

# INTRODUZIONE

La questione ambientale, pressante ormai da tanti punti di vista, ha costretto a ripensare il rapporto dell’essere umano con l’ambiente, inteso sia nella sua dimensione unitaria quanto nelle sue componenti. Ciò, se da un lato ha condotto a mettere in dubbio un approccio troppo centrato sul soggetto umano, dall’altro ha indotto a espandere progressivamente il “cerchio” di coloro a cui riconoscere, in qualche misura, uno statuto morale, coinvolgendo prima le scimmie antropomorfe, poi i mammiferi superiori e a seguire le diverse forme di vita, nelle loro varie articolazioni. Tale *espansione* induce una riflessione di ordine ontologico, epistemologico ed etico. Andando oltre una dimensione puramente antropocentrica, essa solleva problemi di “limite”, sollecitando una riflessione importante sull’organico in generale e, per la prima volta forse in modo così significativo, sulla sfera vegetale, delle piante. L’idea di una “liberazione vegetale”, sulla scia di quella “animale” anticipata da Peter Singer nel 1975, supera il tono della pura provocazione, diventando un tema filosofico di primaria importanza.

Questa rinnovata attenzione costringe – come di recente è stato fatto per esseri umani e animali – a indagare lo *specifico della pianta*, nel suo rapporto di identità e differenza rispetto al regno animale, e nella sua specificità; azione che già in parte era stata sollecitata dall’antropologia filosofica di inizio Novecento e dall’etologia. In particolare, appare significativa la tendenza a riconoscere, anche alla sfera vegetale, una forma di *agency*, di autonomia (secondo alcuni anche di soggettività), che assume inevitabilmente contorni differenti rispetto a quelli normalmente riconosciuti all’essere umano e all’animale. Sulla base di una consistente produzione scientifica – in parte ancora al vaglio della comunità – è parso indispensabile procedere a una riflessione più accurata, la quale da un lato esplora *l’intelligenza delle piante*, così come da più parti è stata tematizzata (Paco Calvo, Edoardo Kohn, Stefano Mancuso, Fritjof Capra, Monica Gagliano ecc.), e dunque le capacità cognitive dei vegetali, che i dati empirici sempre più consistenti sembrano confermare. Da un altro ponga al centro il *comportamento delle piante*, ossia le dinamiche che sembrano guidare l’azione, la relazione, la

cooperazione alla base del comportamento intraspecifico. Tale profondo ripensamento scientifico e filosofico ha indotto allo sviluppo di un vero e proprio *pensiero vegetale* (Manuele Coccia, Michael Marder) i cui risvolti e contorni sono ancora tutti da definire e comprendere.

I saggi del presente volume si muovono all'interno di tale cornice, da un lato individuando e analizzando i nuclei fondamentali di tale dialogo filosofico-scientifico, con riferimenti ai più recenti esperimenti; da un altro evidenziando le intersezioni di tale “filosofia vegetale” con le scienze cognitive, la teoria evoluzionistica, l'etologia vegetale, la biosemiotica, l'antropologia filosofica e le teorie della cura; da un altro ancora, collocando tale riflessione all'interno di un orizzonte storico più ampio, mostrando come in alcuni autori ed epoche del passato la vita vegetale sia stata concepita e filosoficamente intesa. Chiude la sezione miscellanea con l'intervento di Adriano Ardvino e Giampiero Moretti.

A inaugurare il numero è una riflessione di Massimo Cacciari che, nel suo carattere volutamente aperto e interlocutorio, offre un primo orientamento sul tema, prendendo le mosse dall'idea di *physis*. Essa, con il suo comportamento anti-termodinamico, imprevedibile, rappresenta perfettamente il grande *thauma*, la meraviglia da cui nasce la filosofia. Il principio di tale resistenza, di tale lotta alla decadenza è il mistero che accomuna tutti i viventi e che ha nella pianta una sua espressione esemplare. Segue un mio saggio, il cui intento è mostrare come, da una sotterranea presa di coscienza della “cecità” filosofica verso le piante si sia progressivamente passati a una vera e propria “rivoluzione vegetale”, la cui consistenza e il cui impatto – anche da un punto di vista filosofico – si valuteranno nel futuro.

Nel saggio dal titolo *Piante e filosofia, piante o filosofia*, Michael Marder mette in evidenza come la cecità della cultura occidentale nei confronti delle piante sia tutt'altro che una svista. Essa, al contrario, è il sintomo di un pensiero metafisico, fondato sulla immutabilità dell'essere e dunque immune ai cambiamenti, alle metamorfosi, a tutto ciò che è tipico del mondo vegetale. Il pensiero occidentale sembra essersi consolidato, dunque, “proprio in virtù della sua autocomprendione come *non-pianta*”. Per questo, pur condividendo i recenti sforzi compiuti in ambito scientifico, Marder sollecita un cambiamento *più radicale*, che sganci quelle idee di “attivo”, “autonomo”, “sovra” dal soggetto, eliminando per contrasto un mondo fatto esclusivamente di oggetti “passivi”, “non-autonomi”, “improduktivi”. Il riconoscimento di soggettività a piante e animali promosso dalle ricerche sull'intelligenza vegetale e sulla comunicazione delle piante, pur dando l'impressione di un rispetto inedito, espone gli stessi al processo di mercificazione capitalistica, la cui ultima frontiera è esattamen-

te lo sfruttamento delle merci soggettive e immateriali: “L’ampliamento della sfera soggettiva favorisce la crescita del capitale, non delle piante”. Il recupero della dimensione collettiva e della intelligenza decentralizzata delle piante, se da un lato può rappresentare una contronarrazione rispetto all’individualità unilaterale caratterizzata dalla massimizzazione dell’interesse privato, dall’altro incarna un meta-plusvalore, che consente la continuazione impercettibile dello sfruttamento. Per questo Marder preferisce all’espressione intelligenza vegetale “pensiero vegetale”, sottolineandone la dimensione non strumentale e problematica. Qual è dunque il compito di una filosofia che incontra la vita vegetale? A una metafisica estrattiva e immutabile delle idee platoniche il capitalismo moderno sostituisce una metafisica della frammentazione, che si alimenta delle categorie disseminate del mondo vegetale (intelligenza diffusa, struttura modulare e decentrata, organismo aperto...) per trasformare ogni cosa in un accumulo disordinato di molteplicità. L’effetto è una mercificazione del mondo. Tra una filosofia dell’immutabile e una della disarticolazione Marder suggerisce un ritorno a Socrate, come emblema di un pensiero del non-compimento, che si muove “nel mezzo”, tra opposti polari.

Secondo Florence Burgat vegetali e animali non possono essere distinti, quanto alla loro essenza, sulla base di caratteristiche empiriche, poiché da questo punto di vista sono molti i casi che minano la possibile interpretazione bipolare del mondo organico: non ci sono proprietà riservate solo agli animali o alle piante, al massimo una tendenza ad accentuarle. Le stesse fissità e mobilità non possono costituire una linea di demarcazione. Bergson fonda questa polarità nella differenza tra incoscienza e coscienza, mentre Schopenhauer in quella tra volontà e rappresentazione. Gran parte degli equivoci, tuttavia, nasce proprio dalla tentazione di trovare caratteristiche empiriche, in grado di collocare un organismo nell’uno o nell’altro regno, mentre “soltanto la struttura che esse formano, cioè le relazioni che intrattengono fra di loro, conferisce un senso all’insieme”. Nel tentativo di individuare omologie tra piante e animali Burgat constata come, nel caso della “sensibilità”, essa non possa che essere sensibilità soggettiva, di un soggetto dotato di un sistema nervoso. Nulla in realtà autorizza a caratterizzare la vita vegetale come vita della coscienza, e dunque nulla autorizza l’idea di una psicologia vegetale (neanche il discusso caso dei tropismi): la pianta può aprire o chiudere le foglie, come una animale può aprire o chiudere le fauci? Sebbene le analogie siano più o meno evidenti esse non consentono di aggirare, di superare la frattura assolutamente radicale tra due mondi, quello del significato soggettivo e quello, diciamo, della corrispondenza oggettiva. Il nucleo della difficoltà, secondo l’autrice, risiede in questa “relazione tra elementi che non sono

soggetti, nella quale non è in gioco alcun rapporto soggettivo-oggettivo e che tuttavia presenta una complessità che deve trovare la sua determinazione ontologica. La vita delle piante non è soggettiva, ma, poiché è vita, non rientra nel semplice rapporto meccanico-oggettivo”.

Nell'intervento di Paco Calvo si evince come, uno dei compiti prioritari delle scienze cognitive debba essere quello di rigettare lo zoocentrismo che sembra permearle profondamente. Pur non essendo dotate, secondo l'ortodossia dominante, né di sistema nervoso, né di muscoli o organi sensoriali, le piante possiedono comportamenti che non possono essere semplicemente ridotti a istinti o riflessi; esse, inoltre, esibiscono comportamenti anticipatori, sembrano dotate di una qualche forma di memoria e sono in grado di apprendere, di ricordare e di comunicare tra di loro e con specie di altri regni, lasciando presagire una capacità d'azione selettiva, flessibile e indipendente, esercitata sulla base della propria esperienza. Sulla scia dell'approccio di James Gibson, è possibile sostenere che anche le piante percepiscono il mondo circostante in termini di interazioni biologicamente significative, benefiche e dannose, e dunque siano capaci di rilevare *affordances*; ad esempio, come gli animali, “sono in grado di percepire le proprietà relazionali di ‘commestibilità’ e ‘sostenibilità’”. Questo significa che le piante percepiscono informazioni specifiche dell'ambiente circostante; informazioni che risultano fondamentali per rendere conto dei movimenti di controllo orientativo, quelli ad esempio compiuti dalle piante rampicanti nell'avvicinamento controllato a un eventuale palo di sostegno. Gli esperimenti mostrano, infatti, come la pianta di fagiolo non entri in contatto in modo incontrollato con il supporto, ma si muova sulla base di informazioni specifiche. Secondo Calvo, contrariamente a quanto sostenuto da Fred Adams, si può dunque parlare tanto di percezione vegetale quanto di apprendimento, proprio sulla base delle indagini sul condizionamento classico nelle piante di Pisello (Gagliano, Holmes e Gruenberg), dipendente da contenuto e contesto: “Le piante hanno la capacità di imparare sulla base di esperienze passate, svincolando questa abilità da spiegazioni ancorate alle possibilità offerte dalle modificazioni genotipiche”. In definitiva, la psicologia ecologica può fornire – contro lo stesso Gibson – un quadro teorico fondamentale, per la comprensione dell'intelligenza delle piante.

L'articolo di Miguel Segundo-Ortin ha per sua stessa ammissione il compito di contestare l'esclusione delle piante e del mondo vegetale dalle scienze cognitive comparate. Con tale esclusione Segundo-Ortin contesta, allo stesso tempo, i tre principali assunti su cui si fonda tale estromissione i quali, a suo avviso, appaiono fin troppo restrittivi e viziati da un latente antropocentrismo – anche di tipo metodologico. In particolare, le scienze

cognitive comparate danno erroneamente per scontato che il comportamento delle piante sia di tipo puramente automatico, “riflesso”, basato su risposte innate, innescate da stimoli ambientali, mentre i molteplici studi empirici a cui l'autore attinge mostrano processi decisionali adattivi, legati alle variazioni ambientali e capacità comunicative sia intra- che inter-specifiche. Il secondo assunto contestato, definito anche “*representation demarcation thesis*”, è che non vi sia cognizione in assenza di processi rappresentazionali, che coinvolgono cioè rappresentazioni – *no cognition without representation* – il che escluderebbe a priori le piante da ogni forma di cognizione. Infine, rifiuta l'assunto che processi cognitivi e rappresentazioni richiedano necessariamente un cervello, un sistema nervoso centrale. Al contrario, i processi cognitivi sembrano potersi fondare su diverse architetture, substrati biologici, cosicché organismi dotati di risorse e corpi neurali differenti, sembrano poter risolvere diversamente, medesimi compiti cognitivi.

Partendo dalle ricerche in atto nel Laboratorio Mind(the)Plant di Padova, Margherita Bianchi si interroga sulla possibilità di azioni intenzionali, direzionate, negli organismi aneurali di tipo modulare. Dopo aver compiuto un'analisi terminologica di parole significative come ad esempio “azione”, “intenzione”, “comportamento orientato a uno scopo” – finalizzata a evitare ambiguità e sovrapposizioni di senso – la Bianchi solleva la questione se anche i “comportamenti” delle piante possano essere interpretati come *goaldirected* e non come semplici e rigide reazioni all'ambiente. Esclusa la possibilità di attribuire alle piante una qualche forma di *soggettività*, viene individuato nell'*agency* il concetto sufficientemente esteso da essere applicabile anche alle piante, ma che allo stesso tempo impedisce di cadere in forme di proiezione antropocentrica. Una volta avanzata l'ipotesi della individualità modulare delle piante, vengono presi in considerazione alcuni approcci promettenti per applicare il concetto di *agency* al mondo vegetale, e individuati nei “movimenti delle piante rampicanti” e nel “comportamento comunicativo”: due ambiti che potrebbero aiutarci in futuro a ripensare il modo in cui intendiamo le capacità cognitivo-comportamentali delle piante.

Nel saggio di Marco Celentano, dal titolo *Un'etologia vegetale post-egomorfica*, viene messo in evidenza come tanto l'etologia cognitiva quanto le diverse filosofie della mente abbiano ereditato, dalla speculazione idealistica moderna, un modello del conoscere antropomorfo e un lessico mentalista, centrato su termini quali “mente”, “coscienza”, “intenzionalità”, calibrati sull'esperienza umana e al massimo animale. Tale impostazione, metafisica, maturata all'interno della tradizione culturale del razio-

nalismo occidentale – e che anche l’etologia cognitiva di Donald Griffin rischia di assecondare – tende a identificare i comportamenti intelligenti esclusivamente con quelle attività “consapevolmente finalizzate ad uno scopo”. Ciò, tuttavia, impedisce che si possa riconoscere la possibilità di comportamenti intelligenti anche al di fuori della sfera animale, ossia agli organismi vegetali. Al contrario, una forma più ampia di intelligenza – che si concentri sulle abilità esplorative, selettive, produttive, finalizzate alla conservazione, autoregolazione riproduzione – pare predicabile anche del mondo vegetale. Le convergenze evolutive e le omologie riscontrabili più che alimentare una forma di antropodiniego, dovranno servire allo sviluppo di un “antropomorfismo critico”.

L’assunto da cui prendono le mosse Federico Comollo e Viola Di Tullio – e che il loro saggio tenta di avvalorare – è che le piante siano fortemente orientate alla cooperazione pur di raggiungere i loro obiettivi fisiologici e di prosperare. Rispetto al modello neodarwiniano, profondamente competitivo, si sottolineano le dinamiche relazionali che sono alla base dello sviluppo di quelle “semiosfere”, di quel mondo di segni e significati specifici, di specie, che co-evolvono in stretta connessione con le altre nicchie semiotiche, consentendo una “interazione semiotica”. Tale originario processo di comunicazione e di co-domesticazione, oltre a evidenziare la centralità del processo cooperativo, rivela una *agency*, una capacità di invio e selezione dei segni, che fa delle piante degli organismi attivi, che intervengono insieme agli altri viventi nella costruzione di un ambiente abitabile e di legami cooperativi. Questa originaria “simpoiesi” (Margulies), co-evoluzione fondata sul mutuo soccorso, coinvolge anche il rapporto con gli umani, e di questo la morfologia vegetale porta in qualche modo ancora i segni. Tale punto di vista, fortemente influenzato dalla biosemiotica e dalla fito-semiotica, comporta un ripensamento nel rapporto dell’uomo con il mondo vegetale, che, contro le impostazioni zoocentriche, promuove un’idea di “etica relazionale” fondata sulla cura.

Prendendo le mosse dal concetto di *Umwelt*, Sylvie Pouteau si interroga sulla questione se anche le piante abbiano un mondo ambiente e come esso risulti dall’interazione con un’*agency* tipicamente vegetale. Superando l’origine kantiana dell’agente morale, intenzionale, la Pouteau distingue tra un’*agency* attiva e un’*agency* passiva; mentre la prima tenta di analizzare l’azione vegetale prendendo le mosse da quella animale – ed è questo il motivo di tanta attenzione nei confronti degli studi e delle ricerche sulle piante carnivore e sulle piante rampicanti – quella passiva avrebbe la capacità di rendere giustizia di gran parte e dei più fondamentali comportamenti delle piante. A tale distinzione ne corrisponderebbe una tra *Umwel-*

*ten* marginali – cioè di tipo strumentale e utilitaristico, “la cui rilevanza nell’affrontare gli *Umwelten* delle piante potrebbe essere solo marginale, rappresentando modi per superare condizioni avverse” – e *Umwelten* radicali. Infine, la Pouteau, in analogia con i mondi magici di Jakob von Uexküll riscontrabili negli animali, tenta di mostrare come tale prospettiva di immaginazione possa essere presente anche nelle piante e forse in modo anche più avanzato.

Nel suo articolo Giacomo Pezzano evidenzia come la riabilitazione del mondo vegetale per mezzo del *plant thinking* non può avvenire mediante una strategia estensionista standard, perché tale approccio ha come pre-messa uno spiccato zoocentrismo. L’animale rimane il parametro, la matrice, sulla base della quale valutare e riabilitare ciò che animale non-è. Al contrario, è necessario accedere alla pianta nella sua dimensione specifica “senza invocare alcun referente esterno”, evitando di proiettare attributi propri di altri organismi – siano essi l’uomo o l’animale – e dunque ogni forma di accesso alla pianta a partire da qualsiasi altro centro. Evitato tale errore l’autore rintraccia la specificità delle piante nella loro dimensione anti-essenzialista, nella fluidità, nell’immersività cosmica e nella mescolanza infinita, così come evidenziate da Coccia. Tale adesione postumanista a un pensiero decentrato, che non parte o ritorna all’uomo, deve evitare di ricadere nelle trappole umaniste: quella *proiettiva*, che proietta l’umano sul vegetale, e quella *retroiettiva*, che interroga il vegetale per una ristrutturazione dell’umano. C’è da chiedersi, tuttavia, se tale pensiero acentrico sia davvero una novità assoluta e se sia realmente auspicabile. In un contesto di capitalismo finanziario e neoliberista, che auspica la dissoluzione del soggetto e il primato del flusso, la celebrazione del vegetale potrebbe addirittura esporre a nuove forme di controllo.

Il saggio di Chiara Pasqualin colloca il processo di “riconsiderazione” dello statuto morale delle piante, all’interno di un movimento più ampio e profondo che, prendendo le mosse dal pensiero femminista, ha contribuito ad avviare una transizione da un modello razionalista a un modello incentrato sulla cura. Anche il recente *Plant Turn* mira a un ripensamento del ruolo della pianta – persino da un punto di vista morale – sulla base del riconoscimento di capacità (cognitive, mentali ecc.) prima riconosciute esclusivamente agli animali. Occorre, tuttavia, chiedersi se non sia il caso di passare dal paradigma delle capacità (le piante vanno rispettate in quanto anch’esse capaci-di) a un paradigma della vulnerabilità (vanno rispettate proprio in virtù della loro in-capacità e debolezza). L’autrice percorre questa seconda strada, avvalendosi delle categorie heideggeriane di “gettatezza”, “essere in balia di”, “spaesamento”, considerate come

particolarmente idonee a rendere conto dello statuto ontologico delle piante e del vivente in generale. Sarebbe l'originaria impotenza a rendere moralmente degne piante e viventi in generale, indipendentemente dal paradigma delle capacità.

Luciana Repici scandaglia nel suo saggio il rapporto tra uomo, natura e ambiente nel mondo antico. L'assunto è che l'antropocentrismo non sia la chiave di lettura adeguata per la comprensione del pensiero antico, dal momento che il possesso della ragione umana non è visto come garanzia di centralità cosmica. Dopo aver fatto riferimento alla posizione di autori come Epicuro, Empedocle, Anassagora, Democrito, Lucrezio, Seneca, l'autrice si sofferma sulle posizioni di Aristotele e Teofrasto, per il quale l'essere funzionale all'alimentazione dell'uomo è solo uno dei fini che caratterizza la vita delle piante. Mentre nella composizione materiale la differenza tra piante, animali e uomini è nel segno del più e meno, a livello psichico per Aristotele è di complessità – non accettando la totale similarità proposta da Democrito e Anassagora. Se la linea nutritiva è ciò che accomuna tutti i viventi, la “sensazione” è ciò che distingue gli animali dalle piante e la “ragione” gli uomini dagli animali. Per quanto le piante appaiono molto meno specializzate rispetto ad animali e uomini, è errato attribuire ad Aristotele (e agli stoici) un approccio specista e antianimalista, poiché l'assunto di base è “che la natura procede per gradi continui, senza salti, dal livello dell'inanimato a quello dell'animato e, all'interno di questo, dalle piante, agli animali e agli uomini”. Teofrasto, addirittura, ammette nelle piante una certa forma di sensitività e movimento, pur riconoscendo che tali movimenti sono “indotti, quindi irriflessi e meccanici, non certo guidati da un principio di volontarietà o autodeterminazione come nel caso degli uomini”.

Nel saggio dal titolo *Dal Lignum Vitae all'Arbor Scientiarum*, Alberto Peratoner, dopo un'analisi della simbolica vegetale nel pensiero medievale, individua nell'albero quella figura che con la sua dimensione di complessità e di espansione sembra in grado di simboleggiare la significazione e comprensione del reale – sia inteso come ordine cosmico e sapienziale, sia come cosalità naturale soggetta alla scienza. Partendo dal *Lignum Crucis* e attraversando l'esperienza bizantina, vengono delineati due paradigmi alternativi nel rapporto uomo-natura, incarnati dal monachesimo benedettino e francescano. Nel primo la natura, foresta inclusa, è concepita come uno spazio a cui il “*labora*” umano contribuisce, coltivando e custodendo la terra e concorrendo all'ordine del creato – i campi coltivati e il giardino ne sono un emblema. Nel secondo prevale l'aspetto contemplativo, sollecitato dalla bellezza e dalla creaturalità delle cose naturali, che induce San

Francesco e il suo *Cantico* a glorificare una vita ascetica, rispettosa e minimizzatrice di bisogni. Le due prospettive rappresenterebbero le due fasi, attiva (coltivare) e passivo-recettiva (lasciar essere), che si compongono e bilanciano in modi originali. Infine, nell'analisi dell'albero della scienza di Raimondo Lullo e nella metafora arborea dell'enciclopedismo moderno si ravvisa uno strumento tassonomico e di descrizione capillare e ramificata della realtà complessa.

L'intervento di Carlo Chiurco cerca di focalizzarsi sul ruolo di Nietzsche come precursore della *Plant Philosophy* e più in generale come esponente della “rinaturalizzazione” dell'uomo. In questa prospettiva Michael Marder e Vanessa Lemm ritengono che la forma di vita vegetale, per Nietzsche rappresenti un modello positivo per l'uomo e per “l’allevamento dell'uomo verso tipi spiritualmente superiori”, collocando tale lettura all'interno di un egualitarismo radicale. Al contrario, secondo Chiurco, nella loro lettura di Nietzsche ha luogo un profondo fraintendimento, che sottovaluta la portata essenzialmente anti-egualitaria del radicalismo aristocratico del filosofo. Per quanto “la memoria senza coscienza” delle piante impedisce di coltivare l’illusione propriamente umana dell’identità del soggetto e dell’unità sostanziale delle cose, è dubbio che ciò basti a giustificare una lettura emancipatoria della pianta. Al contrario, in Nietzsche, la nostalgia per la relazione originaria con lo sfondo – e dunque col vivente non-umano – non sottrae l'uomo da una profonda polarità (*Gegensatz*), che non mira alla eliminazione della sofferenza, bensì a un “allevamento di impulsi antagonistici”, che sottende l’idea del grande dolore. Tale concezione agonistica esclude la possibilità che la pianta, come pura assimilazione dell’uguale, possa essere cruciale per il ripensamento dell’umano.

L’obiettivo del saggio di Guido Cusinato è di rileggere la *Plant Revolution* alla luce del concetto di espressività, soprattutto a partire dalle posizioni di Schelling, Scheler e della biosemiotica contemporanea. Rifacendosi direttamente alla filosofia di Schelling, Scheler individua lo specifico del vivente non più nelle categorie classiche della metafisica, ma nelle categorie di auto-organizzazione, auto-referenzialità, retroattività, centricità ed ex-centricità. La pianta sarebbe in grado di interagire con il piano espressivo della vita, sulla base di un *Gefühsdrang*, di una pulsione primordiale del sentire, la quale, pur non essendo sinonimo di coscienza (Husserl), assicura alla pianta lo *status* di essere psichico. L’organismo, come figura chiusa, ripiegandosi su se stessa guadagna uno spazio interno e con ciò un punto di vista, una soggettività organica, che le assicura una relazione orientata con l’ambiente. Diversamente da Cartesio, dunque, la coscienza diventa “un caso particolarmente complesso di auto-organizzazione della

vita, non lo spartiacque tra fisico e psichico”. Sulla scia dei recenti studi sulle piante, e recuperando le intuizioni di Scheler, Buytendijk e di Portmann, Cusinato fa leva sulla capacità di tutti gli organismi di dialogare con gli altri viventi attraverso il linguaggio espressivo, alla cui base vi sarebbe una “grammatica universale dell’espressione”. Il vivente avrebbe una lus-sureggiante tendenza all’autopresentazione di sé, che consentirebbe alla pianta una psichicità espressiva diretta, in grado di inserirla nel più generale sistema di comunicazione, nel piano espressivo della vita.

Andrea Le Moli tenta di comprendere quali effetti abbiano determinato le provocazioni filologiche di Heidegger, sull’interpretazione del termine greco *physis* e del termine romano *natura*. In particolare, secondo Heidegger, il termine latino *natura*, con i suoi riferimenti tipicamente moderni a un processo regolamentato e ancorato a fondamenti stabili, consentirebbe l’estensione di tale modello alla totalità dell’ente. In questo modo, tuttavia, occulterebbe il rimando all’*aletheya*, al disvelamento, all’essere (più che alla totalità degli enti), che invece sarebbe inerente all’idea di *physis* nel senso iniziale: “Nella natura come unione di processi di nascita, crescita e riproduzione andrebbe dunque perso il senso dell’essere come ‘venire all’essere’”. Pur venendo questa dissimmetria essenzialmente contestata dai filologi, per Carlos Levy lo scarto reale sarebbe quello tra una *physis* greca ricavata dalla spontaneità del mondo vegetale come scaturigine e uno di natura legato al modo animale di generarsi. Tale idea riaffiora anche nella posizione espressa da Luce Irigaray, che rivendica la differenza tra il nascere umano – che si fonda su una frattura, una separazione dalle proprie radici vitali – e il generarsi delle piante.

Oreste Tolone