Ragione analitico-positiva identificata nell'Orgoglio Flaubert. L'astuzia di Flaubert «consiste nel fare della Scienza contemporanea una accumulazione di *conseguenze senza premesse* e nel toglierne ogni possibilità di legare le sue conoscenze empiriche facendo della logica una funzione *a parte* che, esercitandosi a vuoto attraverso l'infinita varietà dei giudizi analitici, si limiterebbe a ripetere all'infinito il principio di identità e, con questo, sarebbe inetta per natura a produrre e a legare tra loro rigorosamente i giudizi sintetici»⁶⁸. La scienza contemporanea è costruita su di una serie di conseguenze senza premesse in quanto la sua premessa fondamentale è indimostrabile: è la logica presocratica strettamente *formale* (rappresentata da Flaubert come creatura del Diavolo, il principe/principio della «divisione») del terzo escluso, che rifiuta «ogni giudizio sintetico, cioè ogni proposizione il cui attributo non sia già contenuto nel soggetto»⁶⁹.

A fare giustizia dell'abusività invadente del *regard chirurgical* (di questa spia inesorabile il cui scopo è di de-formare, di de-strutturare corpo e psiche) sarà l'unico fattore vissuto da Gustave Flaubert come capace di *sintesi*, come capace di totalizzazione del

ferree regole del calcolo meccanico-utilitaristico: l'atteggiamento sprezzante di superiorità del cinico (che sa di esserlo) subisce l'«appesantimento», ovvero una sorta di depressione a interesse dettato dal calcolo. Lo scarto fra interiorità ed esteriorità viene di fatto abolita da questa meccanica infallibile di corrispondenze, attrazioni, repulsioni; il rapporto fra gli uomini si risolve in «combinazione» di elementi disposti su di un piano organizzativo risultante dall'incessante ripetersi di decomposizione e ricomposizione. In realtà, tutto passa sotto il dominio dell'«esteriorità», che solo formalmente viene mantenuta come ambito distinto dall'interiorità.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ «Il *pater familias* non considera il meccanicismo come una ideologia *pessimista*: è il pensiero della sua classe, un modo di concepire il mondo e la società, un mezzo per "arrivare"; lo scientismo non è uno scetticismo, al contrario: è una teoria della Verità (...). ...ma il cadetto, frustrato, vi vede un cinismo disperante: il rifiuto di ogni valore, di ogni consolazione religiosa; la scienza paterna, che ha troppo presto abusato di lui, lungi dal rifiutarla, vuole tuttavia portarla a compimento, spingerla al suo termine, radicalizzarla. La teoria della Verità diventa la teoria della Disperazione» (ivi, 469), supremo esito nichilistico. Lo scientismo è in primo luogo una teoria filosofica: per meglio dire, un filosofismo parascientifico che pone una questione radicale di verità, la cui parola d'ordine è che la morte è la verità della vita.

⁶⁶ Ivi, 549.

⁶⁷ Cfr. ivi, 551.

⁶⁸ Ivi, 554.

⁶⁹ Ivi, 552.

molteplice: il *sentimento*, che unifica ciò che la scienza di Achille-Cléophas polverizza⁷⁰. Questo sentimento, negativo per re-azione all'intromissione abusiva dell'osservazione paterna, si tradurrà in desiderio di acquisire totalmente lo *status* ontologico di cosa (ovvero di bestia, ovvero di idiota): la propensione di Gustave all'*évanouissement* non significherà pertanto solo la perdita dei sensi, ma, più profondamente, coinciderà con la rinuncia allo statuto di essere umano e con l'adozione intenzionale di quello della cosa⁷¹, al punto che «la tentazione di sfuggire alla condizione umana per reificazione sarà iscritta in permanenza nel suo corpo»⁷². Il desiderio di «essere la materia»⁷³ si declinerà, nevroticamente, in «desiderio di morire, di essere una statua di pietra, di trasformare in lui la materia vivente in materia inanimata, e di sfuggire gli uomini scegliendo per risentimento la sub-umanità»⁷⁴. L'interiorità ignorata, negata, disconosciuta si esteriorizza secondo una determinazione «vissuta come un rapporto interno-esterno, con l'estensione esteriore»⁷⁵. La *vita sperimentale*, biologica e psichica, a cui Gustave Flaubert è stato condannato fin dai primi anni, è una *vita impossibile*, nel senso in cui l'impossibilità viene accettata da un agente passivo, incapace persino di quel supremo «atto» di ribellione che sarebbe il suicidio. La vita impossibile si svilupperà come *vita malata*, a testimonianza – carnificata, innervata – dell'inevitabile rovesciamento del possibile biologico (solo teorico) in effettiva impossibilità di vivere. L'infallibilità del disegno scientifico si rovescia nel fallimento esistenziale storicizzato in nevrosi. La modalità secondo la quale questo processo si realizza sta nel comunicarsi di una *determinazione interiore* che si mostra capace di modificare il dato biologico (assunto come) certo in dato «impazzito», in una *anormalità* intenzionalmente vissuta come originalità-singularità. Sartre tenta di spiegare questo «riflusso» – patologico – dall'interiorità violentata alla realtà biologico-corporea con la seguente osservazione: «la ragione per la quale questa determinazione interiore si trova

⁷⁰ Cfr. *ivi*, 562.

⁷¹ Cfr. *ivi*, 592.

⁷² *Ivi*, 593.

⁷³ Essere la materia equivale a *essere il nulla*. Il viversi «diviso», al di qua dell'umano, comporta, in Djalioh, la possibilità di una tensione a un «al-di-là-del-limite» che, vissuta «sul limite» (tra «natura» e «cultura»), nella dialettica lacerante corpo-anima, permette l'eruzione del desiderio. Ma l'uomo-scimmia desidera perché è una creatura incompiuta. L'uomo «meccanizzato», in quanto compiuta unità di sapere e prassi, realizza finalmente l'impossibilità di un «oltre». Tale impossibilità non è poi molto diversa dall'impossibilità di vivere denunciata dall'antropoide, perché obbedisce alla medesima logica di morte. Ma senza l'anima, fonte del desiderio, il corpo del «replicante» sarà sin dall'inizio in condizione di anestesia totale, coinciderà con la pura «materia» che sta per «nulla», ossia per morte. In questo caso, *in principio sarà la morte*, immaginata come struttura stessa dell'essere. La scienza determinista, parafilosofica, farà a meno anche delle condizioni naturali del passaggio alla «cultura» come risultato del sapere-operare: il super-uomo balzerà sulla scena già «determinato», finito, morto. Creato *ex nihilo*, sarà quel «nulla» che lo ha creato, impossibilitato persino a negare sé stesso. Ma il nulla non è un vuoto. Il nulla è rivissuto come morte: «niente per lui ormai! Tutto era vuoto e cavo; niente se non un'immensa noia, una terribile solitudine, e poi dei secoli da vivere, da maledire l'esistenza, lui che tuttavia né passioni né bisogni né desideri. Ma lui aveva la disperazione!» (*ivi*, 247). Chi «nasce» già morto è disperato. Il nulla dal quale viene il robot è un oceano di «noia», una «solitudine». La morte, il nulla dentro l'essere sono nominati da stati d'animo che sono come l'infinità «introversa», «indicibile», cui corrisponde non la scomparsa, ma l'atrofia del *pathos*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

ad essere nello stesso tempo un montaggio del corpo (disposizione a cadere) e una strutturazione trascendente dell'ambiente si trova in primo luogo nel fatto che la caduta nell'Inferno non può essere vissuta, in un agente passivo, che sotto la forma di una brusca abolizione del *tono* muscolare»⁷⁶.

Il campo di esercitazione di una pratica del sapere volta ad affermare un preteso «diritto» dello scienziato come potere assoluto sui corpi, sulla morte e sulla vita, sulla malattia, è un campo minato dalle sorprese che un irraggiungibile, sempre sfuggente *quid* riserva nell'esperienza dell'umano. La funzionalità del dato biologico o psichico all'assolutismo intellettualistico di una medicina che si comporta come pura prassi analitico-tecnico-chirurgica, per principio e sistematicamente manipolatoria, viene ad essere inceppata dallo stesso meccanismo secondo il quale procede. Il metodo analitico (che, nell'ideologia scienziata, nasce da una questione epistemologica, e non semplicemente metodologica) si scontra con l'esigenza incoercibile provocata da quello stesso «diritto all'impossibile» con cui il medico-praticante-filosofo definisce la sua missione. L'esigenza di un «tu non puoi andare oltre», l'esigenza di un limite ultimo, invalicabile, mai avanzata, sollevata come tale in un agente passivo, risiede forse in quella estrema possibilità di vivere che, per quanto seriamente disturbata, ma non per questo compromessa, coincide con la malattia, e con quel particolare tipo di malattia – psichica – non altrimenti qualificabile che come *nevrosi*. Gustave Flaubert vorrebbe ridursi interamente a cosa, a materia (assecondando in questo modo il progetto scientifico di cui è vittima), ma la malattia glielo impedisce, la nevrosi glielo impedisce mentre lo asseconda.

In questo senso, la nevrosi di Flaubert va letta come protesta contro una scienza che tratta l'uomo come la cavia di laboratorio di esperimenti consumati nella totale indifferenza ad una realtà che non sia scontatamente data per risolta nell'unico senso ammesso: che l'uomo, cioè, non è *nient'altro che corpo*. La nevrosi consente di scoprire che il regno del possibile biologico si fonda sull'arbitrio di un pensiero che obbedisce all'intrinseca necessità di una Logica chiusa ad ogni possibilità che non sia già prevista dal calcolo matematico-statistico della normalità «media». Il disconoscimento dell'interiorità può essere interpretato, nella linea del discorso fin qui condotto, come il disconoscimento di ciò che rende l'uomo un essere singolare-in-relazione: la struttura duale finito-infinito⁷⁷. La nevrosi si colloca sulla soglia, arbitrariamente ricostruita da un sapere maniacalmente pratico-operativo, nella quale la finitizzazione assoluta dell'essere (secondo un principio naturalistico-materialistico) si capovolge – come l'altra faccia della stessa medaglia – nell'infinitizzazione delle possibilità – fittizie – del movimento circolare di un'intenzione distruttiva (a scopo scientifico) dell'«altro» come categoria e come termine esistenziale, ma conservativa della necrosi permanente su cui si struttura. L'insensibilità perfetta, nevroticamente ricercata come luogo dell'estrema salvezza dalle possibilità infinite dell'aggressività tecnico-scientifica, denuncia la latente ipersensibilità generata dall'alterazione del modo in cui un lo lacerato percepisce il suo «essere-nient'altro-che»

⁷⁶ Ivi, 594.

⁷⁷ Cfr. S. Cotta, 1991. Mi permetto rinviare altresì a L. Scillitani, 2018.

come tensione, non esprimibile se non nel linguaggio dell'«imprevisto» patologico, ad essere un irriducibile e irripetibile «altro-da»: altro dalla de-finizione biologistica fornita da un sapere/potere monistico assoggettato a una volontà ipertrofizzata dalla manifestazione suprema dell'irrazionalità, l'orgoglio, ossia l'affermazione del «nient' altro-al di sopra- di me» (o del «nient' altro-come me»), che è l'affermazione di un *diritto assoluto*, sovra(oltre)relazionale.

La contestazione della finitezza artificialmente imposta, imposta nel nome dell'oltrepassamento di qualunque «finito» che non sia già contenuto nell'infinito delle possibilità di un pensiero che non rispetta altra norma se non il proprio stesso sperimentare (se non il proprio stesso pensare), è chiamata da Sartre *pulsione religiosa*⁷⁸. Questa contestazione è «passionale»⁷⁹, nel senso che è originata da una sofferenza, e vive all'interno della sofferenza di un precario equilibrio tra un dichiarato, ideologico «non-poter essere-nient'altro che» fisicità – avvertita comunque nell'estraneità dell'essere-anche-corporeo come una positività plenaria che tradisce una mancanza assoluta⁸⁰ – e un oscuro *conatus* verso il nulla, calato nella profondità esistenziale di un desiderio di desiderare, di un soffrire di non poter soffrire, che traducono la frustrazione di un corpo senz'anima⁸¹, cioè di un corpo senza *identità*.

Ciò che può fondare una relazione *giusta* tra soggetti reciprocamente riconscentisi in un'alterità che li fa simili, sul piano di una parità che pertiene al loro stesso essere, sembra consistere in una *proprietà* – intesa come peculiarità – *indisponibile*: l'appartenenza all'uomo di quanto più gli è proprio. La nevrosi di Gustave Flaubert è il tentativo di dar voce alla rivendicazione di questa proprietà: non peraltro il genio dello scrittore, l'attività libera alla quale egli si dedicherà, esprimerà il parossismo dell'originalità che, negata per una via (la via della *praxis*), ritroverà la sua consistenza nella creatività dell'attività passiva dello scrivere.

⁷⁸ «L'istinto come contestazione passionale della finitezza imposta, è fundamentalmente pulsione religiosa» (J.-P. Sartre, 1983, 234). L'istinto è – secondo Sartre – l'anima, ma partecipa anche del corpo, ed è *nel* corpo, e in rapporto a questo, che diventa *desiderio*. Pulsione religiosa è la contestazione di quell'«essere nient'altro che corpo» al quale la scienza meccanicista riduce, manipolandola, la natura umana.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, 247-248.

⁸¹ «Se l'anima è frustrazione, la frustrazione di un corpo è un'anima. La «materia bruta e stupida», nella sua compatta impenetrabilità, è l'essere puro e la *mancanza di una mancanza*. Quest'assenza del negativo nel seno della positività plenaria diventa, una volta avvertita, un'anima al contrario, negazione di una negazione che sfugge (...). In breve vi è nella materia un oscuro *conatus* verso il nulla e questa lacuna nel seno della pienezza reintroduce nel duca-robot tutti i sentimenti negativi (...). Egli desidera di desiderare, soffre di non soffrire» (*ivi*, 247-248). Il che mostra quanto anima e corpo siano tra di essi non complementari, ma *incoerenti*, fino alla lotta «faccia a faccia» (cfr. *ivi*, 249 e 250).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AMBROISE Claude, 1973, «L'Idiot de la famille»: una critica letteraria anti-strutturalista». In *aut aut*. 136-137, 85-102.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

D'AGOSTINO Francesco, 1987, «Medicina e diritto. Riflessioni filosofiche». In *Iustitia*. 4, 294 ss.

HAARSCHER Guy, 1974, «Langage et fins de l'espèce: à propos de *L'Idiot de la famille*». In *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*. 195-218.

LACAN Jacques, 2005, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*. Einaudi, Torino.

MASULLO Aldo, 2003, *Paticità e indifferenza*. Il Melangolo, Genova.

PIPERNO Alessandro, 2019, «L'ossessione di Sartre per Flaubert». In *La Lettura del Corriere della Sera*. 387, 17-19.

SARTRE Jean-Paul, 1986, *L'idiot de la famille*. Gallimard, Paris.

SARTRE Jean-Paul, 1983, *Questions de méthode*. Gallimard, Paris.

SCILLITANI Lorenzo, 2018, *Il problema filosofico dell'infinito e il diritto*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

stampato nel mese di ottobre 2020
a Campobasso
presso il Centro Progettazione Grafica & Stampa
dell'Università degli Studi del Molise

ISBN 9788896394328