

ACCIDENTE E PLASTICITÀ. PENSARE FILOSOFICAMENTE L'INVECCHIAMENTO

Giovanni Isetta

Università di Trieste

giovannisetta@gmail.com

Abstract: The rethinking of the concept of plasticity by French philosopher Catherine Malabou requires a revision of the matter of the accident. Thanks to a unique mixture of Philosophy, Neuroscience, and Psychoanalysis and through the study of new forms of contemporary traumatism, Malabou was able to unveil an original perspective on the accident.

Within this paper I will focus on this concept in the attempt of showing how this new characterization of the accident will lead the fundamental philosophical foundations (accident, destruction, metamorphosis) to reconsider the contemporary form of old age.

Key Words: accident, ageing, Malabou, Marion, plasticity.

1. *Introduzione*

Il pensare filosoficamente l'invecchiamento a cui fa riferimento il sottotitolo dell'articolo non rientra nell'opera di descrizione e spiegazione della vecchiaia che si sta attuando nella medicina, nella psicologia e nelle neuroscienze. Non si tratta infatti di un lavoro di produzione di una conoscenza tesa ad indicare chi è l'anziano oggi, come ritardare i deficit cognitivi, come affrontare o assistere certe forme patologiche della vecchiaia. Non vuole nemmeno essere un tentativo di aggiornare il dizionario dei termini filosofici con nuovi significati dati dalle forme dell'invecchiamento contemporaneo. In altre parole, non intendo delineare una filosofia impegnata nell'affinamento di strumenti concettuali con cui decifrare il mistero, l'enigma della vecchiaia. Piuttosto ciò che tenterò è l'aprire la possibilità per uno sguardo che di fronte al fenomeno dell'invecchiamento permetta il riconoscimento non tanto della vecchiaia o del vecchio in quanto tali ma di ciò che si rende manifesto in queste particolari forme esistenziali del *fantastico*.¹

¹ La concezione del *fantastico* a cui faccio riferimento richiede sicuramente una trattazione specifica che il presente articolo, dedicato al rapporto tra accidente e plasticità, non permette. Mi limito pertanto ad indicare che con questo termine non intendo il totalmente altro dell'immaginario comune (draghi, folletti, orchi) ma quel qualcosa di estraneo nel medesimo e che per questo permette al medesimo di cambiare, di divenire altro da sé. Mi riferisco in particolare alla definizione di *fantastico* proposta da Caillois (2004) e Malabou (2004).

Ritengo che un primo passo per attuare questa apertura può essere effettuato grazie al lavoro compiuto da Catherine Malabou sul concetto di plasticità, il suo legame con l'accidente e quelle che la filosofa chiama le nuove forme di traumatismo contemporaneo.

Con il presente articolo intendo presentare tale concezione nella convinzione che la riflessione della filosofa francese sia in grado di porre i concetti fondamentali con cui poter pensare filosoficamente l'invecchiamento contemporaneo. Nella prima parte mi soffermerò sulla trattazione dell'accidente in Aristotele e sull'interpretazione di questa secondo la prospettiva fenomenologica di Jean-Luc Marion. La seconda parte intende introdurre parte del pensiero di Catherine Malabou approfondendo la sua concezione di accidente e l'originale proposta di una *plasticità distruttrice*. Nella conclusione cercherò di delineare la posta in gioco nella questione contemporanea dell'invecchiamento.

2. *L'imprevedibile accadere del fenomeno*

Accidente deriva dal latino *accidēte*, participio passato di *accidere* «cadere addosso» e indica comunemente un evento fortuito e inaspettato che per lo più ha esiti infausti e negativi. Infatti sono considerati generalmente accidenti, malattie, morti improvvise e gravi incidenti, cioè, tutti quegli accadimenti che impongono, dall'esterno, a chi o a cosa li subisce un imprevedibile, immotivato, cambiamento radicale.

L'origine di questa concezione può essere individuata nella trattazione dell'accidente svolta da Aristotele nel libro V, capitolo 30, della *Metafisica* (si veda 2000: 263-265). In questo scritto l'accidente viene definito secondo due significati fondamentali. La prima accezione è quella di un attributo non necessario della sostanza² che si determina in un dato tempo e luogo senza una causa determinata e che viene prodotto non dalla sostanza stessa ma da altro, da qualcosa di esterno.³ Il secondo significato invece fa riferimento agli accidenti

² Concetto cardine della metafisica aristotelica con cui si intende l'essenza immutabile ed eterna che costituisce la struttura necessaria dell'essere.

³ Aristotele ne propone tre figure: lo scavare una fossa per piantare un albero e trovare un tesoro; questo è un fatto casuale, infatti non segue sempre necessariamente che dallo scavare una buca venga trovato un tesoro. La seconda figura si riferisce al fatto che un musicista può essere bianco ma questo non è sempre vero; questa figura mostra come l'accidente emerga dall'assenza di un legame sostanziale (eterno e immutabile) fra l'attributo di musicista e bianco. La terza figura, il giungere ad Egina, senza essere partiti con l'intento di giungere in tal luogo ma perché obbligati dalla tempesta o dai pirati; questo caso mostra la provenienza esterna dell'accidente, infatti l'intenzione originaria del viaggiatore muta a causa di una forza estranea a essa. Aristotele nega la possibilità che ci possa essere scienza di questi accidenti per la loro determinazione nel tempo e nello spazio (non sono eterni) e per l'impossibilità di individuare un nesso causale fra essi e la sostanza.

che sono attributi della sostanza di per sé ma non rientrano nella sostanza stessa.⁴

Un'importante interpretazione dell'accidente aristotelico si trova nel libro III dell'opera di Jean-Luc Marion *Dato che, Saggio per una fenomenologia della donazione* (si veda Marion 2001: 146-219). In questo libro dal titolo *Il dato: Determinazioni*, Marion procede con l'individuazione delle determinazioni del fenomeno che permettono di considerare la fenomenalità in termini di donazione. La difficoltà di questa operazione sta nel tentativo di non cadere nell'inevitabile rimando a una trascendenza del dono e di individuare fenomenologicamente il carattere di donazione come intrinseco modo di darsi del fenomeno.

Le determinazioni proposte sono cinque. L'*anamorfosi* che indica il modo attraverso cui il fenomeno si rende visibile; come certe figure nei dipinti, esso sorge da una forma invisibile che può essere colta solamente da una precisa linea prospettica. L'*irruzione* come modo di darsi imprevisto del fenomeno secondo una contingenza fenomenologica necessaria. Il *fatto compiuto* che indica come il fenomeno si doni già finito al soggetto che lo riceve, in altre parole, esso non può essere altro da ciò che è. L'*incidente* definisce il momento della manifestazione che, come un'esplosione improvvisa, appare alla coscienza. Infine l'*evento* che determina il donarsi del fenomeno come forma compiuta che irrompe improvvisamente senza causa, come assoluta novità.

Di particolare interesse per la presente trattazione è il paragrafo 16 dedicato all'*incidente* (Marion 2001: 185-196). Questa determinazione si pone in stretta relazione con l'accidente aristotelico e, come verrà ipotizzato, con la concezione di Catherine Malabou.

Come già accennato, il processo attraverso cui il fenomeno giunge alla visibilità si compie come un'irruzione, un'esplosione sullo schermo della coscienza che lo riceve. Proprio questo modo di donarsi del fenomeno può essere pensato come un *incidente*, cioè un evento che sopraggiunge senza che qualcosa possa preannunciarlo. Si tratta di «un sorgere senza genealogia» (Marion 2001: 185) che però non per questo scade a mera illusione o falsità. Come fa notare Marion, già in Aristotele «[l']accidente significa ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa» (Aristotele 2000: 263). Infatti, se l'accidente inerisce alla sostanza, manifestandosi, ne svela qualcosa, ma per Aristotele ciò non è sufficiente: l'indeterminatezza dell'accidente, l'impossibilità che si possa dare scienza di esso per la mancanza di causa che lo rendano prevedibile, lo fa scadere a mero fenomeno. Proprio su questo punto «si vede chiaramente ciò che distingue

⁴ Aristotele propone l'esempio della proprietà di un triangolo di avere la somma degli angoli uguali a due retti. Questo accidente non appartiene casualmente al triangolo ma è un attributo determinato dall'essenza stessa della forma geometrica. Tali accidenti, appartenendo alla sostanza, sono eterni e proprio per questo secondo Aristotele possono appartenere alla scienza.

metafisica e fenomenologia: la prima svaluta la fenomenalità [...] perché essa si libera della causa, operaia dell'intelligibilità oggettivante [...] di contro, la seconda accetta ogni fenomenalità, purché solamente essa appaia, anche senza ragione né oggettualità» (Marion 2001: 187).

Nonostante queste importanti differenze le figure formulate da Aristotele come esempi d'accidente descrivono perfettamente, secondo Marion, i caratteri dell'*incidente*.⁵

La prima figura, trovare un tesoro scavando nel proprio giardino, descrive l'accadere puramente fortuito dell'accidente. A differenza di Aristotele che utilizza questo esempio per dimostrare la mancanza di causa, Marion lo interpreta, in senso fenomenologico, come dimostrazione dell'eccesso di fenomenalità dell'*incidente*. La seconda figura, come arrivare a Egina, presi dai pirati o dalla tempesta, mentre si voleva raggiungere il Pireo, mostra come una causa reale e sufficiente abbia causato uno scarto nell'intenzione del soggetto. Marion prende in considerazione la possibilità che il viaggiatore avesse avuto l'intenzione di andare a Egina, in questo caso l'intenzione non viene a mancare ma subisce uno sviamento che la separa da se stessa, diviene altra da sé. Solo in questo caso si può intendere l'*incidente* come co-incidenza.

La terza figura, la proprietà del triangolo di avere la somma degli angoli uguale a due retti, è legata al secondo significato di accidente e, secondo Marion (2001: 190), lo pone in luce in quanto tale. La proprietà e il triangolo rimangono in una relazione di appartenenza per sé e con una dimostrazione è possibile dedurre tale proprietà sempre e necessariamente dalla figura di qualunque triangolo. Questa caratterizzazione può apparire contraddittoria. Come è possibile che un attributo vero di per sé, matematicamente dedotto, valido eternamente possa essere considerato come un accidente? Marion dichiara che «una sola risposta è possibile: l'incidente non si definisce innanzitutto, anzi, del tutto, attraverso certi tratti già annessi, ma attraverso un altro carattere, che li rende a volte possibili, ma li precede e a volte se ne dispensa» (Marion 2001: 190). Questo carattere fondamentale è la distinzione tra accidente e sostanza. La conseguenza fenomenologica di questa separazione è che l'accidente può essere considerato non come qualcosa che si aggiunge alla sostanza ma come qualcosa in cui la sostanza può venire a coincidere quando esso si rende visibile. L'accidente sta al di là della sostanza, esso si manifesta da se stesso irrompendo improvvisamente dall'esterno. La massima formulazione di tale caratterizzazione si ha, secondo Marion, nel carattere di *adveniens extra* individuato in Tommaso d'Aquino:⁶ «Infatti tutto ciò che non è "proprio" del

⁵ Marion non tratta la figura del musico bianco.

⁶ Nella dottrina tomista si attua una radicale distinzione tra l'essere di Dio e quello delle cose create. Ciò si fonda sull'idea che nelle cose finite, essenza ed esistenza siano separate e che esse possano esistere solamente perché ciò giunge loro dall'esterno, in altre parole l'essere delle cose proviene accidentalmente dall'essere necessario, immutabile ed eterno di Dio

concetto dell'essenza o della quiddità, è proveniente dal di fuori e si compone con l'essenza [...]» (d'Aquino 1989: 39). Si pone così la possibilità di pensare l'accidente senza sostanza, come non-essenza. La conclusione paradossale a cui giunge Marion è che, quando l'accidente accade come *incidente* irrompendo come attributo di un ente finito, è l'essere stesso che agisce secondo le caratteristiche dell'*incidente*. Da ciò si può dedurre che

appena si impone la sua figura all'essere stesso (anch'esso *adveniens*), l'*incidente* diventa la norma ultima di tutto il dominio di cui non avrebbe dovuto occupare che i margini; l'essere deve oramai pensarsi a partire dalla determinazione dell'*incidente*, lungi dal pensare che l'*incidente* si svaluti onticamente in accidente marginale. L'eccezione si fa legge [...]. (Marion 2001: 193)

Con Marion l'accidente acquisisce un primato fenomenologico sulla sostanza.

L'attenzione dedicata a questa concezione è motivata dal legame, non del tutto esplicito, tra l'*incidente* di Marion e l'accidente di Malabou. Questo appare fondato in particolare facendo riferimento a quanto la filosofa francese scrive all'inizio della sua opera *Ontologie de l'accident* (Malabou 2009). Come si vedrà nel paragrafo successivo, Malabou individua i modi di manifestarsi dell'accidente nelle forme di quelli che la filosofa chiama traumatismi contemporanei (traumatizzati di guerra, malati d'Alzheimer ecc.). Per la filosofa francese «[q] uesti modi d'essere senza genealogia non hanno nulla a che vedere con il tutt'altro delle etiche mistiche del XX sec. Il Tutt'Altro di cui parlo rimane sempre estraneo all'Altro» (Malabou 2009: 10, trad. mia). A differenza del carattere *adveniens extra* avanzato da Marion, per Malabou il totalmente altro dimora già nel soggetto, in altre parole l'accidente non proviene dall'esterno ma è parte integrante del processo di formazione del soggetto stesso. D'altra parte l'accidente di Malabou appare in linea con le caratteristiche delle determinazioni avanzate da Marion, come dimostra questo riferimento alla fenomenologia:

Fenomenologia, per l'appunto. Qualche cosa si mostra all'occasione del danno, della frattura, qualche cosa a cui la plasticità normale, creatrice, non dà accesso né corpo: la diserzione della soggettività, l'allontanamento dell'individuo che si trasforma in un estraneo, non riconosce più nessuno, non riconosce più se stesso, non ricorda più. Tali modi d'essere impongono così la loro nuova forma sulla vecchia, senza mediazione né transizione né colla né compatibilità, oggi contro ieri, a freddo, a crudo. (Malabou 2009: 13, trad. mia)

3. Catherine Malabou e la plasticità distruttrice

Catherine Malabou è una filosofa francese che attualmente insegna presso il dipartimento di filosofia dell'università di Kingston in Inghilterra. Al centro della sua filosofia c'è il concetto di plasticità. Questo è un termine che nasce all'interno del dominio dell'estetica e con il quale si intende la capacità di un oggetto di *ricevere forma* e di *donare forma*. Si pensi per esempio all'attività dello scultore e alle caratteristiche del marmo modellato.⁷ A esso la filosofa si dedica fin dalla dissertazione di dottorato elaborata sotto la supervisione di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion presso *L'École des hautes études en sciences sociales*.

Secondo Catherine Malabou siamo in un'epoca in cui si moltiplicano i sintomi di un mutamento delle categorie concettuali che permettevano la comprensione e il modellamento del mondo e dell'uomo ed è da questa metamorfosi dei fondamenti che si eleva la richiesta della plasticità d'essere riconosciuta come la nuova forma in grado di sostenere il cambiamento in atto.

Tuttavia, uno sguardo più attento, un orecchio più fine scoprono senza sforzo, in un numero crescente di discorsi, la presenza *pressante* della plasticità che, ben lontana dall'avere detto tutto, chiede insistentemente la parola. In filosofia, nell'arte (alcuni artisti oggi rivendicano esplicitamente lo statuto di "plastici"), in genetica, in neurobiologia, in etnologia o in psicoanalisi, la plasticità appare come uno schema operatore dall'importanza sempre più pregnante. (Malabou 2000: 7, trad. mia)

⁷ Mi permetto di cogliere quest'immagine e di allontanarmi brevemente dal tema dell'articolo per introdurre l'importante differenza tra plasticità e elasticità a cui fa riferimento Malabou nelle sue opere. Ciò mi darà la possibilità di accennare al carattere etico e politico del pensiero della filosofa francese. Il colpo di scalpello dello scultore è definitivo, non è possibile riportare il blocco di marmo alla forma precedente, mentre se deformiamo un elastico, rilasciandolo, tornerà alla forma originaria. La portata filosofica, e non solo, di questa differenza appare chiaramente in questa considerazione della filosofa francese: "cosa fare affinché la coscienza del cervello non coincida unicamente e semplicemente con lo spirito del capitalismo? Formuliamo la seguente tesi: attualmente la plasticità non svela pienamente il suo significato più profondo e si tende a sostituirla costantemente con il termine in apparenza più vicino al suo significato: *flessibilità*. La differenza tra i due termini sembrerebbe insignificante. Perciò la *flessibilità* è la *metamorfosi ideologica della plasticità*. Al tempo stesso la sua maschera, la sua deviazione e la sua confisca" Il richiamo alla flessibilità lavorativa, alla capacità di adattamento, a cui l'individuo contemporaneo è portato a confrontarsi costantemente è evidente. «Il problema è che questi significati riprendono soltanto una delle accezioni della plasticità: quella riguardante la ricezione di forma. Essere flessibile, ricevere una forma o imprimerla, essere in grado di piegarsi, *prendere una piega, non darla*. Essere docile, non irruento. In effetti alla flessibilità manca il significato di dare una forma, la capacità di creare, di inventare o di cancellare una impronta, l'abilità di fornire uno stile. La flessibilità è la plasticità meno il suo genio. Gli uomini fanno il loro cervello e non sanno di farlo. Il nostro cervello è un'opera e non lo sappiamo. La causa di ciò è che per la maggior parte del tempo la flessibilità si sovrappone alla plasticità» (Malabou 2007b: 21).

Il compito teorico al quale la filosofa si dedica fin dalla sua prima pubblicazione è proprio quello di dare voce alla plasticità, e lo fa attraverso la costruzione di un discorso che da un lato rimane all'interno della filosofia, attraverso la ricostruzione di quel «movimento crepuscolare di rottura trasformatrice» (Malabou 2005: 41, trad. mia) individuato nei pensieri di Hegel, Heidegger e Derrida, e dall'altro si apre ai saperi della psicoanalisi e delle neuroscienze approfondendo la scoperta della plasticità neuronale.

L'elaborazione di tale concetto si sviluppa attraverso la prospettiva del materialismo dialettico di matrice marxista. Marx criticò la dialettica hegeliana accusandola d'essere coscienza e di rimanere interna a se stessa senza attingere alla realtà, all'oggetto, alla natura. Da questa posizione critica si impose l'esigenza di spostare la dialettica dall'astrazione alla realtà, dal mondo della coscienza al mondo aperto della natura e della storia e sarà con Friedrich Engels (1971) che tale concezione verrà sviluppata all'interno delle scienze naturali.

Engels riconosce nei fenomeni naturali un carattere dialettico espressione di un continuo processo di trasformazione che non può essere rinchiuso in gabbie concettuali imposte dal pensiero teorico. Ne emerge una concezione della dialettica come sintesi delle opposizioni, sempre relative e parziali, realizzate nel divenire della natura stessa. Lo sguardo dello scienziato e del filosofo viene privato del potere di comprendere in modo assoluto la natura e, nella loro parzialità, diviene necessario all'interno del processo conoscitivo stesso un movimento dialettico. Da un lato lo studio della natura e l'evoluzione delle tecniche che ne permettono l'analisi e dall'altro la conseguente trasformazione dei concetti a essa legati. Ma perché Malabou ritiene che ci sia ora la necessità di tornare a dibattere su questo tipo di materialismo?

È proprio la plasticità che ci invita a fare questo. È molto inquietante che a questo termine sia ormai stato conferito un doppio statuto: da un parte quello d'una entità metafisica – vecchia quanto la storia della filosofia e rappresentante, dopo Hegel, una *qualità essenziale del pensiero* –, dall'altra parte quella d'un concetto scientifico che permette di descrivere l'*organizzazione materiale del pensiero*. Mi riferisco qui ovviamente al significato tecnico che la plasticità ha acquisito nel campo delle neuroscienze. Quella che è chiamata oggi “plasticità del cervello”, è lontana dall'essere una semplice metafora e permette di caratterizzare, in un senso molto preciso, il funzionamento neuronale. (Malabou 2000: 11, trad. mia)

Ma che cosa si intende con «plasticità del cervello»? Dopo la fine del XIX secolo si è scoperto che i neuroni non sono in continuità fra loro e che la comunicazione fra essi avviene attraverso una fessura, chiamata sinapsi, che li separa. La plasticità neuronale indica proprio la capacità che hanno le sinapsi di modulare l'efficacia della loro trasmissione. Questa scoperta ha comportato un radicale ripensamento della concezione del cervello: da organo solido,

immutabile, gerarchicamente organizzato si è passati all'idea di un cervello che muta nel tempo, auto organizzato in comunità di neuroni connessi tra loro come una rete, influenzato dall'esperienza, dall'apprendimento, da *eventi accidentali* a cui è sottoposto (si vedano Magistretti e Ansermet 2008; Malabou 2007b).

Quest'ultima possibilità permette di introdurre forse l'aspetto più originale della caratterizzazione della plasticità proposta da Malabou. Al significato tradizionale di plasticità, che possiamo identificare con il *sorgere della forma* (il donare e il ricevere), la filosofa francese aggiunge il suo opposto: l'*annientamento di tutte le forme*, caratteristica quest'ultima dell'esplosivo denominato plastico. Dallo sviluppo di questo secondo significato deriva quella che Catherine Malabou chiama *plasticità distruttrice*.

Nelle scienze, in medicina, nell'arte, nell'ambito della formazione, l'uso che si fa del termine "plasticità" è sempre positivo. Questo termine rappresenta un equilibrio tra il ricevere e il donare forma. La plasticità è concepita come una sorta di lavoro scultoreo naturale che forma la nostra identità, che a sua volta si modella con l'esperienza e fa di noi il soggetto d'una storia, d'una storia specifica, riconoscibile, identificabile, con i suoi eventi, i suoi spazi vuoti, il suo futuro. Non verrebbe in mente a nessuno, per esempio, di intendere nella formula "plasticità cerebrale" il lavoro del negativo della distruzione (quella distruzione che opera in caso di lesioni cerebrali e di traumi vari). La deformazione delle connessioni neuronali o l'interruzione dei collegamenti cerebrali non sono considerate come casi di plasticità in neurologia. (Malabou 2009: 10-11, trad. mia)

Nel lavoro teorico compiuto da Malabou l'attenzione a queste "distruzioni" è tutt'altro che marginale e permette di attuare il riconoscimento di quelle forme che, nella concezione tradizionale, vengono identificate come deformazione, scarto, degenerazione della norma del formare plastico. Queste forme sono quelle che Catherine Malabou chiama «i nuovi feriti», ovvero, tutte quelle forme di traumatismo emerse nell'ultimo secolo che possono essere esemplificate con la malattia di Alzheimer.

La filosofa francese ne parla direttamente nel suo libro *Les nouveaux blessés, de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains* (Malabou 2007a). In quest'opera viene evidenziato come la teoria psicoanalitica non sia in grado di affrontare in modo adeguato i nuovi tipi di traumatismo, c'è qualcosa di nuovo in essi che rende necessario un ripensamento.

La malattia di Alzheimer, come tante altre patologie, non è solamente una malattia neurodegenerativa ma un vero e proprio *attentato della psiche*, poiché colpisce l'identità del soggetto e sconvolge la sua economia affettiva. È possibile che queste malattie abbiano portato finalmente allo scoperto un tipo di lesione che la psicoanalisi non ha mai preso in considerazione? È possibile che si manifestino, a posteriori, ulteriori nuove sofferenze? È

possibile che la psicopatologia si trovi alla presenza di nuovi feriti? (Malabou 2007a: 12, trad. mia)

Riassumendo si può affermare che l'operazione intrapresa da Malabou permette di interpretare filosoficamente i concetti fondamentali (accidente, distruzione, metamorfosi) emersi da queste nuove forme mantenendo stretti rapporti con i saperi prodotti dalle scienze. La conseguenza di una tale prospettiva è il far entrare con pari diritto nella concezione della plasticità il ricevere, il donare e la distruzione, comportando così il riconoscimento di tutto ciò che trova nel *lavoro del negativo* il suo principio.

3.1 *L'ontologia dell'accidente*

È possibile dire “no”? Un “no” secco che non si possa riconvertire in “sì”? Queste domande determinano la necessità di un'ontologia dell'accidente. (Malabou 2009: 71, trad. mia)

Si può aver già intuito come l'accidente sia profondamente legato alla *plasticità distruttrice*. A riguardo nel 2009 Malabou ha pubblicato l'opera *L'ontologie de l'accident, Essai sur la plasticité destructrice*. Coerente con il suo percorso, in quest'opera la riflessione filosofica di Malabou viene sviluppata attraverso il continuo confronto con i saperi psicoanalitici, neuroscientifici e letterari. Infatti vengono considerate figure per eccellenza dell'accidente il trauma, le neurodegenerazioni, le «forme letterarie della neuropatologia» (Malabou 2007a: 102, trad. mia), la morte e la vecchiaia.

Nelle opere precedenti (Malabou 1994; 2004) il lavoro teorico della filosofa le ha permesso di esplicitare i fondamenti ontologici di un movimento plastico, in costante mutazione, ma che allo stesso tempo permette di essere riconosciuto in qualcosa (un'identità, una forma, una stabilità) e caratterizzato, inoltre, dalla possibilità di una radicale metamorfosi distruttiva, formatrice di una novità totalmente altra.

L'intenzione a fondamento di tale operazione è quello di superare il significato tradizionale di cambiamento. Come scrive Malabou,

è necessario sottolineare che, nell'immaginario occidentale, la metamorfosi è raramente presentata come una reale e totale deviazione dell'essere [...] Più precisamente, è solo la forma esteriore dell'essere che cambia, mai la sua natura. L'essere rimane quello che è all'interno del suo cambiamento. Il presupposto sostanzialista è il compagno di viaggio della metamorfosi occidentale. La forma si trasforma, la sostanza rimane. (Malabou 2009: 15, trad. mia)

Si può comprendere ora l'importanza dell'accidente in questa prospettiva. Non più marginale, esso diviene parte integrante nel processo di metamorfosi fondato

sulla plasticità distruttrice che «rende possibile l'apparizione o la formazione dell'alterità laddove l'altro manca del tutto» con la conseguenza che «il solo altro che esiste è l'essere altro rispetto a se stesso» (Malabou 2009: 18, trad. mia). Da qui l'interesse di Malabou verso quelle forme contemporanee che rendono manifesta una soggettività plastica in cui l'accidente è già nel soggetto e si manifesta proprio nella possibilità che esso ha di diventare totalmente altro da se stesso. Esse dimostrano come non è più possibile limitare l'idea di esistenza a un progressivo mutamento che ha lo scopo di formare e mantenere un'identità che permetta a ogni singolo uomo di riconoscersi e d'essere riconosciuto. Questa concezione lascia nell'ombra il potere distruttivo della plasticità che, come dimostrato dai traumatismi contemporanei, ci pone di fronte a individui che non sono più ciò che erano, «un essere nuovo viene al mondo una seconda volta, nato da un taglio profondo che si è aperto nella sua biografia» (Malabou 2009: 10, trad. mia).

Tradizionalmente i traumi subiti dal soggetto vengono considerati esterni al soggetto stesso, causati da situazioni accidentali che minano l'esistenza dell'individuo in modo totalmente imprevedibile, ma quanto emerso dalla plasticità distruttrice va in tutt'altra direzione: come già accennato la distruzione è parte integrante del processo di formazione cerebrale. Proprio questa radicale differenza con la tradizione impone alla filosofa francese di intraprendere l'impresa di pensare l'ontologia dell'accidente. Un lavoro certamente difficile che impone la necessità di andare oltre una logica fondata sulla possibilità di anticipare ciò che sarà, ovvero, sulla costruzione di una legge stabile e prevedibile. L'identità stessa viene rivista: non più punto d'equilibrio di un io permanente, ma entità mutevole, trasformabile anche in un'alterità nuova. Questa radicale metamorfosi del corpo e degli affetti appare come la possibilità della morte prima della morte.

Il corpo può morire senza realmente essere morto. Si può verificare una mutazione distruttrice che non è la trasformazione del corpo in cadavere, ma la trasformazione del corpo in un altro corpo nello stesso corpo, a causa di un incidente, di una lesione, di un danno o una catastrofe. (Malabou 2009: 36, trad. mia)

C'è un momento esistenziale che si avvicina molto a queste considerazioni: la vecchiaia. Le problematiche che sorgono in questo periodo della vita sono tendenzialmente ricondotte a una perdita di plasticità, ma, critica Malabou (2009), raramente viene presa in considerazione la possibilità che un'altra plasticità prenda il posto di quella avuta fino a quel momento. Si tratta del difficile rapporto tra malattia e invecchiamento, vecchiaia e follia. Da un lato si situa una concezione della vecchiaia come lento declino fino alla morte, dall'altro l'idea di un cambiamento radicale, un *evento* che rompe lo schema

abituale (si veda Malabou 2006).⁸ Ecco l'emergere dell'accidente come potenziale ontologico formatore di una nuova identità, una nuova esistenza.

Questo modo è ulteriormente dimostrato dalla difficoltà di diagnosi nelle forme neurodegenerative dell'invecchiamento. La molteplicità variabile di sintomi, l'oscillazione quotidiana degli stati emotivi e delle capacità cognitive rende l'anziano di difficile assoggettamento a forme standard (statistiche) di classificazione e trattamento medico. Ed è proprio per questo che la vecchiaia si pone come una delle forme più caratteristiche del potenziale del negativo. Essa è la dimostrazione che è possibile una negazione assoluta, a differenza di Hegel che ritiene che il negativo si superi nel movimento dialettico in un'ulteriore affermazione o come una certa interpretazione della negazione freudiana che negando la negazione la trasforma in affermazione (si veda Freud 1979).

La plasticità distruttrice comporta qualcos'altro, è una forma negativa che

dispiega la sua opera a partire dall'esaurimento delle possibilità, mentre tutta la sua virtualità se ne è andata da molto tempo, mentre il bambino, nell'adulto, è cancellato, mentre la coesione è distrutta, lo spirito di famiglia svanito, l'amicizia perduta, i legami scomparsi, nella freddezza sempre più intensa di una vita desertica. (Malabou 2009: 83, trad. mia)

4. *Conclusioni*

Dati demografici ed epidemiologici mostrano come l'invecchiamento della popolazione e le patologie legate a esso si impongono come una delle problematiche più urgenti nel mondo occidentale contemporaneo. La peculiarità di questa situazione non si limita solamente, come fa notare Giuseppe A. Micheli, in un allungamento della prospettiva di vita che posticipa l'ingresso nella terza età «perché una soglia di entrata nella vecchiaia continua ad esserci, come continua a sussistere una condizione biologica ed esistenziale della vecchiaia. Sono appunto i meccanismi di accelerazione del decadimento e della discronia tra età biologica, funzionale e sociale, i processi di deriva della popolazione anziana del nuovo secolo» (Micheli 2004: 14). Infatti il progressivo

⁸ Alcune considerazioni di Simone De Beauvoir tratte dall'opera *La terza età* (2002) possono essere d'aiuto per comprendere queste due concezioni: «La vecchiaia è un destino, e quando s'impadronisce della nostra vita ci lascia stupefatti. "Che è successo? La vita, e sono vecchio" scrive Aragon. Che il passare del tempo universale abbia portato ad una metamorfosi personale è una cosa che ci sconcerta» e poco più sotto sulla differenza tra malattia e vecchiaia «(la malattia) ci avverte della sua presenza [...] la malattia esiste con più evidenza per il soggetto che la subisce che non per coloro che lo circondano, che spesso ne misconoscono l'importanza; la vecchiaia appare agli altri più chiaramente che non al soggetto stesso; è un nuovo stato di equilibrio biologico; se l'adattamento si opera senza urti, l'individuo invecchiando non se ne accorge. Gli artifici, le abitudini, permettono di attenuare per molto tempo le deficienze psicomotorie. Anche se il corpo ce ne dà dei segni, sono segni ambigui» (De Beauvoir 2002: 263-264).

aumento dell'aspettativa di vita ha permesso la manifestazione di nuove forme, nuovi linguaggi e dinamiche della soggettività. Tuttavia la produzione di conoscenza che riguarda l'invecchiamento rimane sostanzialmente prerogativa della ricerca medica, psicologica e neuroscientifica. Per questo motivo ritengo che la filosofia dovrebbe iniziare a rivolgere il proprio sguardo critico verso questa forma esistenziale, non solo per l'urgenza imposta ma anche per le importanti implicazioni teoretiche sollevate da essa.

Il lavoro sull'accidente avanzato da Malabou si pone proprio in questa direzione, permettendo di riconoscere la formatività propria del lavoro del negativo. Forma di difficile comprensione quando si manifesta in chi si trova di fronte una persona che non è più colei che un tempo era marito o moglie, madre o padre. Una catastrofe che tocca irrimediabilmente l'abitudine affettiva e quotidiana che giorno dopo giorno sgretola ogni certezza e fa sorgere solamente inquietudine e sofferenza. Sembra che non sia più la morte a far paura, ormai è lo spettro della brutta vecchiaia che si trascina da una stanza all'altra della casa a incombere sulle coscienze dei figli. L'esigenza di darle un nome, di classificarla e di prevederla per renderla quantomeno accettabile si rende una necessità. Ed ecco che i sistemi valutativi e le classificazioni della psicologia, della geriatria diventano l'unica via con cui poter comprendere quel vecchio familiare che non ci/si riconosce più. Un mutamento che trova la sua origine già nel corso dell'Ottocento come fa notare Simone de Beauvoir in un passaggio della sua opera dedicata alla vecchiaia.

Nell'Ottocento l'Europa si trasforma: i cambiamenti che vi si verificano hanno una considerevole influenza sulla condizione dei vecchi e sull'idea che la società si fa della vecchiaia. Il primo fatto da notare è che in tutti i paesi si produce una straordinaria spinta demografica; la popolazione europea che nel 1800 contava 187 milioni di persone, passa a 266 milioni nel 1850, e a 300 milioni nel 1870. Ne risulta che, almeno, in certe classi sociali, il numero dei vecchi aumenta. Quest'aumento, legato ai progressi della scienza, fa sì che i miti concernenti la vecchiaia vengano sostituiti da vera conoscenza, il che permette alla medicina di curare e di guarire persone anziane. (De Beauvoir 2002: 182)

Da un lato questa *vera conoscenza* permette di costruire una struttura sanitaria adeguata alle esigenze mediche del paziente,⁹ dall'altro porta il rischio che i famigliari, nella difficoltà di comprendere e cercando certezze, arrivino a

⁹ Come sottolineato nell'introduzione a *I grandi vecchi*: «Il tempo che viviamo è caratterizzato dalle malattie cronico-degenerative: si parla di transizione epidemiologica che necessita altresì cambiamenti nell'organizzazione delle cure soprattutto extraospedaliere e nei loro obiettivi, così come l'integrazione delle conoscenze gerontologiche e geriatriche nelle tante discipline che si occupano dell'assistenza alle persone più vecchie, per far sì che le prestazioni siano adeguate ai bisogni» (Senin, Bartorelli e Salvioi 2013: 23).

guardare il parente che hanno di fronte attraverso le sole griglie della scienza. Caduto il mito del vecchio saggio non ne è rimasto che il corpo indecifrabile a cui appendere diagnosi e sentenze.

Evidentemente ciò non può essere sufficiente. Come afferma con forza e a più riprese in tutta la sua opera Simone de Beauvoir, «la vecchiaia non può essere compresa se non nella sua totalità; non è soltanto un fatto biologico, ma un fatto culturale» (De Beauvoir 2002: 21). Limitare le considerazioni sull'anziano a quello medico, psicologico e neuroscientifico significa rimanere in una sostanziale cecità nei confronti della forza formatrice dell'accidente che non agisce solamente sulle esistenze dei singoli ma sulla totalità del sistema in cui siamo inseriti. Questo legame lo aveva già notato Michel Foucault che nel corso dedicato alla nascita della biopolitica accosta accidente e vecchiaia.

Bisogna che gli accidenti individuali – tutto ciò che nel corso della vita può capitare a chiunque, come ad esempio la malattia, o quella condizione che accade in ogni caso, qual è la vecchiaia – non costituiscano un pericolo, né per gli individui né per la società. In breve, a tutti questi imperativi, che consistono nel vigilare affinché la meccanica degli interessi non sia fonte di pericoli, né per gli individui né per la collettività, devono corrispondere delle strategie di sicurezza che sono, in certo qual modo, il rovescio e la condizione stessa del liberalismo. (Foucault 2007: 67)

La consapevolezza che anche noi saremo quel vecchio che abbiamo di fronte incute timore e richiede una certa sicurezza, che apre ad un nuovo mercato, pensiamo per esempio al sistema assistenziale (case di riposo, badanti ecc.) e a quello della ricerca farmacologica.

Emerge così una complessità che non si risolve in una univoca prospettiva o nella formazione di discorsi multidisciplinari. Il faticoso compito di tessere una rete tra i diversi campi in gioco (medicina, neuroscienze, economia, politica, sanità ecc.) con lo scopo di dare voce alla vecchiaia senza ridurla a uno statico oggetto da assoggettare è compito della filosofia e credo che la possibilità aperta da Malabou di poter riconoscere e dare un fondamento a queste nuove forme dell'accidente permette di muovere un primo passo verso questa direzione.

Bibliografia

ARISTOTELE,
2000 *Metafisica*, trad. di G. Reale, Bompiani, Milano.

CAILLOIS, R.
2004 *Au Cœur du fantastique* (1965); trad. di Laura Guarino, *Nel cuore del fantastico*, Abscondita, Milano.

D'AQUINO, T.

1989 *De ente et essentia*; trad. di Abelardo Lobato, *L'ente e L'essenza, L'unità dell'intelletto*, Città nuove, Roma.

DE BEAUVOIR, S.

2002 *La Vieillesse* (1970); trad. di Bruno Fonzi, *La terza età*, Einaudi, Torino.

ENGELS, F.

1971 *Dialektik der natur* (1883); trad. di Lucio Lombardo Radice, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma.

FOUCAULT, M.

2007 *Naissance de la Biopolitique, Cours ou Collège de France 1978-1979* (2004); trad. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica, Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

FREUD, S.

1979 *Die Verneinung* (1925); trad. di C.L. Musatti, R. Colorni, A.M. Marietti, E. Fachinelli, L. Baruffi, *La negazione in La teoria psicoanalitica, Raccolta di scritti 1911-1938*, Bollati Boringhieri, Torino.

MAGISTRETTI, P. E ANSERMET, F.

2008 *À chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient* (2004); trad. di G. Lojacono, *A ciascuno il suo cervello: plasticità neurale e inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino.

MALABOU, C.

1994 *L'avenir de Hegel, plasticité, temporalité, dialectique*, J. Vrin, Paris.

2000 *Plasticité*, Léo Scheer, Paris.

2004 *Le Change Heidegger, Du fantastique en philosophie*, Léo Scheer, Paris.

2005 *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, Léo Scheer, Paris.

2006 «Vieillesse et plasticité psychique: antinomie ou nouveau défi thérapeutique?», in *L'Encéphale* 32, cahier 5, 628-631.

2007a *Les nouveaux blessés, De Freud à la neurologie: penser les traumas contemporains*, Bayard, Paris.

2007b *Que faire de notre cerveau?* (2004), Bayard, Paris; trad. di E. Lattavo, *Cosa fare del nostro cervello*, Armando editore, Roma.

2009 *Ontologie de l'accident, Essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, Paris.

MARION, J. L.

2001 *Étant donné* (1997); trad. di R. Caldarone, *Dato che, Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei Frontiere, Torino.

MICHELI, G. A. (A CURA DI)

2004 *La questione anziana, Ridisegnare le coordinate di una società che invecchia*, Franco Angeli, Milano.

SENIN, U., BARTORELLI, L., E SALVIOLI, G. (A CURA DI)

2013 *I grandi vecchi: curare ancora, Epidemiologia, pratica clinica, assistenza*, Carocci, Roma.