



EMILIANO FUMANERI

LA LIQUIDAZIONE
DELL'UOMO



 I libri del Covile 



I libri del Covile
*Una collana dal formato ottimizzato
per la stampa su carta.*

7



EMILIANO FUMANERI

LA LIQUIDAZIONE
DELL'UOMO



I EDIZIONE

LUGLIO

2017

INDICE

L'UOMO IN RIVOLTA CONTRO L'ORDINE BIOLOGICO.....	9
Un uomo in frantumi.....	9
Vita in liquidazione.....	16
Perversione e spersonalizzazione.....	22
Il <i>nòmos</i> della creazione.....	28
Sbarazzarsi dell'origine.....	32
Il corpo (flusso) del <i>gender</i> : la falsa coscienza della bioeconomia.	35
Disprezzo della carne e disincarnazione.....	40
<i>Odium natura, odium vite</i>	42
L'ingegnerizzazione della natura.....	48
Essenza del vivente.....	57
Creazione o produzione?.....	62
La congiura contro l'imprevedibile.....	67
Medusa, o dello sguardo che pietrifica.....	73
L'anarchia del potere.....	77
Giochi (di potere) senza frontiere.....	80
Salviamo la pelle!.....	84
LA NATALITÀ COME SALVAGUARDIA DELLA LIBERTÀ.....	87
L'imperativo totalitario: estirpare il codice familiare.....	87
Il mito dell'«individuo puro».....	93
Ingiustizia e irrealtà.....	96
Nati per essere liberi.....	99
Procreazione o riproduzione?.....	107
Miglioramento o dono?.....	110
La vergogna prometeica dell'homo faber.....	115
Piena disponibilità dell'origine: l'autofiliazione dell'uomo.....	117
La filialità dell'uomo.....	120
POLIAMORE CO.CO.CO.NIUGALE. IL FAVOLOSO MONDO DI ATTALI.	125

La donna, reazionaria perché monogama.....	129
Relazioni a contrattualità limitata.....	130
Provvisorietà coniugale: matrimoni con data di scadenza.....	133
<i>Netloving</i> : polimorfismo degli affetti.....	134
Neutralizzazione dell'uomo: il nonluogo universale.....	136
L'utilitarismo amorale del poliamore: la fine della cultura del dono.....	144
Monetarizzare l'uomo.....	148
Ritornano gli dèi? L'abbraccio tra Dioniso, Proteo e Narciso.	153
Il nuovo mondo poliamoroso.....	156
La reciproca rapina.....	159
SIAMO UOMINI O TRANSUMANI?	163
L'abolizione dell' <i>homo fragilis</i>	165
Artificiale uguale naturale?.....	169
<i>Playing God</i>	171
Le origini del movimento transumanista.....	173
Verso la parusia tecnologica.....	175
Il precedente del cosmismo sovietico.....	177
La perfezione contro l'umano: organizzazione o organismo?.	180
Ottimizzazione <i>vs.</i> perfezionamento.....	186
La parabola tecnologica: Tantalo e Dedalo.....	192
Il regno di Kratos.....	196
L'antifamilismo dionisiaco, preludio della schiavitù.....	203
Dionisismo della tecnica e barbarie civilizzata.....	207
L'erotizzazione della macchina.....	211
Desiderare il remoto.....	219
La semplificazione dell'uomo.....	221
<i>Hybris</i> dell'ibridazione.....	232



☞ L'UOMO IN RIVOLTA CONTRO L'ORDINE BIOLOGICO.

Un imprevisto è la sola speranza.
(Eugenio Montale)

☞ UN UOMO IN FRANTUMI.

È IL 1978. In piena guerra fredda la lucida voce di Alexandr Solženicyn scuote le coscienze ad Harvard soffermandosi, in un drammatico discorso, sulla «frantumazione del mondo» provocata dalla spaccatura geopolitica tra Usa e Urss.¹ Tuttavia nella diagnosi dello scrittore russo la condanna del comunismo non si traduce in una apologia dello stile di vita occidentale. Il grande dissidente intravede anzi delle inaspettate parentele tra occidentalismo e comunismo: materialismo assoluto, spirito irreligioso, idolatria della scienza. È così che in Occidente una ideologia della crescita promette di realizzare la felicità dell'uomo attraverso un progresso tecnico e sociale illimitato. La libertà, per l'occidentalismo, passa attraverso la quantità e la qualità di beni materiali (liberalismo economico) e per l'estensione del massi-

1 Alexandr Solženicyn, «Un mondo in frantumi» (8 giugno 1978), ora in *La verità è amara. Scritti, discorsi e interviste (1974-1995)*, Maurizio Minchella Editore, Milano 1995, pp. 9-27.

mo numero di diritti al massimo numero di individui (liberalismo politico).²

Ad unire i due blocchi, sembra suggerire Solženicyn, c'è un *fil rouge* piú profondo della frattura geopolitica. A quarant'anni di distanza possiamo saggiare la valenza profetica delle sue parole, ora che il mondo occidentale assiste all'ascesa di una «società Frankenstein»³ dove Karl Marx (comunismo) e Adam Smith (liberalismo) si uniscono sulla via di Herbert Marcuse (il '68-pensiero).

Da questa copula discende un mondo nel quale il liberoscambismo è elevato a misura di tutte le cose. Prende forma quella che Augusto Del Noce aveva designato «società economica pura»: una società caratterizzata dall'estensione massima dell'idea di mercato e dall'annichilimento della persona umana, nella quale ogni realtà, anche le idee e i principi morali, è soggetta al consumo.⁴ Tutto diventa merce, tutto diventa cosa.

Si può dire, paradossalmente, che la società economica pura non abbia nemmeno piú un'economia di mer-

2 Sull'unità del liberalismo cfr. Jean-Claude Michéa, *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*, Libri Scheiwiller, Milano 2008.

3 L'espressione è di Fabio Torriero, *L'illuminismo è finito, ma non andiamo in pace*, Koiné, Roma 2016.

4 Augusto Del Noce, «La tradizione nello sviluppo culturale», in AA.VV., *La tradizione nella cultura di domani*, Tredicesimo incontro romano della Fondazione Gioacchino Volpe, Volpe, Roma 1986, pp. 37-43.

cato dal momento in cui è *diventata essa stessa* un mercato. Una società di mercato, per la precisione.

La differenza non è affatto di poco conto. Una economia di mercato è uno strumento, anche prezioso e efficace, per organizzare l'attività di produzione. Una società di mercato invece è

un modo di vivere in cui i valori del mercato penetrano in ogni aspetto dell'attività umana. Un luogo dove le relazioni sociali sono trasformate a immagine del mercato.⁵

La frantumazione dell'umano diventa così la cifra di una società

nella quale ognuno prende il pezzo che vuole, che gli fa comodo, ognuno «sceglie di essere come si sente al momento», ognuno è fluido, liquido, senza identità storica, spirituale, religiosa, familiare, sociale, sessuale.⁶

La società Frankenstein non è semplicemente un mondo che ha perso i valori. È più corretto dire che è un mondo plasmato da *altri* valori: quelli imposti dal biocapitalismo (o bioeconomia), la forma avanzata dell'economia capitalistica.⁷ Il vecchio capitalismo era un capitali-

5 Michael J. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 18.

6 F. Torriero, *L'illuminismo è finito, ma non andiamo in pace*, cit., pp. 57-58.

7 In questo contesto il «valore», un termine del discorso commerciale, appare già carico di ambiguità. Come ha mostrato Carl

smo di *produzione* nel quale la creazione di valore si avvaleva delle funzioni di trasformazione delle materie prime eseguite dai macchinari e dai corpi dei lavoratori. Il biocapitalismo è invece — alla pari del finanzia-capitalismo, il suo gemello siamese⁸ — un capitalismo di *estrazione* che «produce valore estraendolo, oltre che dal corpo operante come strumento materiale di lavoro, anche dal corpo inteso nella sua globalità».⁹

Per la sua stessa natura «estrattiva», il biocapitalismo è altamente invasivo. In un processo di crescita senza limiti tende ad abbracciare ogni momento ed ogni aspetto dell'esistenza umana, dal concepimento alla morte.

Il biocapitalismo, nel suo sforzo di espansione costante, sembra non avere limiti e invade ogni ambito. E il suo esempio viene progressivamente imitato da parte degli individui, che sembrano sempre più comportarsi come se non vi fossero vincoli da rispettare e fosse possibile realizzare qualsiasi desiderio.¹⁰

Schmitt ne *La tirannia dei valori* (Adelphi, Milano 2008), in un sistema capitalistico assegnare un «valore» a qualcosa conduce inesorabilmente alla sua economicizzazione (il «valore di mercato»). Così tutto, dal lavoro umano fino al corpo umano stesso, è trasformato in merce, valore e prezzo. E il denaro diventa il valore universale di tutte le cose.

8 Cfr. Luciano Gallino, *Finanzia-capitalismo*, Einaudi, Torino 2011.

9 Vanni Codeluppi, *Il biocapitalismo, Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 8.

10 Ibidem, p. 43.

Nel sistema biocapitalista si punta a sfruttare ogni valore estraibile dagli esseri umani e in generale dagli organismi viventi, ecosistemi inclusi. Al cuore della bioeconomia si trova la «vita in sé stessa», cioè l'insieme dei processi biologici propri dell'esistenza organico-corporea.

Il mondo del vivente, al tempo stesso materia prima e forza produttiva, è considerato in termini di pura «sfruttabilità». L'usabilità generalizzata del mondo è l'effetto di quella che Günther Anders chiama «terza rivoluzione industriale», la fase estrema e autodistruttiva dell'industrialismo nella quale tutto ciò che è fattibile [*das Machbare*] appare anche come doveroso e «il mondo passa per una miniera da sfruttare». ¹¹ Il vero scandalo si rivela così la non-produzione di qualcosa di producibile.

La tesi metafisica della terza rivoluzione industriale, accolta in pieno dalla bioeconomia, è che «essere materia prima è un *criterium existendi*, essere è essere materia prima». ¹² Esistente diventa sinonimo di usabile. Anche l'uomo non fa eccezione a questo principio e diventa materia prima disponibile all'impiego. Nella terza rivoluzione industriale, sostiene lo scrittore tedesco, l'uomo ha dismesso le vesti dell'*homo faber*, l'uomo che «fabbrica», che opera nel mondo, per trasformarsi in *homo creator*. Entra in scena un uomo-creatore che non disdegna nemmeno di trasformare l'umano, che è quanto dire sé stes-

¹¹ Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 25.

¹² *Ibidem*, p. 26.

so, in materia prima. All'*homo creator* corrisponde perciò un *homo materia* potenzialmente sottomesso alla manipolazione da parte del primo.

L'*homo materia*, per dirla col linguaggio di Spinoza, è ridotto a una *natura naturata*, immanente e contingente. Viene così disconosciuta l'esistenza di una *natura naturans*, trascendente ed eterna, che sia forma e fondamento di quella *naturata*.¹³ La *natura naturans*, scrive Spinoza, non è altro che Dio considerato come «causa libera» e «somma potenza», dalla cui

natura infinita, infinite cose in infiniti modi, cioè tutte le cose, sono necessariamente derivate, o seguono sempre con la medesima necessità: allo stesso modo che sin dall'eternità e per l'eternità, dalla natura del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti.¹⁴

Le funzioni dell'onnipotenza divina, libera, sovrana e necessaria, sono assegnate a quel nuovo idolo che è l'*homo creator*. È così che una nuova divinità, ancorché a sua volta immanente e contingente, assurge al rango di *natura naturans* legittimata a plasmare la materia vivente secondo la propria legge.

13 «Nella natura si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in una certa maniera». (Baruch Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, parte I, prop. XXIX, in *Tutte le opere*, a cura di Andrea Sangiacomo, Bompiani, Milano 2014, p. 1193).

14 Prop. XVII, scolio, in *Ibidem*, p. 1179.

Questa divisione non è estranea alla dinamica propria della conoscenza tecno-scientifica, che non si limita semplicemente, come credeva Bacone, a conferire all'uomo un potere sempre crescente sulla natura. In realtà, come ricorda C. S. Lewis, ogni progresso materiale delle scienze e delle applicazioni tecniche crea piuttosto una dipendenza. Siamo piú vicini al vero dicendo che così si assegna un potere unilaterale agli uomini che controllano la tecnologia attraverso il denaro e la conoscenza necessari per produrla e dominarla.

Acquistare un aereo o un viaggio in aeroplano non ci rende capaci di volare. Almeno non piú di quanto pagare qualcuno per portarci in spalla ci renda piú forti. Tutte queste cose infatti possono essere sottratte da alcuni uomini ad altri uomini, nella fattispecie da coloro che le vendono o permettono che siano vendute, per non parlare dei possessori dei mezzi di produzione. E così lo stesso aereo che ci ha trasportati da un capo all'altro del paese può essere lo stesso che ci bombarda dall'alto.

Tutto questo mostra, afferma Lewis, quanto ciò che chiamiamo potere dell'Uomo è, in realtà, un potere che alcuni uomini hanno e di cui possono, o non possono, permettere ad altri uomini di servirsi. [...] Da questo punto di vista, ciò che va sotto il nome di potere dell'Uomo sulla Natura risulta essere un potere esercitato da alcuni uomini

sopra altri uomini con la Natura a fungere da strumento.¹⁵

Non si può dunque che concordare con uno dei tanti aforismi dedicati da Gustave Thibon all'incredibile aumento di potenza tecnoscientifica guadagnato dall'uomo contemporaneo:

Potere tecnico. — Abbiamo acquisito il dominio sulla natura a spese del dialogo interiore con la natura. Materialismo che consiste nel trasformare la materia, velo trasparente dell'invisibile, in *materiale* utilizzabile per ogni fine pratico, ma opaco a riguardo dell'anima. La natura «cosificata» obbedisce ai nostri ordini e non ci fa più confidenze: siamo serviti da uno schiavo sordomuto...¹⁶

☞ VITA IN LIQUIDAZIONE.

PER Anders tuttavia siamo andati anche oltre la semplice «reificazione» del mondo. Non si tratta più solo di fissare la realtà nella forma rigida delle cose dal momento in cui «ci troviamo alla soglia di un nuovo stadio nel quale, viceversa, la forma della cosa viene evitata, la cosa fluidificata».¹⁷ Per questo nuovo stato di cose Anders propone il termine economicistico di «liquidazione».

15 Clive Staples Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 58-59.

16 Gustave Thibon, *Le voile et le masque*, Fayard, Paris 1985, p. 211.

17 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 48.

È nel principio di liquidazione del mondo che trova le proprie radici l'ordine politico-economico contemporaneo che, come ha osservato Zygmunt Bauman, è in larga parte lo spazio di una cultura dello scarto. Vite di «scarto», «rifiuti umani», esseri «in esubero». La produzione di «eccedenze indesiderate» sembra essere uno dei principali effetti collaterali della modernizzazione.¹⁸ Se ammettiamo che non esiste nulla che non sia usabile, allora ne consegue «che si deve togliere esistenza a ciò da cui non si può fare nulla, e che ovunque ci sia d'intralcio, esso deve essere annientato».¹⁹

Anche Martin Heidegger, riflettendo sulla tecnicizzazione dell'esistente, osserva che ormai

il mondo appare come un oggetto, un oggetto a cui il pensiero calcolante sferra i suoi assalti, ai quali, si ritiene, nulla è più in grado di opporsi, mentre la natura si trasforma in un unico gigantesco serbatoio di energia al servizio dell'industria e della tecnica.²⁰

Ciò che caratterizza la tecnica moderna, dice Heidegger, è una *pro-vocazione* (letteralmente un chiamare all'infuori) «la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefordert*) e accumulata».²¹

18 Cfr. Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2007.

19 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 26.

20 Martin Heidegger, *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1983, p. 34.

21 Idem, «La questione della tecnica», in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 11.

Attraverso questo processo di universale messa-a-disposizione (che Heidegger chiama, con un neologismo intraducibile, *Gestell*) la natura diventa un oggetto impiegabile, un fondo (*Bestand*) o una riserva disponibile, un materiale pronto all'utilizzo. «Se però — si era chiesto già il filosofo tedesco — l'uomo è in tale modo provocato e impiegato, non farà parte anche lui, in modo ancor più originario che la natura, del «fondo»? Il parlare comune di «materiale umano», di «contingente di malati» di una clinica, lo fa pensare».²²

È precisamente quanto accade con la nuova bioeconomia, nella quale il *Gestell* si applica anche alla natura umana. La bioeconomia si fonda sullo sfruttamento del vivente attraverso la manipolazione genetica, la manomissione dei processi cellulari e biologici. Il corpo umano diventa un corpo-mercato.²³ Più precisamente, il corpo-mercato è l'infrastruttura economica della *società postmortale*, nella quale il senso dell'esistenza discende dalla manutenzione, dal miglioramento e dal prolungamento della vitalità corporea.²⁴ In questa situazione il corpo è allo stesso tempo un oggetto, una materia malleabile, e il supporto di una identità soggettiva. Con l'avvento del corpo-mercato ogni individuo diventa una specie di imprenditore chiamato a investire nel suo capitale biologico.

22 Ibidem, p. 13.

23 Cfr. Céline Lafontaine, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Seuil, Paris 2014.

24 Cfr. Céline Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, Medusa, Milano 2009.

Dal momento che può essere decomposto in una serie di elementi (geni, cellule, organi, tessuti, pelle, sperma, ovaie, ovuli, embrioni) il corpo diventa una nuova fonte di profitto. Basta pensare a fulgidi esempi dell'amoralità bioeconomica come il cinico commercio di tessuti fetali da parte di Planned Parenthood, la multinazionale dell'aborto, o alla pratica dell'utero in affitto.

Con la comparsa dell'*homo materia* il corpo umano stesso sembra destinato a congedarsi dal mondo. «Nel discorso scientifico contemporaneo», commenta l'antropologo David Le Breton,

il corpo è pensato come una materia indifferente, semplice supporto della persona. Ontologicamente distinto dal soggetto, diventa un oggetto a disposizione sul quale agire allo scopo di migliorarlo, una materia prima nella quale si diluisce l'identità personale e non più una radice identitaria dell'uomo.²⁵

Allo stesso modo Antonio Gramsci, in un articolo pubblicato sull'*Avanti!* di Torino il 6 giugno 1918, aveva previsto la trasformazione del corpo in un oggetto di mercato sotto il regime capitalistico:

La vita, tutta la vita, non solo l'attività meccanica delle arti, ma la stessa sorgente fisiologica dell'attività, si distacca dall'anima e diventa merce da baratto; è il destino di Mida, dalle mani fatate, simbolo del capitalismo moderno.²⁶

25 David Le Breton, *L'adieu au corps*, Métailié, Paris 1999, p. 9.

C'è un legame stretto, fa osservare la sociologa Céline Lafontaine, tra l'economia iperfinanziarizzata di oggi e la bioeconomia. Con la dematerializzazione della moneta, avvenuta con l'abbandono del sistema aureo all'inizio degli anni '70, si è prodotta una analoga dematerializzazione in rapporto alla natura, al corpo, sempre più assimilato a un'entità astratta, decomponibile e ricomponibile nelle sue parti originarie secondo combinazioni a piacere. È un processo di astrazione che appartiene alla natura stessa del capitalismo:

Il capitale infatti, in virtù della sua natura quantitativa e impersonale, ha la capacità di assumere qualsiasi forma e di propagarsi nel mondo quantitativo del valore d'uso e dei bisogni umani. In altre parole, ha la capacità di smaterializzarsi e di penetrare in profondità nella cultura individuale e sociale, facendo assumere a quest'ultima un carattere astratto.²⁷

I tempi sono cambiati. Bisogna ammettere con Fabrice Hadjadj che la vera questione oggi è quella posta dal *dematerialismo*, sicché il mondo è

contrassegnato, più che dal *materialismo*, dalla *dematerializzazione* (che è una rimaterializzazione digitale). L'odierna perdita di senso è forse meno una

26 Antonio Gramsci, «La merce», *Avanti!*, 6 giugno 1918, cit. in Giovanni Berlinguer, Volnei Garrafa, *Il nostro corpo in vendita. Cellule, organi, DNA e pezzi di ricambio*, Baldini & Castoldi, Milano 2000², p. 32.

27 V. Codeluppi, *Il biocapitalismo*, cit., p. 15.

perdita del senso dello spirito che non una perdita del senso della materia data con una forma propria, che si tratta di rispettare.²⁸

Il biocapitale non riconosce alcun ordine naturale. Già sono in corso ricerche sulla differenziazione cellulare che si prefiggono di «produrre» figli attraverso modalità sempre piú estranee all'incontro naturale tra uno spermatozoo e un ovocita. In un futuro — non troppo lontano a quanto pare — si potrà avere un figlio anche da ovociti non fecondati: da cellule somatiche (cioè da qualsiasi cellula del nostro corpo) o dal materiale genetico (DNA nucleare) di una cellula embrionale o somatica. Dalle cellule del soma, vale a dire della pelle, potranno essere derivati gameti (cioè spermatozoi e cellule uovo) impiegabili successivamente in interventi di procreazione artificiale.²⁹

Così non stupisce che qualcuno annunci la fine del sesso. È la «profezia» di Henry T. Greely, direttore del Centro per la legge e le bioscienze di Stanford. Secondo quanto spiega nel suo saggio *The End of Sex and the Future of Human Reproduction* (Harvard University Press,

28 Fabrice Hadjadj, *L'aubaine d'être né en ce temps. Pour un apôtre de l'apocalypse*, Emmanuel, Paris 2015, p. 47.

29 Cfr. Maurizio Balistreri, *Il futuro della riproduzione umana*, Fandango, Roma 2016. È di immediata comprensione che questa innovazione renderebbe possibile la omogenitorialità: due uomini che volessero avere un figlio senza coinvolgere una terza persona nella loro relazione non dovrebbero fare altro che lasciar trasformare alcune delle loro cellule in cellule uovo per poi fecondarle in provetta coi propri spermatozoi.

New York 2016) tra venti, al massimo quarant'anni, gli esseri umani verranno sempre meno concepiti naturalmente, per via sessuale. La fecondazione artificiale diventerà la regola e il sesso sarà praticato come puro *divertissement* o come atto di ribellione alle politiche sanitarie nazionali.

Il progresso biomedico cambierà radicalmente il modo di riprodursi della specie umana. Sono noti poi i tentativi di realizzare l'ectogenesi, ossia il concepimento e la gestazione extracorporei. Il primo utero artificiale risale al 2008, quando alcuni scienziati australiani riprodussero in laboratorio l'utero di uno squalo toro.³⁰ Non sembra più un'utopia il «mondo nuovo» immaginato da Aldous Huxley, una società nella quale gli esseri umani sono prodotti in laboratorio.

☞ PERVERSIONE E SPERSONALIZZAZIONE.

MA quali sono le origini intellettuali della trasformazione del corpo umano in materiale mercificabile? Il mondo occidentale, sottolinea la psicoanalista Janine Chasseguet-Smirgel nel suo *Il corpo come specchio del mondo*, è animato da una autentica *rivolta contro l'ordine biologico*. Una insurrezione contro la natura auspicata da «estremisti del sesso» come, tra gli altri, uno dei venerati maestri della *queer theory*: il filosofo francese Michel

30 Per una breve storia di questa tecnologia si rimanda a Aarathi Prasad, *Storia naturale del concepimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 191-228.

Foucault, l'autore della celebre *Storia della sessualità* morto di AIDS nel 1984.³¹

Ammiratore di Sade e come lui cultore di una sessualità cruenta, distruttiva e sanguinaria, rispetto al «divin Marchese» Foucault è mosso da una necessità ancor più radicale: smantellare, degerarchizzare e disorganizzare il corpo umano. Come attesta il suo biografo James Miller, il teschiuto pensatore manifesta in più occasioni un'evidente attrazione per esperienze-limite che hanno come oggetto il corpo umano disarticolato, dilaniato, torturato, straziato da perversioni sessuali sempre più estreme.

«Il piacere completo, totale», scrive Foucault, per me è legato alla morte. [...] Comprendere la vita è connesso soltanto a un sapere crudele, restrittivo e già infernale che ne desidera solo la morte.³²

Il fascino per la sessualità oscura e devastatrice del sadismo è saldato in lui a un implacabile interesse per la morte. La possibilità di attuare ciò che definisce «orgia del suicidio» esercita su Foucault un fascino insolito.³³

31 Non è possibile in questa sede ricostruire esaustivamente il legame tra il pensiero di Foucault, gli studi di genere e le teorie *queer*. È d'obbligo perciò il rimando a François Cusset, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'assalto dell'America*, Il Saggiatore, Milano 2012; Massimo Prearo, «Le radici rimosse della *queer theory*. Una genealogia da ricostruire», *Genesis*, XI/1-2 (2012), pp. 95-114.

32 Cit. in James Miller, *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1994, pp. 30-31.

33 A lungo la morte e la preparazione al suicidio sono stati al centro degli interessi del filosofo. Così scrive James Miller: «Il nucleo

Mentre è ossessionato da questo funereo universo del supplizio, dell'abiezione e dello smembramento, Foucault si concentra con maniacale attenzione sui temi della reclusione, del controllo, della disciplina, della tortura. In una parola, sul problema del potere, altro momento di fondamentale importanza nella sua opera.

Il filosofo francese, che vede bene il legame tra un sesso privo di norme e il «diritto illimitato della mostruosità onnipotente»,³⁴ vagheggia un sogno di dominio assoluto da esercitarsi proprio sul corpo, concepito alla stregua di un sistema carcerario. Occorre dunque, secondo una concezione tipicamente gnostica, evadere dalla prigione corporea, emanciparsi da qualunque ordine, svincolarsi da ogni norma precedente la propria volontà.

È stato proprio Foucault a introdurre il termine «biopotere» (o biopolitica) per indicare quella politica finalizzata al governo e al controllo della vita e dei corpi degli esseri umani adottata dagli stati nazionali a partire dal XVII secolo. È qui che la bioeconomia trova le sue premesse. Il biopotere, che promuove una politica sulla vita concepita alla stregua di materiale biologico, porta a compimento l'attacco — cominciato già col Rinascimento e la Riforma protestante — all'*homo simplex* aristoteli-

della parte piú originale e stimolante di Foucault è, secondo me, il suo interesse implacabile, profondamente e ambiguo e problematico per la morte» (Ibidem, p. 10).

34 Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1999⁷, p. 132. Il sesso senza norma di Sade, scrive Foucault, «non è piú niente altro che il mero luogo di una sovranità unica e nuda» (Ivi).

co e cristiano, nel quale *soma* e *pneuma* convivono in armonica e dinamica unità. All'*homo simplex* si sostituisce progressivamente un *homo duplex* «caratterizzato dal dualismo e dall'irriducibile scissione di spirito e vita». ³⁵

Anche la nuova biopolitica mostra significative affinità con un simile processo di scissione. Arriva infatti a separare, in nome di un dualismo estremo, l'*essere uomo* dall'*essere persona*. Secondo questa visione non soltanto ogni valore è concentrato unicamente nella persona; si afferma anche che la persona corrisponde solo alla dimensione razionale dell'uomo. In quest'ottica la persona *ha* un corpo, *possiede* un corpo indistinguibile ormai da una proprietà privata sulla quale esercitare una *signoria assoluta*.

Nell'*homo duplex* l'essere spirituale si trova in rapporto di netta contrapposizione con l'essere corporeo. Il corpo, ridotto alla sua dimensione biologica, è pensato come neutra materia. ³⁶ E alla neutralizzazione del corpo segue parallela anche la svalutazione dell'essere spiri-

35 Marcel De Corte, *Incarnazione dell'uomo*, Morcelliana, Brescia 1949, pp. 18-19.

36 Sul processo di naturalizzazione-neutralizzazione del corpo come portato della scissione tra persona e uomo cfr. Adriano Pessina, «Biopolitica e persona», *Medicina e morale*, 2009/2, pp. 239-253. Per una ricognizione storica e filosofica del processo di naturalizzazione dell'uomo e del mondo, a partire dalla cosiddetta «sinistra aristotelica», è indispensabile il saggio di Ermanno Pavesi, *Poco meno di un angelo. L'uomo, soltanto una particella della natura?*, D'Ettoris, Crotone 2016.

tuale dell'uomo, sostituito dalla dimensione mentale-cognitiva (intesa come prodotto del cervello).

Rivendicare sovranità su un corpo così naturalizzato, considerato come puro sostrato biologico della persona, equivale alla pretesa di avere un diritto di vita e di morte nei suoi confronti. Si alimenta di una simile scissione anche il nuovo modo di pensare la sessualità e i «diritti civili» ad essa connessi. Se la persona possiede il proprio corpo, allora l'essere maschio o femmina non è una realtà dipendente dal suo corpo ma una opzione determinata dalla sua libera scelta. La persona è assimilata a un genere (*gender*) neutro che di fatto rende evanescente il *proprium* della persona umana, la quale non è mai priva del corpo.

L'*homo duplex* si muove all'interno di quell'orizzonte esistenziale denominato da Pietro Barcellona come *individualismo proprietario*. La mentalità dell'individualista proprietario (o possessivo) è orientata alla universale appropriabilità di tutto quel che viene prodotto capitalistamente. Centro di tutto, in questa prospettiva, è «l'individuo come soggetto di bisogno e come desiderio di possesso illimitato».³⁷ Nello stesso tempo, il concetto di proprietà privata — cioè «la disponibilità delle cose ad essere possedute, trasformate e consumate»³⁸ — diventa la norma di funzionamento della società intera e delle relazioni umane.

37 Pietro Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 12.

38 *Ibidem*, p. 13.

Anche la natura diventa *res*, cosa disponibile, appropriabile, soggetta all'attività trasformatrice dell'individuo-padrone. Per l'individualista proprietario il mondo è solo un insieme di cose: gli altri soggetti cessano di essere fini in sé stessi, riducendosi a non essere altro che puri strumenti o ostacoli. Neppure ha più senso parlare di doveri morali nei loro confronti. Tutto appare come quantificabile, e pertanto negoziabile, inclusi i corpi individuali.

A originare una così radicale svalutazione del corpo, che assume l'aspetto di un sudicio rivestimento degno solo di disprezzo, è proprio la drammatica scissione tra io corporeo e io psichico. Ciò che spinge a farne oggetto di perversione, spiega Chasseguet-Smirgel, è l'unione della sete narcisistica col desiderio di onnipotenza.

La perversione affonda le sue radici in un *humus* psichico che vuol *realizzare l'impossibile*, come procreare con corpi sessualmente omogenei o utilizzare, invertendone ruolo e funzione fisiologica, tutte le zone erogene. È così che gli eroi dei romanzi di Sade diventano, attraverso un processo di distruzione che passa per la trasgressione, il sacrilegio e l'inversione di tutti i valori, i creatori di una nuova realtà.³⁹

39 L'essenza dello spirito della rivoluzione, mostra Vittorio Mathieu, sta precisamente nel desiderio di propiziare un totale rivolgimento della realtà: il rivoluzionario attende un evento che non è ancora mai avvenuto, dunque reputato impossibile dal sentire comune. Chiedere meno che l'impossibile non è da rivoluzionari: «La rivoluzione [...] non si fa per attuare il possibile: i suoi scopi ultimi e veri non vanno collocati in questo orizzonte. Il motto de-

§ IL NÒMOS DELLA CREAZIONE.

LA studiosa francese ipotizza che la perversione scaturisca dalla volontà di ricostituire il caos originario, attingendo al quale è possibile dare vita a un nuovo genere di realtà.

Creare, dividere, separare e definire sono atti che identificano la medesima operazione: dare un nome alle cose. «Nome» deriva dal latino *nomen*, legato al greco *nòmos*. In greco il significato originale di *nòmos*, la legge, è «ciò che è diviso in parti, ciò che è assegnato, spartito». Nominare equivale a togliere dall'indistinzione: il principio di separazione si trova al fondamento della legge.

Il principio di distinzione, separazione e differenziazione è presente anche nel racconto biblico. Nei suoi primi istanti il mondo della creazione infatti è *tōhū wābōhū*, caos primordiale. «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (*Gen.* I, 1.2).

La creazione è ancora, in quel momento, al suo primo stadio, non è infatti molteplicità nella distin-

gli studenti di maggio: «Siate concreti, chiedete l'impossibile», va preso alla lettera, anche nella sua ironia. Le «possibilità» non sono mai il concreto, sono l'astratto, formalisticamente vuoto. Chiedere il possibile non avrebbe, dunque, nulla di rivoluzionario: sarebbe riformismo puro. Perché una richiesta sia rivoluzionaria, occorre che giunga, almeno implicitamente, all'impossibile». (Vittorio Mathieu, *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972, p. 134)

zione delle creature l'una dall'altra nell'ordine dell'universo, bensì soltanto distinzione dialettica; siamo sul piano della dualità cielo-terra, terra che d'altronde non è ancora la terra sensibile. Già è creato l'altro da Dio, già lo Spirito trascende le acque, ma l'abisso è vuoto ed informe. Poi lo *Spiritus*, il *Soffio*, si fa *Parola*, o meglio la parola eterna che nel Padre è soffio è dal Padre pronunciata sulle acque e sull'abisso, ed è allora che si manifesta la distinzione delle cose, delle creature nel loro essere sostanziale e ben determinato.⁴⁰

La parola ordinatrice di Dio si libra sull'incondizionato prima di dividere questo caos originario, separandolo. Assegnando una forma, Dio apporta anche l'ordine. Con la creazione fanno perciò la loro comparsa i limiti e la legge.

La molteplicità si sposa all'unità, ma il molteplice, nella creazione, si conquista a spese dell'informe. Il *Fiat lux* divino trae dal nulla le creature ordinando l'abisso. Così il Creatore organizza e dà ordine alla materia caotica, determina l'indeterminato.

Ciò che aspetta di essere plasmato dal *nòmos* creatore — le acque marine — simboleggia il flusso primordiale, allusione a una condizione informe e anonima. L'acqua è simbolo ambiguo, dato che al tempo stesso è sorgente di vita e elemento di dissoluzione, annegamento e morte.⁴¹ Il mare simboleggia il luogo senza possibilità

40 Attilio Mordini, *Verità del linguaggio*, Volpe, Roma 1974, p. 34.

di demarcazione, dove si manifestano tanto la mancanza di unità quanto l'assenza di ogni forma chiara e distinta.⁴²

Spicca, in questa opera di differenziazione condotta dal Dio creatore, l'assenza di ogni mescolanza. Non si dà confusione di essenze. È per questo che la rivolta suprema, il vertice del sacrilegio, sta nel parodiare l'opera divina capovolgendo la legge della distinzione.

L'uomo che non rispetta la legge della differenziazione sfida Dio. Creando nuove combinazioni di forme e di generi egli prende il posto del creatore e diventa un demiurgo. Si noti che la parola «ibrido» viene dal greco *hybris*, che significa violenza, eccesso, cosa estrema, enormità. L'*hybris* è per i greci, com'è noto, il peccato più grande.⁴³

41 Cfr. Hans Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, vol. I, Garzanti, Milano 1991, pp. 4-8. Il simbolo delle acque come principio passivo e femminile in procinto di essere fecondato dalla Parola divina è simboleggiato in quasi tutte le tradizioni spirituali, ricorda Moradini: basti pensare ad Hamsa, il cigno di Brahma che cova Brahmananda, l'uovo del mondo, sulle acque primordiali. E secondo il mito greco Giove feconda Leda sotto forma di cigno.

42 «Il mare», scrive Carl Schmitt, «non conosce un'unità così evidente di spazio e diritto, di ordinamento e organizzazione. [...] Nel mare non è possibile seminare e neanche scavare linee nette. Le navi che solcano il mare non lasciano dietro di sé nessuna traccia. «Sulle onde tutto è onda». Il mare non ha carattere, nel significato originario del termine, che deriva dal greco *charassein*, scavare, incidere». (Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 2006, p. 20)

43 J. Chasseguet-Smirgel, *Creatività e perversione*, Raffaello Cortina, Milano 1987, p. 13.

Nel corso dei secoli, filosofie, ideologie, miti e riti hanno condiviso la credenza per cui tutti noi traiamo origine da una massa primordiale compatta e omogenea con la quale è stato creato anche il resto della materia. E sarebbe questa situazione di primigenia informità a rendere possibile la trasformazione di un elemento in un altro.

A questa teoria, che si trova al centro della concezione alchemica del mondo, è collegata la fiducia nella possibilità di creare un nuovo ordine di realtà a partire dal caos originale. Questa credenza talora è legata, anche molto apertamente, alla perversione. È il caso dei travestimenti iniziatici richiesti dalle cerimonie dionisiache. La principale funzione di questi riti, scrive Mircea Eliade, è

uscire da sé stessi, trascendere la propria situazione particolare, fortemente storicizzata, per ripristinare una situazione originaria, trans-umana e trans-storica perché anteriore alla costituzione della società umana.⁴⁴

Lo scopo è «una regressione all'indistinzione originaria» e la meta è la

restaurazione simbolica del «Caos», dell'unità indifferenziata anteriore alla Creazione, e questo ritorno all'indistinto si traduce in una suprema rigenerazione, in un prodigioso aumento di potenza.⁴⁵

44 Mircea Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, Edizioni Mediterranee, Roma 1989, pp. 103-104

45 Ibidem, p. 104.

☞ SBARAZZARSI DELL'ORIGINE.

CHI ambisce a dar vita all'impossibile palesa in sé un devoto del potere, un adoratore della forza che cercherà di sostituirsi a Dio per ricreare, dopo un necessario intermezzo di distruzione, una realtà sotto altre forme. Chasseguet-Smirgel scrive che

la de-differenziazione delle parti del corpo e dei sessi, nonché il tentativo di far scomparire la categoria dei «genitori» e la stessa temporalità [...] dipendono, in ultima analisi, dal desiderio di sbarazzarsi dell'idea di *origine*.⁴⁶

Emanciparsi da ogni relazione di dipendenza introduce in un universo senza origine, senza differenze, dove non c'è un prima o un dopo, dove non c'è storia, dove non c'è limite. L'ardente volontà di soddisfare una *hybris* illimitata finisce per alimentare una libertà informe che transita dal «tutto è permesso» per approdare al «tutto è possibile». ⁴⁷

Non sfuggirà come questa esigenza dis-integratrice richieda di sconfessare ogni differenza naturale, anatomico-biologica, in primo luogo quella sessuale. Si apre così il campo a una radicale de-personalizzazione del

⁴⁶ J. Chasseguet-Smirgel, *Il corpo come specchio del mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 69. In Sade il rifiuto di qualunque dipendenza, cioè dell'origine, prende le forme del matricidio e dell'incesto, atti che esprimono la volontà di sovvertire ogni ruolo e funzione anche nel campo delle relazioni familiari e sociali.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 37.

corpo, privato perfino delle caratteristiche del sistema vivente. Tutto si svolge all'insegna di una estrema degradazione, in un contesto deumanizzato dove la persona è abbassata al rango di pura cosa.⁴⁸

A tale proposito Foucault elogia apertamente l'anonimato delle pratiche sessuali nelle saune o nelle *dark rooms*, spazi che consentono di fabbricare piaceri sprigionati dall'incontro e della combinazione casuale dei corpi. La sessualità impersonale⁴⁹ è la porta d'accesso a un sentiero che dalla demarcazione porta all'indistinzione, così da poter finalmente realizzare la regressione al *tōbū wābōbū*, la tanto agognata dissoluzione di ogni identità personale:

È importante che ci siano luoghi come le saune in cui, senza correre il rischio di essere imprigionati, inchiodati alla propria identità, al proprio stato civile, al proprio passato, al proprio nome, alla propria faccia ecc., si possano incontrare persone che sono lí e che sono per lei ciò che lei è per loro, nient'altro

48 «Per la psicanalisi, in ogni perversione c'è un processo di degradazione dell'oggetto d'amore, che trasforma la persona in una cosa». (Franco De Masi, *La perversione sadomasochistica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 38)

49 Il sesso impersonale è quel sesso che ricerca rapporti sessuali svincolati in linea di principio da ogni affettività, senza coinvolgimenti emotivi. Una sessualità anonima e a-relazionale, senza volto, fortemente alimentata nel nostro tempo dall'irruzione del *cyberspazio* nella vita quotidiana. Cfr. Charlie Barnao, «Sesso impersonale e interazioni online. Rivoluzione o continuità?», in Carlo Cipolla (a cura di), *La rivoluzione digitale della sessualità umana*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 265-287.

che corpi con cui sono possibili le combinazioni e le fabbricazioni di piacere piú impreviste. Tutto ciò fa assolutamente parte delle esperienze erotiche importanti, e a mio avviso è politicamente importante che la sessualità possa funzionare in questo modo. [...] Le intensità del piacere sono proprio legate al fatto che ci si disassoggetta, che si smette di essere un soggetto, un'identità. [...] E poi alla fine è importante sapere, bisognerebbe sapere che in ogni luogo, in ogni città, c'è sempre una sorta di grande sottosuolo, aperto a chi vuole e quando lo si vuole. Una scala che basta scendere, insomma un posto meraviglioso dove ci si fabbricano i piaceri che si vogliono, per tutto il tempo che se ne ha voglia.⁵⁰

La creazione indefinita delle cose possibili. È questo il miraggio che spinge a fondersi nell'anonimato. Prende forma una concezione anonima (*ánomos* è appunto ciò che è «senza legge») della corporeità: un corpo come materia plastica, indifferenziata, infinitamente plasmabile e priva di ogni gerarchia, preannuncio di una società fatta di ibridazioni sempre piú audaci.⁵¹

50 M. Foucault, «Il sapere gay» (luglio 1978), in Jean Le Bitoux, *Sulla questione gay*, Il Saggiatore, Milano 2009, pp. 61-62.

51 Ciò spiega perché l'erotismo di Sade non potesse veramente soddisfare Foucault: è ancora l'erotismo meticoloso di una «società disciplinare», regolamentata e gerarchizzata. Bisogna andare oltre Sade. Si tratta precisamente, per Foucault, di uscire da una visione ancora troppo ordinata del corpo: «Bisogna inventare con il corpo, con i suoi elementi, le sue superfici, i suoi volumi, i suoi spessori, un erotismo non disciplinare: quello del corpo allo stato volatile e diffuso, con i suoi incontri casuali e i suoi piaceri senza

Si tratta, in ultima istanza, di sfuggire dalla stessa condizione umana. Foucault ha profetizzato questa nuova creazione: è prossima, annuncia, la fine del soggetto umano, destinato ad essere «cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia». ⁵² Il punto d'arrivo sarà, evidentemente, la cancellazione della differenza tra *artificiale* e *naturale*.

☞ IL CORPO (FLUSSO) DEL GENDER: LA FALSA COSCIENZA DELLA BIOECONOMIA.

Questa apertura del corpo a ogni possibilità si attaglia agevolmente allo scenario invocato da esponenti del genderismo radicale come Judith Butler e Donna Haraway. Seguendo Monique Wittig, Judith Butler sostiene la necessità di rovesciare la «restrizione binaria del sesso» e il corrispondente «sistema di eterosessualità obbligatoria». Attraverso l'eversione del dimorfismo sessuale si «inaugurerà un vero umanesimo della «persona» liberata dai ceppi del sesso». ⁵³

Ben strano umanesimo, quello promosso dai genderisti: un umanesimo anonimo dove la persona, piú che virgolettata, sembra destinata ad essere messa tra paren-

calcolo». (M. Foucault, «Sade, sergente del sesso», in *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti 1820, Genova-Milano 2008, p. 53)

⁵² M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1978, p. 415.

⁵³ Judith Butler, *Scambi di genere*, Sansoni, Milano 2004, p. 26.

tesi e infine superata dal corso inarrestabile dell'evoluzione.⁵⁴

E difatti con Donna Haraway, che porta alle estreme conseguenze la frattura tra natura e artificio, il *gender* sconfinava nel postumano. Nel suo *Manifesto cyborg*, dopo aver concesso il proprio plauso alla possibilità di un miscuglio di carne e tecnologia, Haraway arriva ad annunciare l'alba di una nuova specie: il cyborg, «creatura di un mondo post-genere».⁵⁵

Si tratta, in altri termini, di denaturalizzare, anzi di distruggere la categoria stessa del sesso. Il favore con cui le *élites* politiche e economiche sembrano guardare all'idea di natura infinitamente variabile patrocinata dai teorici del *gender* si spiega, ci pare, con due motivi almeno. Del secondo motivo — la possibilità di ridurre il margine di imprevedibilità dei comportamenti umani — diremo più avanti. La prima ragione di un tale *endorsement* va rintracciata invece nell'utilità pratico-sociale della corporeità flessibile, che pare rispondere magnificamente a un altro imperativo della bioeconomia: la tendenza ad adottare anche per il corpo quella «legge della variabilità» che *ab immemorabili* guida e caratterizza il funzionamento della moda.⁵⁶

54 Questo umanesimo anonimo corrisponde a quel che Rémi Brague denomina «umanesimo»: un umanesimo senza l'umano. Cfr. Rémi Brague, Elisa Grimi, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo*, Cantagalli, Siena 2015.

55 Donna Haraway, *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 41.

Nella società contemporanea anche il corpo, entità biologica apparentemente irriducibile a una logica di mercificazione, è divenuto luogo di scambio dei flussi della comunicazione e del consumo. È un processo che si innesca a seguito della delegittimazione dei tradizionali segni di status, la cui erosione contribuisce a rendere il corpo un basilare mezzo di comunicazione dell'identità individuale. E questo avviene associando al corpo non più qualità personali — sempre meno rilevanti in una civiltà del consumo dove appare di gran lunga più incisiva la capacità del singolo di scegliere tra i diversi beni offerti dal mercato.

La costruzione dell'identità, nella società del consumo, è agganciata piuttosto alle fluttuazioni dei mercati e delle mode. Si intreccia cioè al «potere della marca».⁵⁷ Le marche aziendali costituiscono oggi un serbatoio di significati a cui il consumatore può attingere per costituire la propria identità. Nella confusione generalizzata di un mondo sociale come quello attuale, sconnesso e disorganico, privo di stabili riferimenti, le marche paradossalmente si presentano e vengono percepite come personalità più nette e definite.

Tutto ciò accade grazie all'attività di comunicazione delle aziende: in una società della discontinuità, dove tutto scorre e scompare velocemente, è la marca, facen-

⁵⁶ Cfr. Vanni Codellupi, *La società pubblicitaria*, Costa & Nolan, Genova 1996.

⁵⁷ Cfr. Idem, *Il potere della marca*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

dosi vedere piú spesso per via dei meccanismi della pubblicità, ad apparire come una realtà relativamente piú stabile delle altre.

È certamente una stabilità di corto respiro: anche la personalità della marca è destinata infatti a mutare per effetto dei cicli di variazione delle mode. Ma nonostante tutto essa mantiene pur sempre un sufficiente potere di attrazione: quel che basta per catalizzare l'uomo sconnesso di oggi, invitandolo al gioco di costruzione delle identità consentito dal flusso delle marche.

Il corpo si modella secondo le sembianze di un corpo-*packaging*: continuamente soggetto a ogni genere di manipolazione, esso diventa un feticcio pienamente investito dalla tendenza a dotarsi dei segni del consumo e a esibire i materiali provenienti dalle differenti merci.

Questa condizione designa lo stato del «corpo flusso»: un corpo smaterializzato e nomadico, in stato di variazione permanente, senza confini e identità fisse. Il corpo fluido e infinitamente manipolato si presenta come un laboratorio in cui ogni *potenzialità naturale* è sovrastata dalla *possibilità tecnica*. Sono ben note le ripercussioni sulla personalità individuale, che si minimizza fino a confondersi col mondo esterno e l'ambiente circostante.⁵⁸

In questo stadio la moda non può piú contare su un nucleo compatto e costante, come poteva avvenire in passato quando occorreva accettare il corpo come un dato immodificabile.

⁵⁸ Cfr. Id., *Il potere del consumo*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 115-128.

Senza un tale punto di riferimento [la moda] gioca allo scambio delle identità sessuali, sviluppando modelli androgini, ma, soprattutto, rinunciando a ritradurre nei suoi codici universali e astratti le forme specifiche e concrete di ciascun corpo. Si fa dunque essa stessa pura indistinzione, libera sovrapposizione di stili e materiali.⁵⁹

Il corpo flusso, trascinato nella spirale delle infinite variazioni modaiole, assume su di sé il destino della cultura moderna, condannata, come sosteneva Walter Benjamin, a diventare *passage*: luogo di «passaggio» connotato da un incessante fluire, sottoposto alla legge del mutamento reiterato e continuo. Un simile modello, che mette in questione lo stesso principio di individuazione, sprofonda nel narcisismo.⁶⁰ Il *logo* si sostituisce al *logos*: è l'oscureamento dell'individualità.

Nel genderismo — coerente espressione della rivolta contro l'ordine biologico — si palesa quindi, più che autentica emancipazione, la falsa coscienza del consumismo sfrenato: l'ideologia perfetta per una società pubbli-

59 Id., *Che cos'è la moda*, Carocci, Roma 2002, p. 103.

60 Così scrive Christopher Lasch sul fenomeno del narcisismo di massa: «Come ci ricorda il mito greco, è proprio la confusione tra io e non-io, e non l'egoismo», che contraddistingue la condizione di Narciso. L'io minimo o io narcisistico è innanzitutto un io incerto dei propri contorni, che aspira a riprodurre il mondo a sua immagine o a fondersi con esso in felice comunione. La preoccupazione oggi così diffusa per l'«identità» rivela in parte questa difficoltà nel definire i confini dell'«individualità». (C. Lasch, *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 10)

citaria. La retorica dei «diritti civili» collegata al *gender* assolve la piú classica funzione ideologica: rendere invisibili alla coscienza i *reali* meccanismi di sfruttamento (si pensi solo alla retorica della «donazione» nel contesto della maternità surrogata, che dissimula un mero rapporto di compravendita).⁶¹

☞ DISPREZZO DELLA CARNE E DISINCARNAZIONE.

IL disprezzo del corpo, come abbiamo visto, discende dall'assolutizzazione della ragione dell'uomo. Ma quale può essere la radice di un dualismo che assegna un così marcato potere alla mente umana? Chasseguet-Smirgel vede in questa scissione radicale una congiunzione tra Eros, Thanatos e Narciso. Un simile connubio scaturisce dalla realizzazione di desideri ispirati da inconscie concezioni gnostiche. Secondo lo schema gnostico la salvezza viene dalla conoscenza speculativa o dalla padronanza tecnica di sé. Ne consegue che il peccato massimo sta nell'ignoranza e nella debolezza, è scritto cioè nella stessa condizione carnale dell'uomo (il corpo come prigione dell'anima).

Nota acutamente Fabrice Hadjadj che quest'etica della padronanza e dell'indipendenza è la morale propria del demonio, che

61 La natura ideologica del genderismo è stata mostrata, tra gli altri, da Giuliano Guzzo, *Cavalieri e principesse*, Cantagalli, Siena 2017; Renzo Puccetti, *LegGender metropolitane*, ESD, Bologna 2016; Giorgio Maria Carbone OP, *Gender*, ESD, Bologna 2015.

non ha passione che dirotti la sua volontà, né rappresentazione che alteri la sua intelligenza. È perfettamente padrone di sé stesso. Non ha cercato nulla piú di ciò che dipende da lui solo. La sua città della interiore è cosí inespugnabile che Dio stesso non riuscirebbe piú a entrarvi.⁶²

Né la debolezza né l'ignoranza raggiungono infatti il demoniaco assoluto. Ben peggio che lasciarsi travolgere della passioni o dalle false rappresentazioni dello spirito è disprezzare la carne e la sua debolezza in nome di uno spiritualismo superbo che conduce, presto o tardi, al disprezzo della carità.

La logica del controllo totale è omogenea alla logica della disincarnazione. C'è invece un vincolo profondo tra carne e carità, che si rassomigliano, ricorda sempre Hadjadj, per due ragioni almeno. Amare, cosí come essere carnali, equivale ad «avere un debole», infrange le illusioni narcisistiche di autonomia totale, porta anzi a una certa dipendenza dall'oggetto amato. Quanto alla carne, la sua debolezza è congenita. Vivere in un corpo fatto di carne significa essere vulnerabili, costantemente esposti al rischio grande e tremendo della ferita. Entrambe, tanto la carne quanto la carità, accolgono perciò una morale che non è quella della padronanza né quella della performance. Esigono un abbandono di sé, richiedono un affidamento che ci strappa dalle soffocanti ristrettezze dell'*ego*.

62 Fabrice Hadjadj, *La fede dei demoni*, Marietti, Torino 2010, p. 185.

☞ *ODIUM NATURÆ, ODIUM VITÆ.*

QUALE può essere il diretto avversario della logica del controllo totale? Vi è in effetti una particolare accezione di ordine naturale che permette di sfuggire alle anguste strettoie della integrale prevedibilità. È quell'idea di natura come eccedenza rispetto a un ordine puramente mondano: una natura «aperta», che si pone in netto contrasto rispetto al progetto che Romano Guardini chiamò di «autochiusura del mondo».

Con questa espressione il teologo italo-germanico designava quell'ideale di assolutizzazione del finito affermatosi nell'evo moderno in una forma tale da non ammettere un «oltre» rispetto a sé stesso. È un mondo «chiuso in sé stesso», dal quale non si «esce né per la via verso l'interno, né all'insú, verso l'alto: chiuso su di sé e dentro di sé». ⁶³

Il mondo rinserrato in sé stesso, espressione di assoluta e radicale immanenza (*questa realtà è la sola*), si vuole come uno spazio sempre aperto a nuovi avanzamenti. Questa autosufficienza voluta e perseguita è nemica giurata della nozione di limite, rimossa dalla sua stessa coscienza.

Un mondo cosiffatto, interamente progettato dall'uomo, è un mondo dove tutto in definitiva è preordinato. Tutto è già previsto o calcolato. Ma dove tutto è prevedibile è assente la vera novità. Non resta che un ac-

63 Romano Guardini, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2007², p. 107.

cumulo crescente di fatti nella loro bruta materialità: un progredire disorganico, che avanza unicamente per via aggregativo-sommativa. È un «paradiso rasoterra», avrebbe detto Gustave Thibon: un mondo senza piú muri o barriere ad arrestare la marcia orizzontale del progresso umano, ma con un soffitto ermetico ad impedire ogni possibilità di evasione verticale.⁶⁴

A scompigliare i rigidi schematismi di questo scenario totalmente amministrato provvede la natura come *evento* o *avvenimento*. A ragione Péguy constatava che «un avvenimento storico è sempre quello che c'è di piú impreveduto».⁶⁵

L'esistenza umana non potrebbe mai diventare oggetto di meraviglia se non fosse segnata dai caratteri dell'avventura e della sorpresa, diceva Chesterton.⁶⁶ Solo l'imprevedibilità dell'avvenimento può fungere da antidoto al solipsismo e alla finitudine autoreferenziale del mondo «chiuso in sé stesso». Luigi Giussani, ispirato da Péguy, ne ha fatto il centro della sua riflessione teologica:

Un avvenimento [...] è «qualcosa» che improvvisamente s'introduce: non-prevedibile, non-previsto, non-conseguenza di fattori antecedenti. La parola

64 Cfr. Gustave Thibon, *L'ignorance étoilée*, Fayard, Paris 1985, p. 125.

65 Charles Péguy, *La nostra giovinezza*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 123.

66 Cfr. G.K. Chesterton, *Ortodossia*, Morcelliana, Brescia 1995¹⁰, pp. 75-76.

piú accostabile ad «avvenimento» è infatti «caso»; la parola «caso» definisce qualcosa la cui presenza non si spiega ai nostri occhi che la guardano. Un avvenimento è allora, possiamo dire, qualcosa di puramente e ultimamente casuale per la nostra ragione, per le nostre capacità. Anzi, per la nostra capacità di indagine e di presa, un avvenimento è tale proprio in quanto è inafferrabile, ha qualcosa che sfugge.

Un avvenimento ha la caratteristica di essere imprevedibile e imprevisto (è imprevisto in quanto, per sua natura, imprevedibile). Ciò che ha il potere di chiarirmi a me stesso è perciò qualcosa che penetra nell'orizzonte e nell'atmosfera della mia esistenza come un meteorite strano, estraneo, senza che io lo possa prendere e quindi, ultimamente, capire, poiché l'imprevedibile non è nemmeno comprensibile. È un incomprendibile, un imprevedibile, che fa dunque scattare — come un fiammifero che s'accende — la luce sulla verità di noi stessi. È per l'intrusione di questa «cosa» irrazionale — non afferrabile dalla nostra ragione, non dominabile dalla nostra misura, che supera e spacca tutte le nostre misure, non riconducibile, sia pure con qualsiasi scaltrezza, ai nostri pensieri — ed estranea, che nelle tenebre della nostra esistenza inizia a introdursi una luce sulla verità di noi stessi e nella confusione prende a stabilirsi un ordine. E di qui cominciano a nascere un'attrattiva e un'affezione verso di sé, una tenerezza e una compassione possi-

bili verso gli altri, una serietà riguardo ai programmi dell'oggi e, soprattutto, del domani.⁶⁷

L'avvenimento, prosegue Giussani citando Finkielkraut, è una «irruzione del nuovo» nel tempo della storia umana, è qualcosa di «imprevisto» che «irrompe dall'esterno». Più che mai occorre, dice Finkielkraut, «ridare all'avvenimento la sua dimensione ontologica di nuovo inizio».⁶⁸

C'è una profonda intuizione alla base di uno dei passi più densi dell'esortazione *Evangelii Gaudium*, dove papa Francesco riprende Guardini per affermare che «il tempo è superiore allo spazio» (n. 222). Il mondo autochiuso dell'ideologia privilegia lo *spazio* perché desidera risolvere ogni cosa nel momento presente. Così il primato dello spazio (che equivale al Potere) corrisponde alla *presa di possesso*. Lo sguardo spaziale è proprio di chi vuole cristallizzare ogni processo, soffocando il dinamismo della novità. Riconoscere il primato del *tempo* significa invece «occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi» (n. 223).

Il mondo dello spazio — ossia quello del potere — ha una dimensione soltanto: la dimensione orizzontale, l'immanenza più radicale. Per contro la nozione di «pro-

67 Luigi Giussani, «In cammino», *Il Sabato*, n. 41, 1992, ora in *Un avvenimento di vita, cioè una storia*, Il Sabato, Roma 1993, pp. 478-479.

68 Stefano M. Paci, «Tirerò fuori Péguy dal ghetto», intervista con Alain Finkielkraut, *30 Giorni*, n. 6, giugno 1992, p. 60.

cesso», che indica un divenire (o sviluppo) storico, si addice perfettamente alla natura-avvenimento.⁶⁹

Cos'è infatti a rendere imprevedibile — e perciò più difficilmente controllabile — la natura? È la sua bidimensionalità, che ci impedisce di poter essere, noi, a produrla, levandoci l'illusione di essere padroni della vita.⁷⁰

Già l'etimologia provvede a rammentarci la stretta parentela tra *natura* e *nascita*. *Natura* deriva dal latino *natus*, participio passato di *nasci*, nascere. Ora, nella nascita, cioè in natura, va considerata la presenza di una duplice dimensione. Da un lato nel nascere è sempre presente una ricombinazione di elementi. All'atto di venire al mondo siamo, *in parte*, l'esito di una sintesi di geni e molecole che *già c'erano*.

In *parte*, ma non *solo*. Qui sta il paradosso. La sola ricombinazione non basta a spiegare perché dal *niente* si passi all'*esistente*, perché venga al mondo un *io* che prima *non c'era*. Si vede quindi come nella nascita sia compresa un'altra dimensione: la *novità che viene al mondo*.

Sul palcoscenico della storia umana si affaccia un essere che al contempo è frutto di una combinazione del patrimonio genetico dei genitori e tuttavia affatto diverso

69 Cfr. Nicola Abbagnano, voce «Processo», in *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1998³, p. 863.

70 Per le riflessioni sul nesso tra natura, nascita e novità sono largamente debitore nei confronti della sofisticata disamina, ricca di echi bergsoniani, di Vittorio Mathieu, in particolare a questi suoi lavori: *La voce, la musica, il demoniaco*, Spirali, Milano 1983, pp. 61-62; *Per una cultura dell'essere*, Armando, Roma 1998, pp. 27-

da loro. Ogni concepito, ente superiore alla semplice sommatoria delle parti in causa, è novità irriducibile a ciò che l'ha preceduto e generato. *Unicum* irripetibile: rinnovamento, non mera ripetizione.

La vita biologica, se è vita in senso proprio, non si riduce al prodotto meccanico degli elementi di cui son fatti gli organismi; il vivente non sarà mai una *ricombinazione pura e semplice* di ciò che gli preesisteva, come la lava o l'acciaio, perché né il trasformarsi naturale all'interno del mondo — come nel caso della lava che erompe dal cratere di un vulcano e poi si solidifica — né l'essere prodotto artificialmente nel mondo — come una colata d'acciaio che assume forma negli stampi — possono dirsi «venuti al mondo», cioè «nati», come un essere vivente (salvo che per la forma esteriore).

In una situazione in cui semplicemente tutto si ricombina, nulla accade che l'uomo, almeno in linea teorica, non possa a sua volta riprodurre. Del venire al mondo invece non siamo signori e padroni. Dimensione misteriosa e imprevedibile, indipendente dalla volontà umana, la creazione *ex niblo* non è decisamente ascrivibile al campo del nostro dominio. Siamo di fronte a una realtà nuova e non costruita.

È possibile, certo, riassembleare le cose, ricorrere alla piú raffinata *ars combinatoria* nella speranza che dalla mescola possa magicamente sorgere qualcosa di inedito. Ma comunque sia, ciò fatto, occorre pur sempre rimettersi alla natura e attendere che, *di nuovo*, «la cosa si faccia».

Non solo quindi la natura non esclude il mistero, ma, a pensarci bene, lo richiede. Già ha in sé, la natura, una tensione verso il piú-che-natura.

☞ L'INGEGNERIZZAZIONE DELLA NATURA.

Si è pensato di poter aggirare l'imprevedibilità naturale ingegnerizzando gli organismi viventi grazie alle potenzialità tecniche offerte dalla rivoluzione genetica resa possibile dai progressi della biologia molecolare, la branca della biologia che esamina la fisiologia (cioè il funzionamento) degli esseri viventi a livello molecolare, con particolare attenzione alle macromolecole DNA e RNA.⁷¹ La data simbolo della rivoluzione genetica può essere considerata il 25 aprile 1953, quando James Watson e Francis Crick presentano per la prima volta, sulla rivista *Nature*, la struttura del DNA.⁷²

In precedenza biologia e ingegneria camminavano su binari ben distinti. La biologia studiava gli organismi viventi, mentre l'ingegneria si indirizzava alla materia inanimata, che veniva assemblata in base a un disegno (o progetto) razionale. Questa opera di assemblaggio ingegneristico di un tutto stabile e sistematico, che può essere espressa con le parole «costruzione» o «produzione», si

71 Cfr. Leon R. Kass, *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, Free press, New York 1985; Idem, «L'avvento dell'era della tecnologia genetica», in *La sfida della bioetica*, Lindau, Torino 2007, pp. 172-199.

72 James D. Watson e Francis H.C. Crick, «A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid», in *Nature* 171 (1953), pp. 737-738.

prefiggeva come scopo finale il conseguimento di una qualche utilità, di un vantaggio (per il committente, per la collettività, ecc.).

Prima che anche l'organico fosse ingegnerizzato gli ingegneri meccanici trasformavano materie inanimate per costruire mezzi non umani utili all'uomo, con una netta divisione tra il soggetto (l'uomo) e l'oggetto (la natura) del dominio tecnico.

È un quadro che cambia con l'avvento dell'ingegneria biologica, che comincia così a rivolgersi, per modificarli, anche ai «progetti» delle specie viventi. Anche l'uomo scopre di poter essere l'oggetto diretto, nella sua costituzione fisica ereditaria, della sua stessa ingegneria. Una tale circostanza pone inevitabilmente la questione del potere consegnato dalle attività di *human engineering* alla nuova classe dei «possessori dei mezzi di riproduzione».

L'imminente controllo dell'uomo sulla propria natura appare come il massimo trionfo di questo potere. In quanto dominata dalla tecnica, la natura ora, d'improvviso, include di nuovo l'uomo, che nella tecnica le si era contrapposto in vesti di dominatore.⁷³

La novità, come scrive il medico Leon R. Kass, è che «l'uomo, per la prima volta, può ri-creare sé stesso».⁷⁴ Ciò non toglie che permangano alcune significative diffe-

73 Hans Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino 1997, p. 127.

74 Leon R. Kass, *Toward a More Natural Science*, cit., p. 18, in corsivo nel testo originale.

renze sul piano formale tra ingegneria meccanica e ingegneria biologica. Le possiamo sintetizzare per punti.

- a. modo di progettazione e di produzione
- b. prevedibilità della trasformazione
- c. natura della sperimentazione
- d. irreversibilità della trasformazione
- e. scopi della trasformazione

La prima importante differenza riguarda il *modo di progettazione e di produzione*. Nell'ingegneria di tipo meccanico sia la struttura che ciascuna delle parti del prodotto finito sono costruite a piacimento in base a un disegno stabilito dal progettista. L'unico elemento già dato, *a priori*, è la materia informe, già esistente. «Progettazione e produzione in questo caso sono dunque totali». ⁷⁵

Nell'ingegneria di tipo biologico la produzione e, soprattutto, la progettazione non hanno affatto questo carattere di totalità. Quando si opera sull'organico si cerca di modificare una struttura preesistente. Il dato *a priori* qui non è solo la materia ma anche la forma (l'organizzazione, la struttura). Il «progetto» del vivente per essere modificato deve essere prima *trovato*, non può essere *inventato*. Nella tecnica biologica pertanto la «produzione» è sempre parziale, mai totale. È possibile modificare un progetto, non progettarlo *ex novo*.

Da un punto di vista ingegneristico la struttura complessa degli esseri viventi rappresenta un fatto nuovo rispetto all'inorganico. A opporre resistenza alla plasma-

bilità è l'autonomia del vivente garantitagli dal fatto di avere una natura indipendente, un progetto autonomo, proprio e caratterizzante. L'ingegneria biologica nella sua attività trasformatrice deve necessariamente cooperare e venire a patti con l'attività propria di un «materiale» attivo, vale a dire col sistema biologico funzionante secondo natura. Ne consegue che nel campo del biologico «l'atto tecnico ha la forma dell'intervento, non della costruzione». ⁷⁶ La modifica desiderata viene sí imposta, ma anche consegnata a un partner attivo.

Tutt'altra storia nel campo meccanico, dove l'unico soggetto agente risulta essere l'ingegnere che opera — alla stregua di una causa efficiente — per trasformare un materiale passivo e inanimato.

Il fatto che la biotecnologia operi principalmente sul piano genetico aggiunge una ulteriore differenziazione. Nella macchina non c'è nulla di paragonabile alla riproduzione e alla trasmissione ereditaria. Con la «produzione», nella meccanica, si stabilisce una relazione causale *immediata*. Nella «riproduzione», al contrario, la relazione è *mediata*. Negli interventi biotecnologici si innesta un nuovo fattore causale nella catena ereditaria, il quale manifesterà il proprio effetto solo nel succedersi delle generazioni, di modo che «produrre» (o meglio riprodurre) «significa qui lasciare in balia della corrente del divenire, in cui anche il produttore naviga». ⁷⁷

⁷⁶ Ibidem, p. 125.

⁷⁷ Ibidem, p. 127.

Questa differenza qualitativa tra organico e non organico influisce sulla *prevedibilità* della trasformazione desiderata. Nella normale opera di costruzione con materie stabili e omogenee come quelle inanimate il numero delle incognite è sensibilmente minore. Questo consente all'ingegnere meccanico di prevedere con una esattezza incomparabilmente maggiore le proprietà del prodotto finale (ad esempio la costruzione di un ponte) e anche di progettare un prodotto in base alle proprietà desiderate. Una tale possibilità di previsione è negata all'ingegneria biologica, la quale deve considerare un numero elevatissimo di incognite, dato che il «progetto», oltre a non essere il suo, è in parte ancora ignoto.

La potenza delle biotecnologie deve fare i conti con una realtà sfuggente, meno facilmente controllabile rispetto all'inorganico, una realtà che

si muove per le proprie incalcolabili vie nel labirinto della traboccante complessità del vivente, che si oppone a una analisi e a una previsione puntuale.⁷⁸

L'imprevedibilità del vivente dunque è assicurata, ancora una volta, dal fatto di possedere una natura autonoma, con un ordine e leggi proprie.

La previsione del suo destino in questo tutto si limita perciò a un indovinare e la progettazione in massima parte a uno scommettere. L'intenzionale riprogettazione, modificazione o perfezionamento di un organismo di fatto non è niente più che un

78 Ibidem, pp. 127-128.

esperimento, e un esperimento dai tempi tanti lunghi — almeno in campo genetico — che il suo risultato finale (quando univocamente identificabile) di solito non può essere verificato dallo sperimentatore stesso.⁷⁹

Anche la natura di questo intervento-esperimento è ben diversa dalla *sperimentazione* meccanica. Nel modello sperimentale tradizionale dell'ingegneria meccanica l'esperimento si differenzia infatti dall'azione reale. Gli esperimenti sono essenzialmente simulazioni non vincolanti, tanto che si effettuano con modelli sostitutivi, modificabili e distruggibili a piacere. Le prove si prolungano fino a quando non si ottiene un modello adeguato che solo allora, dopo aver passato la prova, diventa vincolante. In altre parole, l'ingegnere meccanico può sperimentare su una realtà sostitutiva, che vale *come se* fosse reale (senza esserlo). Ma nella manipolazione biologica questo *come se* è precluso. L'esperimento, per avere validità, deve avere luogo sull'originale stesso, sul soggetto vivente, reale e concreto. Ogni esperimento nell'ingegneria biologica ha effetti reali sull'organismo oggetto della sperimentazione. Sicché in questo caso si può ben dire che «l'esperimento è azione reale, e l'azione reale è un esperimento».⁸⁰

Un'altra differenza fondamentale risiede nella *irreversibilità* che distingue i processi organici da quelli inorganici. Nella costruzione meccanica tutto è potenzial-

79 Ibidem, p. 125.

80 Ibidem, p. 126.

mente reversibile, mentre le modifiche strutturali della materia organica sono irreversibili.

In linea di principio l'ingegnere meccanico può correggere i propri errori e apportare modifiche in ogni momento del processo di trasformazione, sia allo stadio di progettazione che di collaudo, e anche successivamente. E anche il prodotto finito (pensiamo all'automobile o al telefono cellulare) può essere rimandato alla fabbrica per essere emendato da qualche difetto di produzione.

Nella biotecnologia questo non è possibile. I suoi atti non sono revocabili, a nessuno stadio, e quando gli effetti si manifestano ormai è tardi per poterli correggere. Ciò che è fatto è fatto.⁸¹

Questa costitutiva irreversibilità degli interventi biotecnologici crea un dilemma. Cosa fare con gli errori dovuti a un intervento genetico difettoso (ad esempio con un essere vivente deforme) rappresenta un nodo inestricabile dal punto di vista etico, a meno, avverte Jonas, di non voler introdurre la nozione di «scarto» anche nel campo dell'ingegneria biologica. Come in effetti accade. Non serve che pensare allo «scarto» di embrioni richiesto da numerose biotecnologie (come la Fivet, ad esempio, dove gli embrioni troppo deboli vengono «scartati» alla stregua di materiale inanimato). È quanto doveva accade-

81 Va detto tuttavia che le nuove tecnologie di *editing* genomico, come CRISPR, promettono una inaudita capacità di riscrittura anche della linea germinale, una specie di equivalente del comando «trova e sostituisci» di un programma di videoscrittura. Cfr. Anna Meldolesi, *E l'uomo creò l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

re nel momento in cui si è deciso di ignorare la differenza formale, qualitativa, tra la manipolazione di una cosa inerte e la manipolazione di un organismo vivente.

Così l'ingegneria biologica si è esposta a un tremendo pericolo: la creazione arbitraria di una realtà parallela, una realtà artificiale e sovversiva dell'ordine della natura. Questo fatto fu immediatamente evidente con l'introduzione della fecondazione artificiale:

Fin dalla sua comparsa la riproduzione artificiale fu percepita come un'azione che andava contro la natura. Perché creava qualcosa che la natura non aveva previsto, perché interveniva per modificare, correggere, indirizzare.⁸²

Tra la tecnologia meccanica e quella biologica si frappone, infine, il problema degli *scopi* da perseguire. Nella meccanica ogni scopo, anche il più contestabile, è pur sempre definito dal conseguimento di una qualche utilità. Perciò nessuna costruzione tecnica è il proprio scopo o è fine a sé stessa. E fintanto che si tratta di animali o di vegetali, un discorso analogo vale anche per l'ingegneria biologica. È comunemente ammesso che di animali e vegetali, pur non essendo cose in senso stretto, ci si possa servire a vantaggio dell'uomo. Il loro essere in questo caso è subordinato alla loro utilità.

Ma se «utile» significa che «serve all'uomo», allora l'«utilità» della tecnica svanisce quando è l'uomo stesso

82 Emmanuel Betta, *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Carocci, Roma 2012, p. 15.

a diventare oggetto di manipolazione tecnica. A meno di non ammettere, anche qui, che l'essere di alcuni uomini è una funzione dell'essere di altri uomini. Ciò vuol dire consentire al fatto che alcuni uomini sono strutturalmente fatti per servire altri uomini.

Quali siano gli scopi di questa forma di tecnologia potrebbe indicarcelo la medicina, suggerisce Jonas. Quella medicina che, fin dall'Antichità, è stata il modello di una tecnica rivolta all'*essere* e non all'*utilità* del proprio oggetto.

C'è però un ostacolo insormontabile: la medicina infatti «mantiene e risana, non modifica e rinnova. Il suo scopo è la regola dettata dalla natura». ⁸³ La medicina ripristina *secondo* la misura della natura, non impone la *sua* misura alla natura.

La medicina è strutturalmente legata al rispetto di una misura, vale a dire che deve attenersi a una normatività. Le nozioni di salute sono di ordine normativo: il medico ha il compito di curare. «Guarire — scrive Georges Canguilhem — significa in linea di principio ricondurre alla norma una funzione o un organismo che se ne sono allontanati». ⁸⁴

Tuttavia la norma, cioè la normalità, non può coincidere con la semplice media statistica di una popolazione. Se un gruppo è malato (perché ad esempio colpito da una pandemia) sarebbe non soltanto assurdo ma perfino

83 H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 128.

84 Georges Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 94.

criminale voler ricondurre i suoi membri rimasti sani alla condizione media del gruppo, ossia farli ammalare. La norma per la medicina è ripresa dalla fisiologia del suo oggetto stesso: l'essere vivente.⁸⁵ È il fatto che il vivente abbia una norma a distinguerlo dal non vivente.

Ciò che distingue la vita dalla materia è la sua attività essenzialmente normativa. [...] *La vita in sé stessa è un'attività normativa*, vale a dire che tenta di imporre un funzionamento armonioso e quindi silenzioso agli organi della propria effettuazione.⁸⁶

☞ ESSENZA DEL VIVENTE.

ANCHE l'ingegnerizzazione del vivente perciò non può trascurare il fatto che la natura vivente, la natura che «nasce», è alquanto differente dalle cose. Ciò che vive ha una sua propria natura, secondo la quale nasce. E pertanto non può essere trattato a piacere. Anche volendomene servire, subordinandolo perciò alle mie esigenze, devo rispettare ciò che ha una sua natura. Qui risiede la differenza essenziale rispetto all'inanimato, che è «manipolabile». Per servirmi dell'inanimato posso plasmarlo, assoggettandolo alle forme che intendo dargli, come «materiale».

85 Cfr. Aldo Vendemiati, *La specificità bio-etica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002, p. 250.

86 Jean-François Malherbe, *Per un'etica della medicina*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989, p. 135.

Anche il vivente può essere soggetto a manipolazione, entro certi limiti, ma non raggiunge mai la passività della materia inerte. A meno di non volerlo distruggere, per servirmene devo trattarlo in maniera da rispettarne la natura.⁸⁷

La vita ha delle caratteristiche essenziali che la distinguono dalla non-vita.⁸⁸ Anzitutto il *movimento autonomo*. Ciò che vive, a partire dagli animali, si muove e muove alcune sue parti. Tanto è vero che se scorgiamo un ente che si muove subito siamo portati a pensare che sia un essere vivente. Il vivente è animato, si muove da sé. Invece gli oggetti inanimati, cioè le cose, *non si muovono* ma devono *essere mossi* da una forza esterna (dal vento, dall'acqua, dalla gravità, dal calore).

Il vivente ha la tendenza a muoversi da sé. Ciò che lo caratterizza è l'automovimento. Muoversi in autonomia vuol dire avere in sé la causa del proprio movimento. Il vivente è contemporaneamente causa ed effetto del proprio movimento, e questo è possibile perché è composto di parti eterogenee, dunque differenziate.

Un organismo vivente è soggetto al *cambiamento*. Per definizione un essere che vive si trasforma nel tempo. Ogni organismo nasce, cresce, si sviluppa, arriva alla maturità e infine, seguendo un processo inverso, declina e muore. Il vivente cambia, e siccome il cambiamento è mo-

87 Cfr. V. Mathieu, *Per una cultura dell'essere*, cit., pp. 14-15.

88 Seguo qui, sull'essenza del fenomeno vita dal punto di vista della biologia, la sintesi di Edoardo Boncinelli, *Vita*, Bollati Borin-ghieri, Torino 2013, *passim*.

vimento, l'ordine del vivente rientra nell'ordine del cambiamento. Con piú precisione si deve dire che il vivente incorpora il principio del proprio cambiamento. Si caratterizza cioè per la spontaneità delle proprie reazioni, operazioni e azioni.

Ma non tutto è destinato a modificarsi nel tempo. Un'altra caratteristica del vivente è infatti la *persistenza nel cambiamento*, dovuta al peculiare rapporto degli esseri viventi con la propria forma (o struttura). La vita cambia ma al tempo stesso persiste. L'organismo umano si modifica nel tempo pur restando fedele a sé stesso.

Nel corso della vita le cellule del corpo umano invecchiano e muoiono, e altre le sostituiscono. I cambiamenti non sono del tutto arbitrari: i componenti (atomi) di una struttura fisica vengono sostituiti da nuovi componenti che subentrano, ma la struttura nel suo complesso non cambia, cambiano i suoi componenti atomici. Finché c'è vita, la struttura rimane riconoscibilmente la medesima. Si può dire che cambia la materia, ma non la forma. In una parola, in un essere vivente regna un ordine, vige una organizzazione che gli consente di autoregolarsi e mantenere a lungo nel tempo la sua struttura fondamentale.⁸⁹

89 È importante ricordare che gli esseri viventi non ereditano gli organi e le funzioni dei loro progenitori. Un figlio non eredita le mani e i piedi dei genitori, eredita piuttosto i geni che servono a costruire le mani e i piedi. «Non si ereditano insomma, le varie parti del corpo, ma i geni che le devono costruire» (Ibidem, p. 23).

Un organismo vivente, come abbiamo detto, è un sistema di parti differenziate. È proprio il fatto che il vivente sia composto da parti eterogenee a richiedere la disposizione di queste secondo un determinato *ordine*. È la facoltà di automovimento degli esseri viventi a comportare una qualche organizzazione di questa struttura differenziata: «È per questo che si dice dei corpi viventi che sono degli organismi, o che la materia vivente è organizzata». ⁹⁰

L'ingegnerizzazione della natura, al contrario, tende a considerare gli esseri viventi come semplice materia omogenea e perciò trattabile come una massa priva di ordine, disegno e fine. Anche l'organico appare dunque come un campo di forze spiegabili in maniera meccanica. Il meccanicismo è materialismo. È una tendenza impostasi nella scienza da quando Cartesio ha ricondotto l'ordine dei corpi, viventi e non viventi, a quello dell'estensione geometrica pura secondo le tre dimensioni dello spazio (lunghezza, larghezza e profondità). ⁹¹

C'è poi l'*irritabilità*, che in biologia indica la capacità di reagire agli stimoli dell'ambiente esterno, soggetto a continue variazioni (gli sbalzi di temperatura, i cambiamenti di umidità nell'aria, l'alternanza tra giorno e notte,

90 Étienne Gilson, *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno*, Marietti, Genova-Milano 2003, pp. 12-13.

91 Bisogna dire che il meccanicismo della spiegazione scientifica non è una novità moderna. Per certi versi anzi si può considerare un regresso. Era già presente nell'Antichità e Aristotele lo considerava definitivamente superato dal finalismo. (Cfr. E. Gilson, *Biofilosofia*, cit., pp. 15-16).

la comparsa di una minaccia, ecc.). Infine il vivente possiede un'altra proprietà distintiva: la *generazione*. Gli esseri viventi si replicano, generandone altri. Invece le cose generalmente non procreano (da cosa non nasce cosa) bensì devono essere riprodotte.

Con la replicazione si stabilisce anche una continuità tra generazioni, poiché ogni individuo reca in sé qualche elemento degli organismi che lo hanno generato, un elemento che così viene perpetuato oltre l'esistenza del singolo individuo.

La trasmissione del DNA e del patrimonio genetico, che collegano tra loro gli organismi delle diverse generazioni della stessa discendenza, rendono appieno questa continuità essenziale dell'organico.

D'altro canto la generazione non è un meccanismo di duplicazione perfetta. Per paradosso, è una simile imperfezione, inscritta nel meccanismo stesso della generazione, ad assicurare la possibilità della *novità* e la *relativa imprevedibilità* del vivente.⁹²

Infine c'è ancora una proprietà che appare esclusiva degli esseri viventi: l'*individualità*. Un elettrone è indistinguibile da un altro elettrone, un protone è uguale a ogni altro protone. L'uomo invece individua e può essere indi-

92 L'imprevedibilità della vita è «ciò che fa della biologia una scienza storica, nella quale quello che è avvenuto in ogni momento poteva accadere ma anche non accadere. Noi osserviamo a posteriori che è accaduto, ma non c'era nessuna necessità che avvenisse. A differenza delle scienze fisiche, in biologia regna la contingenza». (E. Boncinelli, *Vita*, cit., p. 25)

viduato, l'uomo distingue e contrassegna. E in piú, rispetto ai grandi animali, ha coscienza di questa sua capacità.

Il vivente appare come il paradosso di un perpetuo compromesso tra continuità e rinnovamento. La vita ha scritta in sé la «fedeltà creatrice» di cui parlava Gabriel Marcel: una fedeltà che si salvaguarda solo rinnovandosi, non fossilizzandosi.

§ CREAZIONE O PRODUZIONE?

PERCHÉ oggi «fa problema» il principio creativo della natura? Lo aveva capito bene l'intelligenza penetrante di Emanuele Samek Lodovici. La rivolta contro la natura, faceva notare Samek, ripercorre la vecchia polemica tra Plotino e gli gnostici. Per gli antichi gnostici l'unica produzione possibile di realtà precedentemente inesistenti era una produzione (*praxis*) di tipo fabbricativo, secondo un modello produttivo di tipo artigianale o tecnico. Plotino all'opposto rifiutava gli schemi gnostici di produzione e affermava l'esistenza — accanto al modello artigianale, di per sé incapace di produrre novità — di un processo di produzione che egli chiamava *poiesis*, cioè creazione.

Si tratta di un'azione che non è totalmente conoscibile dall'intelletto umano. È il tipico modo di procedere della natura, che produce le proprie creature in maniera *creativa*, non *fabbricativa*. Nella visuale di Plotino, scrive Samek, l'atto naturale è «un processo esplosivo, im-

mediato, di irraggiamento simultaneo ed imprevedibile del proprio contenuto interno».⁹³

Per Aristotele c'è una analogia tra arte e natura: «l'arte imita la natura». (*Fisica* II, 194 a). Nella natura è presente, per lo Stagirita, un disegno o un fine (*télos*) analogo al progetto che l'artista realizza, per mezzo della sua arte, nella propria opera. L'arte tuttavia è un'imitazione (*mimesis*) imperfetta della natura perché questa, anche se non in maniera infallibile, opera e raggiunge il suo scopo con sicurezza incomparabilmente maggiore, mentre l'arte procede pur sempre per tentativi. La grandezza di un artista si riconosce infatti dal *modus operandi* che rasenta, nei più grandi artisti, la rapidità e l'infallibile sicurezza della natura.

Un tecnico, o un artista, che operasse con la sicurezza di un ragno che tesse la sua tela o di un uccello che costruisce il suo nido sarebbe il più perfetto artista tra tutti quelli mai esistiti. Ma ciò non si verifica. Gli artisti più potenti e più fecondi ricordano, da lontano, le forze della natura sempre deste che plasmano l'albero e, attraverso l'albero, il frutto.⁹⁴

L'analogia con l'arte permette quindi di individuare nella natura la presenza di una causa analoga a ciò che l'intelligenza è per le operazioni umane, anche se non sappiamo quale sia questa causa. Nella natura c'è una

93 E. Samek Lodovici, «La gnosi e la genesi delle forme», in *Meta-morfosi della gnosi*, Ares, Milano 1991², p. 263.

94 Étienne Gilson, *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 22.

finalità immanente e apparentemente senza conoscenza. Una finalità misteriosa, ma tuttavia operante.

La creazione naturale ha qualcosa di analogo all'invenzione artistica. La natura crea, produce la novità. Ma il *come*, la modalità di una tale operazione ultimamente risulta impercorribile dal nostro intelletto e dalla tecnica umana.

Se l'uomo fosse in grado di cogliere a fondo quel processo produttivo potrebbe anche ripeterlo a proprio piacimento. E questa è precisamente l'aspirazione e la scelta gnostica: in linea di principio non vi è nulla che lo gnostico «illuminato» non si reputi in grado di conoscere e riprodurre, perché l'unico agire possibile è considerato quello di tipo tecnico-artigianale. Ciò mostra quanto la mentalità gnostica sia sorda a ogni richiamo al *limite umano*.

La gnosi è una «Scienza in senso forte»: è una scienza della salvezza, una conoscenza salvifica che ricerca l'assoluto attraverso la scienza. E che in quanto tale è sostitutiva della religione. Si oppone anche alla scienza in senso «debole»: la scienza degli scienziati, che è scienza di forme, di strutture, di relazioni invarianti. Nella sua versione debole, la scienza implica una certa «fissità» della natura, cioè quel modo di essere della realtà inaccettabile per chi, come lo gnostico rivoluzionario, non riconosce che vi sia qualcosa che non si può cambiare. Accettare una natura *data* esclude la plasmabilità assoluta richiesta dalla Scienza in senso forte della gnosi, che è materialismo, dominio della matrice della realtà: «Il suo oggetto

non è punto una «forma», che definisca una natura «fatta così e così»: è una «materia», cioè *possibilità di mutamento totale*.⁹⁵

Qui sta, ci dice Samek, l'attualità di quell'antica polemica. Anche la gnosi moderna abbraccia l'idea di una «produzione totale del mondo». La natura e il mondo non solo possono e devono essere *totalmente conosciuti* — non è che questione di tempo — ma devono anche, in forza di questa conoscenza integrale, poter essere *riprodotti*. Come vedremo nel capitolo sul transumanesimo, l'equivalenza tra conoscenza e riproducibilità tecnica sta alla base del moderno programma tecnoscientifico.

Al contrario, la grande tradizione filosofica dell'Occidente, da Aristotele a san Tommaso, ha sempre avuto presente che nell'uomo la conoscenza intellettuale dipende *da* e passa necessariamente *per* i sensi.⁹⁶ E che la materia, pura potenza, è suscettibile di essere determinata in molteplici maniere. In lei perciò rimane ultimamente una oscura eccedenza, sussiste un residuo refrattario all'intelligibilità. Sotto l'apparente chiarezza dei fenomeni del visibile e del tangibile rimane pur sempre l'oscurità della materia, che con la sua indeterminazione, pover-

95 V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione*, cit., p. 179. Cfr. anche, sempre di Mathieu, «I due volti della scienza», in *Dialettica della libertà*, cit., pp. 127-154.

96 L'indispensabile ruolo giocato dai sensi nella conoscenza umana della realtà trova ampia dimostrazione in Claudio Risé, *Guarda, tocca, vivi*, Sperling & Kupfer, Milano 2011. Ringrazio l'amico Angelo Mazzotta per avermi segnalato questo prezioso testo.

tà e inconsistenza resta in qualche modo inafferrabile all'intelletto umano.⁹⁷

San Tommaso concede ampio spazio all'inesprimibile distinguendo una duplice frontiera dell'ineffabilità: c'è l'oscurità superiore dei misteri divini, che sta *al di sopra* dei limiti dell'intelligibile, e c'è l'oscurità inferiore della materia che viceversa si posiziona *al di sotto* del conoscibile.⁹⁸

Chi abbraccia la libertà umana è aperto anche al limite umano, e ciò comporta il rigetto della convinzione ultra-razionalistica per cui di principio nulla deve sfuggire al *logos* esplicativo della ragione umana. Come nell'opera d'arte, l'origine della natura poggia invece su un fondamento non pienamente comprensibile, di modo che anch'essa è «un'invenzione gratuita, assolutamente imprevedibile, impensabile come una giustapposizione di parti, inconoscibile scientificamente».⁹⁹

Fin dalle sue origini, nella filosofia greca, il concetto di natura (indicata col termine *phýsis*) rinvia a un sistema vivente che ha in sé stesso il principio, l'inizio del movimento. Naturale è ciò che si realizza da sé, in ma-

97 Ciò non esclude affatto che ci possa essere una conoscenza *certa*, a patto di ricordare che c'è netta differenza tra *certezza* e *infallibilità*, come avverte opportunamente John Henry Newman in *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book-Morcelliana, Milano-Brescia 1980, pp. 140-141.

98 Cfr. Réginald Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Desclée De Brouwer, Paris 1934.

99 E. Samek Lodovici, «La gnosi e la genesi delle forme», cit., p. 266.

niera spontanea. Secondo questa accezione la natura è garanzia di libertà, tanto è vero che

se Aristotele considerò una πόλις (*polis*) di liberi cittadini essere per l'uomo la naturale condizione di vita, ciò deriva dal fatto che per lui libero e naturale sono praticamente dei sinonimi. Il libero movimento di un essere è il movimento secondo la sua natura, in contrapposizione al forzato movimento impostogli dall'esterno contro la sua natura.¹⁰⁰

☞ LA CONGIURA CONTRO L'IMPREVEDIBILE.

È PRECISAMENTE la componente di imprevedibilità di ogni processo naturale — e dunque creativo — a inquietare le sconfinite ambizioni di quel potere degenerato noto come *totalitarismo*. Nella prigione meccanizzata descritta nel *Brave New World* di Aldous Huxley la stabilità sociale rappresenta il dogma supremo. E non è un caso che unico a ribellarvisi sia John, l'«uomo selvatico» estraneo alla gestione totalitaria della vita praticata dal «mondo nuovo». Anche in *Noi*, il romanzo distopico del russo Evgenij Zamjatin, accade che la troppo imprevedibile fantasia umana sia considerata una patologia da estirpare chirurgicamente, mentre i cittadini dell'onnipotente Stato Unico sono stati privati di ogni contatto con la natura, dalla quale sono isolati da un invalicabile muro verde.

100 Robert Spaemann, *Cos'è il naturale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p.60.

Ridurre a zero l'incertezza, assicurarsi la totale tracciabilità del reale: la razionalizzazione scientifica del vivente. Si tratta, ancora una volta, della perversa volontà di far accadere l'impossibile, di assicurare il trionfo dell'irrealtà. Ricorre sempre la medesima, ostinata ossessione del controllo e della padronanza già vista all'opera in Foucault.

Si capisce bene perché tutto ciò che sussiste allo stato naturale debba ergersi come insormontabile ostacolo rispetto a ogni modello panottico di controllo totale, la tipica, psicotica pretesa del potere insuperbito.¹⁰¹

Nella natura, come s'è visto, c'è sempre una componente che sfugge al controllo. La *novità*, imprevedibile e preziosa dimensione che assicura uno spazio di libertà

101 Se diamo ascolto al lavoro pionieristico di Fabio Fineschi (*Le filosofie inconsapevoli. Pedagogia della non conoscenza*, Giuliano Ladolfi Editore, Borgomanero 2015) esiste nell'uomo una conoscenza implicita di sé stesso, una sorta di precognizione analoga a quella degli altri organismi viventi. Anche nell'uomo c'è una parte che «sa cosa fare» (il cervello rettiliano o R-complex, sede che si occupa dei bisogni e degli istinti innati) e una parte che deve apprendere per poter fare (il neo-cortex, sede del ragionamento). La mente umana, mostra Fineschi, non è riducibile al solo io pensante, riflessivo e argomentativo. La mente è una sorta di canale di comunicazione tra l'io consapevole e l'essere inconsapevole dell'uomo (al cui interno è ricompresa anche la natura umana, intesa come dotazione biologica), dove solo il primo elemento può essere paragonato a un centro operativo del «sistema mente». L'uomo appare così come un sistema integrato di corpo, mente e spirito.

agli esseri umani, è ciò che impedisce di ridurre l'esistenza a una gigantesca macchina sociale.

C'è in effetti equivalenza tra prevedibilità e potere, come fa notare Michel Crozier in un classico della sociologia dell'organizzazione:

Il potere di A su B dipende dalla prevedibilità del comportamento di B per A e dall'incertezza in cui B si trova intorno al comportamento di A.¹⁰²

Crozier definisce dunque il potere come controllo dei margini di incertezza nei rapporti col prossimo. Il soggetto A ha potere su B se concorrono queste condizioni: a) la discrezionalità del comportamento di A nei riguardi di B; b) la possibilità da parte di A di prevedere il comportamento di B. Quella che per il soggetto A è *discrezionalità* per il soggetto B è un elemento di *incertezza* (l'impossibilità di controllare-prevedere il comportamento di A).

Il potere di un individuo o di un gruppo, in breve di un attore sociale, è così funzione della *zona d'incertezza* che l'imprevedibilità del suo comportamento gli permette di controllare di fronte ai suoi partner. [...] La strategia di ognuno dei partner/avversari si orienterà dunque spontaneamente verso la manipolazione della prevedibilità del proprio e dell'altrui comportamento, sia direttamente sia indirettamente, modificando a proprio favore le con-

102 Michel Crozier, *Il fenomeno burocratico*, Etas, Milano 1969, p. 178.

dizioni strutturali e le «regole» che determinano le proprie interazioni con gli altri. In altri termini, si tratterà di estendere il piú possibile il proprio margine di libertà e di arbitrio per mantenere il piú possibile aperto il ventaglio dei propri comportamenti potenziali, cercando nello stesso tempo di ridurre quello del partner/avversario e di vincolarlo in modo tale che il suo comportamento divenga invece perfettamente conosciuto in anticipo.¹⁰³

Manipolare le zone di incertezza equivale ad assicurarsi la piú ampia possibilità di prevedere (da *praevidere*, cioè vedere prima, in anticipo) il comportamento altrui. La visione scientifico-tecnocratica propria del totalitarismo mira a congegnare sistemi sociali completamente controllati o regolati, riducendo gli attori individuali o collettivi a funzioni astratte e disincarnate. I teorici del dominio, con i loro fantasmi di onnipotenza e semplificazione, cercano costantemente di assimilare il comportamento umano a un processo meccanico, totalmente prevedibile e determinato. È il tentativo puro e semplice di distruggere lo spazio della politica.¹⁰⁴

103 Michel Crozier-Erhard Friedberg, *Attore sociale e sistema*, Etas, Milano 1978, pp. 47-48.

104 «A questo proposito, non avremo mai finito — confessa Crozier — di saldare il conto con la razionalità tecnicistica dominante del *one best way* e con le sue fondamenta filosofiche e morali, il razionalismo positivista e scienista del secolo scorso, i cui rappresentanti piú illustri, da Hegel a Lenin, passando per Saint-Simon, Marx e Comte, hanno predetto tutti — ognuno a suo modo — la «fine del politico»: vale a dire l'avvento di una società ra-

Un potere totalitario cospira contro l'imprevedibile nella misura in cui cerca di guadagnare *per sé* la massima imprevedibilità. Vuole conseguire la libertà più assoluta, e al tempo stesso si propone di ridurre al massimo grado l'incertezza delle azioni dei soggetti che aspira a dominare. Perciò tenderà a riunire in sé una libertà assoluta *dalle* decisioni altrui e un controllo integrale *sulla* vita altrui.

Il potere più schiacciante scaturisce dunque dalla congiunzione tra la massima libertà (cioè la totale imprevedibilità) del comandante e il totale controllo (ossia la massima prevedibilità) del comandato.¹⁰⁵ Ecco perché ogni esperienza totalitaria si caratterizza, come accadeva sotto lo stalinismo, per una «mescolanza di caos e di rigidità pietrificata»¹⁰⁶ e la sanzione, per il cittadino dello

zionale restituita a sé stessa e padrona di sé: l'era della trasparenza sociale in cui, secondo la formula consacrata di Saint-Simon, il governo degli uomini verrà sostituito dall'amministrazione delle cose». (Ibidem, p. 15)

105 È per controllare l'impatto del modello di crescita illimitata del neoliberalismo sul mondo della natura che dalla fine della Seconda Guerra mondiale in avanti si è imposto il nuovo paradigma della cibernetica alla base della «società dell'informazione». Lo scopo è contrastare l'entropia, la tendenza al disordine (dunque all'imprevedibilità) del mondo naturale imposta dalla seconda legge della termodinamica. Il controllo informatico assurge così al rango di principio d'ordine. Cfr. Céline Lafontaine, *L'Empire cybernétique*, Seuil, Paris 2004.

106 Barrington Moore jr, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino 1971, p. 572.

stato totalitario, assume i caratteri della massima imprevedibilità e della completa incertezza.¹⁰⁷

L'ipotesi politica totalitaria non contempla altro che non sia «la cancellazione dell'esistente e l'edificazione di una città integralmente originale».¹⁰⁸ Lo scopo è cambiare la totalità dell'esistenza, obiettivo che passa necessariamente attraverso una rivoluzione antropologica

tesa a cambiare integralmente l'uomo, dando luogo all'«uomo nuovo», mediante trasformazioni nell'ambito delle lealtà affettive, familiari, dell'etica e in generale della dimensione «spirituale».¹⁰⁹

All'interno di questo progetto di rivoluzione totale e permanente accade così che allo stato «normativo», il quale garantisce attraverso la legge la prevedibilità dei comportamenti, si affianchi uno stato «discrezionale» del partito che si impone come creatore e disfacitore totalmente arbitrario della legge e del diritto.¹¹⁰

107 Domenico Fisichella, *Analisi del totalitarismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1976, pp. 59-60. Franz Neumann parla di «uso di una violenza imprevedibile come minaccia generica fissa contro l'individuo». (Franz Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, il Mulino, Bologna 1984, p. 345)

108 D. Fisichella, *Totalitarismo*, NIS, Roma 1987, p. 70.

109 Ibidem, p. 71.

110 Ibidem, pp. 96-97. L'ideologia totalitaria conduce al rifiuto del formalismo giuridico. Leggi e pene non sono mai chiaramente definite ma tendono a ridursi a considerazioni soggettive, a norme vaghe e a sentenze imprevedibili dipendenti più dalla figura dell'imputato che dalle sue azioni definite legalmente. Non serve che pensare al processo dove i membri della Rosa Bianca, l'orga-

L'odio per la natura e la feroce avversione per ogni ordine biologico discendono in maniera diretta, consequenziale, dall'impura alleanza tra una morale della padronanza col culto della morte. Il vivente, in questa prospettiva, va ridotto a cosa, va considerato come un oggetto inanimato.

☞ MEDUSA, O DELLO SGUARDO CHE PIETRIFICA.

Si intravede infatti una oscura pulsione di morte dietro a una tale ossessione per il controllo. Tutto sta a indicare la presenza di quello che Gerhard Ritter ha definito il «volto demoniaco» del potere. È il potere nella sua dimensione infera: il potere «nudo», senza veli, ridotto allo stato elementare di pura potenza dominatrice.

Eppure qualcosa non soddisfa in questa immagine della nudità del potere. Nella sua forma maligna il potere, più che *nudo*, appare infatti *denudante*. Indubbiamente questo volto occhiuto del potere ha qualcosa del *voyeurismo*: accedere alla coscienza più intima della persona è possibile solo se essa risulta trasparente al suo sguardo scrutatore. Il potere può esercitare la sua violenza intrusiva sulla persona solo se ogni distanza è stata annullata, solo se è stata divelta ogni fascia a protezione dell'autonomia individuale (è questa la funzione principale del pudore: preservare l'intimità della persona dalle

nizzazione clandestina antinazista, vengono condannati a morte dal Reich dopo essere stati ripetutamente umiliati dal pubblico ministero senza che nel verdetto appaia il minimo riferimento a un articolo del codice penale.

intrusioni esterne). L'anima nuda di fronte al potere è un'anima indifesa, un'umanità spudorata è un'umanità disponibile a ogni manipolazione.¹¹¹

Nessun potere, perciò, si mostra mai «nudo». La maschera è il suo vero volto, e occorre che sia inguardabile — ovvero imprevedibile — come il volto di Medusa. Il potere si presenta mascherato, e dunque minaccioso. Nuda, sprovvista di segreti e misteri (segreto deriva dal latino *secretum*, participio passato di *secernere*, ovvero mettere da parte, separare) deve essere piuttosto la vita da sot-tomettere a sé.¹¹²

Medusa perciò è l'eterno simbolo dello sguardo terrificante del potere. Nel mito essa appare come l'orrenda creatura che ha il potere di pietrificare chiunque osi incrociare il suo sguardo. La sua specificità, scrive Jean-Pierre Vernant, sta nel concentrare negli occhi la propria essenza distruttiva, così che

vedere la Gorgone è guardarla negli occhi e,
nell'incrociarsi degli sguardi, cessare di essere sé

111 Il pudore non è altro che un «sentimento di difesa dell'individuo», è quella «sorta di angoscia che reagisce al rischio di perdersi e naufragare nella sfera dell'universale, ossia nell'anonimato della generalità sociale». (Andrea Tagliapietra, *La forza del pudore*, Rizzoli, Milano 2006, p. 154)

112 «È caratteristica del potere una ineguale ripartizione del *vedere a fondo*. Il detentore del potere conosce le intenzioni altrui, ma non lascia conoscere le proprie. Egli dev'essere sommamente riservato: nessuno può sapere ciò che egli pensa, ciò che si propone». (Elias Canetti, *Massa e potere*, Bompiani, Milano 1990, p. 353)

stessi, di essere vivi, per diventare, al pari di lei, Potenza di morte. Fissare Medusa è perdersi nel suo occhio, trasformarsi in pietra dura e opaca.¹¹³

Per il gioco del sortilegio di Medusa, colui che fissa il suo sguardo è strappato a sé stesso, investito e invaso dal potere della figura che lo affronta. L'effetto inibitorio della potenza omicida della Gorgone porta a immobilizzare l'individuo, impedendogli ogni possibilità di movimento.

Lo sguardo frontale di Medusa espropria l'uomo del controllo di sé — l'individuo non si appartiene più, è stato reso schiavo. Facendolo uscire da sé, gli occhi di Medusa lo proiettano in una dimensione dove è in balia dell'altro. Tramutata in materia inerte, senza soggettività, la persona accecata da questo sguardo invasivo diventa simile a un territorio da annettere e conquistare. Si eclissa l'alterità della persona, inghiottita e divorata dall'occhio del potere. Medusa diventa così simbolo di dissoluzione. Svanisce la libertà individuale, e con lei ogni imprevedibilità, poiché gli occhi del potere hanno acquisito il totale controllo sul corpo.

Una tale potenza realizza in maniera visibile ciò che il sociologo Heinrich Popitz ha chiamato la *compiutezza del potere*: lo stadio definitivo, l'atto estremo del potere. Esso si concreta nella decisione di vita o di morte che sigilla il supremo potere di uomini su altri uomini.¹¹⁴

113 Jean-Pierre Vernant, *La morte negli occhi*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 81.

Questa forza occisiva secondo Simone Weil costituisce il vero centro dell'*Iliade*: è il potere che piega la carne dell'uomo riducendolo a cosa di pietra, cioè a cadavere.

La forza è ciò che rende chiunque le sia sottomesso una cosa. Quando sia esercitata fino in fondo, essa fa dell'uomo una cosa nel senso piú letterale della parola, poiché lo trasforma in cadavere. C'era qualcuno, e un attimo dopo non c'è piú nessuno.¹¹⁵

La violenza possiede il potere tremendo di schiacciare l'anima dell'uomo, stritolandola impietosamente. Già la minaccia del potere — la sola potenza di morte, non ancora passata all'atto — svilisce la vita umana trasformandola in cosa anche senza per forza annientarla. È fin dall'avviso di morte che si palesa lo sguardo paralizzante di Medusa.

La forza che uccide è una forma sommaria, grossolana della forza. Quanto piú varia nei suoi procedimenti, quanto piú sorprendente nei suoi effetti l'altra forza, quella che non uccide, cioè quella che non uccide ancora! Ucciderà sicuramente, o ucciderà forse, ovvero è soltanto sospesa sulla creatura che da un momento all'altro può uccidere; in ogni modo, muta l'uomo in pietra. Dal potere di trasformare un uomo in cosa facendolo morire, procede

114 Cfr. Heinrich Popitz, *Fenomenologia del potere*, Bologna, Il Mulino 2001, pp. 42-48.

115 Simone Weil, «L'«Iliade», poema della forza», in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 1999², p. 9.

un altro potere, e molto piú prodigioso: quello di mutare in cosa un uomo vivo. È vivo, ha un'anima; è, nondimeno, una cosa. [...] Un uomo inerme e nudo sul quale si punti un'arma diventa cadavere prima di esser toccato. Per un istante ancora pensa, agisce, respira, spera. [...] Ma ben presto intuisce che l'arma non devierà da lui e, mentre ancora respira, non è piú che materia, anche se è ancora un essere pensante, non può pensare piú nulla.¹¹⁶

☞ L'ANARCHIA DEL POTERE.

POCHI hanno saputo cogliere con la lucidità di Pier Paolo Pasolini questa indole pietrificante del potere. Se solo si volesse riaffrontare la visione del suo ultimo film (*Salò. Le centoventi giornate di Sodoma*) ci si accorgerebbe di come al suo interno domini incontrastata la *pietrificazione*.

Poco prima di morire Pasolini confesserà la ragione profonda della sua indagine: vedere come l'azione del potere, dissociandosi dall'umanità, finisca per trasformare la persona in oggetto inanimato. Il sesso, che nel film occupa uno spazio straripante, rappresenta la metafora del rapporto del potere coi corpi degli uomini soggiogati. In altre parole, è la rappresentazione della «mercificazione dell'uomo: la riduzione del corpo a cosa» da parte di «quel potere che trasforma gli individui in oggetti».¹¹⁷

¹¹⁶ Ibidem, pp. 10-11.

¹¹⁷ Pier Paolo Pasolini, «Il sesso come metafora del potere», *Corriere della Sera*, 23 marzo 1975; ora in *Per il cinema*, vol. II, Mondadori.

A dispetto della maniacale esibizione di organi e gesti sessuali, nel film troneggia una glaciale compostezza; ovunque si respira un formalismo privo di calore — il grado zero dell'affettività. Gli individui sono assimilati a cose inanimate, e pertanto pietrificati. È un paesaggio desertificato, dove ogni traccia di umanità si è dissolta dopo aver incrociato lo sguardo del potere.

Ritornano qui i due attributi essenziali del potere omicida di Medusa: la capacità di produrre la perdita di sé e il carattere di maschera. Sono i caratteri che Elias Canetti riconosce al potere nella sua dimensione più brutale: il potere come *ordine* e *comando*.

Ogni comando ha in sé una potenzialità disumanizzante, poiché ordinando qualcosa all'individuo gli si richiede di accantonare la propria libera volontà per farsi strumento della volontà altrui. Comandare attraverso un ordine è una sorta di equivalente funzionale della pietrificazione dove, seppure con minore intensità, si chiede all'individuo di rinunciare alla propria autonomia decisionale. Per questo l'azione compiuta in base a un ordine viene percepita come aliena e remota, come se non ci appartenesse, come se fosse stata eseguita da un corpo estraneo al nostro.

In questo senso, osserva Canetti, il tratto originario del comando è l'ordine di fuga: la sentenza di morte che condanna la vittima, spingendola a fuggire. Questo volto minaccioso del potere, che determina al tempo stesso il

movimento coatto e l'immobilità, inibisce la «metamorfo-
si spontanea e incontrollata»¹¹⁸ della vita sociale.

Sono i connotati di quella che Pasolini identifica come «anarchia del potere», che va intesa come sinonimo di pura arbitrarietà, come libertà assoluta da ogni *nomos*: la volontà del comando che si impone a qualunque legge. Nulla infatti «è piú anarchico del potere» quando «fa ciò che vuole, e in ciò è completamente arbitrario spinto da sue necessità economiche che sfuggono alla logica comune». ¹¹⁹ Attraverso la manipolazione del corpo umano, dice Pasolini, si produce «la riduzione di questo a cosa, l'annullamento della personalità dell'uomo». ¹²⁰

La congiura contro l'imprevedibile consegna l'uomo a una sorta di vasto, univoco e agghiacciante processo automatizzato. È, in fin dei conti, la perenne utopia attraverso cui gli uomini, come scrive T. S. Eliot, «*cercano sempre d'evadere / Dal buio esterno ed interiore / Sognando sistemi talmente perfetti che piú nessuno / avrebbe bisogno d'essere buono*». ¹²¹

118 E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 458.

119 «Intervista rilasciata a Gideon Bachmann e Donata Gallo», *Filmcritica*, n. 256, agosto 1975; ora in *Per il cinema*, cit., p. 3027.

120 Ivi.

121 Thomas Stearns Eliot, *Cori da «La Rocca»* (1934), in *Opere (1904-1939)*, a cura di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano 2001, p. 1261.

♣ GIOCHI (DI POTERE) SENZA FRONTIERE.

CIRCOLA in Occidente una seducente quanto sciocca convinzione, ha osservato Régis Debray nel suo *Elogio delle frontiere*. È l'idea cioè che l'umanità possa trarre vantaggio da un mondo senza limiti e frontiere. Ciò non deve sorprendere, poiché la rivolta contro l'ordine biologico trae nutrimento proprio dal desiderio di spostare in avanti le frontiere del possibile, fino al punto di incrocio tra ebbrezza dell'illimitato e ossessione della padronanza onnipotente.

Effettivamente l'ostacolo piú rilevante al controllo integrale e alla riduzione totale dell'incertezza è quella particolarissima frontiera che separa ciò che è interiore da ciò che è esteriore. Negli esseri viventi è l'esistenza di una frontiera epidermica, la pelle, ad assicurare l'interfaccia tra interiorità e esteriorità. Giunzione tra un *di fuori* e un *di dentro*, l'epidermide, si noti bene, non è affatto l'equivalente di una schermatura impermeabile. La pelle, dice sempre Régis Debray, funge piuttosto da filtro, è un sistema di regolazione degli scambi.¹²² Frontiera che regola il passaggio, non muro che lo impedisce.¹²³

122 Cfr. Régis Debray, *Elogio delle frontiere*, Add, Torino 2012, pp. 30–32.

123 Esiste una sottile distinzione semantica tra frontiera e confine. Sebbene i due concetti siano legati da un rapporto di stretta prosimità, confine e frontiera non coincidono perfettamente. Il confine indica un limite comune, condiviso, una separazione tra spazi contigui. Legato fortemente alla terra, il confine è il segno del solco che delimita lo spazio dell'ordine interno, liberato dal caos che occupa lo spazio esterno. È anche il modo di stabilire per via pacifica la proprietà sopra un territorio conteso. La frontiera in-

Ogni profondità esige uno spazio di decantazione, è solo dotandosi di uno strato al contempo isolante e connettivo che un essere vivente può formarsi. È esattamente questo a costituire la specificità irriducibile del vivente e a distinguerlo dal non-vivente.

Un limite è sano, dice Guardini, nella misura in cui è una «finitezza che respira». Il limite rinchiude, ma avendo anche «un altro lato» — un lato superiore e un lato inferiore — permette una apertura che ha il profumo di una liberazione. Per questo «l'autentico limite è come la pelle: essa respira, sente, trasferisce dall'una all'altra parte». ¹²⁴

Va apprezzata in questo senso l'intuizione di Valéry, quando osserva che «ciò che nell'uomo vi è di più profondo è la pelle». ¹²⁵ Anche uno sciagurato sovrannatu-

vece indica la fine, il limite ultimo della terra. Rappresenta l'ultimo avamposto di fronte al caos. Varcare la frontiera significa inoltrarsi in territori invisibili agli dèi, equivale a oltrepassare i limiti del giusto e del consentito. Oltre la frontiera stanno le terre del mostruoso, i campi del caotico e dell'indeterminato. Frontiera e confine sono quindi accomunati per natura (di limite) e funzione (di contrasto al caos). Rispetto al confine la frontiera segna però una demarcazione meno netta. Più che una linea impermeabile, la frontiera è una fascia che rende possibili l'interscambio e la comunicazione. Il confine è segno di *separazione* che stabilisce un punto fermo di partenza e riferimento: è rifugio, riparo interiore. La frontiera è luogo di *distinzione* che rende possibile anche l'incontro. Perde in identità quel che guadagna in libertà. Su questi aspetti cfr. Pietro Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano 1997, pp. 3-18.

¹²⁴ R. Guardini, *Mondo e persona*, cit., p. 104.

¹²⁵ Paul Valéry, *L'idea fissa*, Adelphi, Milano 2008, p. 44.

ralismo ha contribuito a farci dimenticare che il corpo è ben piú che lo strumento dell'anima. Non è semplice fenomeno. È manifestazione, espressione dell'anima, alla quale è congiunto a un tale livello di profondità da costituire un unico essere. E del corpo l'epidermide è forma, morbido stampo, è il limite che custodisce la vita, consentendole di svolgersi in una raccolta armonia. Tramite del tatto, il senso fisicamente piú esteso, la pelle unisce il vivente al mondo e al tempo stesso lo separa.¹²⁶

C'è vita in senso biologico a partire dal momento in cui vi è epidermide, cioè distinzione tra una interiorità — l'integrità della creatura — e una esteriorità: l'ambiente. La relazione del vivente con gli stimoli dell'ambiente circostante è resa possibile proprio dalla «differenza interno-esterno» la quale «non è propriamente una barriera inoltrepassabile, ma il limite di un continuo scambio con la natura circostante».¹²⁷ È questa stessa interiorità-integrità del vivente a renderne assai difficile un controllo integrale.

Questa opzione propria al vivente — massima nella forma suprema di vita cosciente, cioè quella umana — di celare delle cose allo sguardo esteriore è insopportabile per ogni potere totalitario, la cui radicale novità è rispetto ai regimi autoritari del passato sta nel non accontentarsi di assoggettare i corpi. Il totalitarismo, questa for-

126 Di fondamentale importanza, a questo proposito, sono le profonde considerazioni contenute nel saggio di Fausto Gianfranceschi, *Il senso del corpo*, Rusconi, Milano 1986, pp. 59-62.

127 Robert Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 61.

ma suprema di anarchia del potere, brama di dominare anche le anime, mira a oltrepassare l'ultima frontiera dell'epidermide. Aspira a insediarsi nell'intimità mentale, psicologica dell'uomo per regnare sullo spirito.

Inscritta nella stessa struttura fisica dell'uomo, impressa nella sua natura, questa capacità di resistenza alle intrusioni esterne ostacola pesantemente ogni ideale di controllo totale e impedisce, di fatto, di avere accesso integrale all'interiorità. Da qui deriva la relativa imprevedibilità del biologico, la cui tracciabilità non è mai garantita.

Un'altra proprietà biologica concorre ad aumentare l'imprevedibilità del vivente, in particolare dell'uomo: la plasticità cerebrale, una delle più importanti scoperte delle neuroscienze.¹²⁸ Il cervello umano non è, come si è creduto a lungo, una specie di macchina strutturata rigidamente una volta per sempre. Esso invece è un organo dotato di malleabilità. Il cervello possiede infatti una «flessibilità cerebrale» che consente di interagire con l'ambiente. Ha la capacità di cambiare sé stesso e di riorganizzare le proprie funzioni per sopperire alle mancanze causate dai traumi o dal processo di invecchiamento. E non solo: la stessa capacità umana di conoscere, apprendere e ricordare è resa possibile dal fatto che

il cervello ha la magica proprietà di cambiare funzione e struttura in risposta all'ambiente, cioè in ri-

128 Cfr. Gianfranco Denes, *Plasticità cerebrale*, Carocci, Roma 2016.

sposta alle informazioni che da esso riceve attraverso i recettori.¹²⁹

Per questo il comportamento umano non è mai determinato dal patrimonio genetico ma è modulato dall'esperienza. L'esempio piú classico è quello dei soggetti affetti da cecità, nei quali durante la lettura — cioè mentre individuano attraverso il tatto le lettere in Braille — si attivano anche le zone della corteccia visiva. È proprio in virtù della grande plasticità cerebrale che le funzioni di intere zone del cervello possono cambiare «destinazione d'uso». Qui affonda le sue radici la capacità di adattamento pressoché infinita dell'essere umano, che ben giustifica la definizione datane da Dostoevskij nelle *Memorie di una casa morta*, dove l'uomo è descritto come «l'essere che a tutto si abitua».

☞ SALVIAMO LA PELLE!

IL totalitarismo perciò ha in odio tanto il *mistero* quanto la *natura*, è avverso a ogni realtà capace di celarsi al proprio sguardo inquisitorio.¹³⁰ La nozione di natura è tollerata solo se declinata in senso naturalistico: una natu-

129 Lamberto Maffei, *La libertà di essere diversi. Natura e cultura alla prova delle neuroscienze*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 73.

130 Questo legame sembra essere sancito dalla stessa etimologia. Ci si ricordi che natura in greco si dice *physis* e deriva dal verbo *phyo* che significa «generare» ma anche «far apparire» una profondità nascosta, evidenziare quel che non è evidente. Cfr. Roberto Bondí, Antonello La Vergata, *Natura*, Il Mulino, Bologna-Roma 2015.

ra pietrificata dallo sguardo del potere, che la riduce a uno schema integralmente prevedibile e, dunque, disponibile alla manipolazione.¹³¹

Il vivente, secondo l'ideologia totalitaria, deve sottostare ad una programmabilità delle proprie caratteristiche da parte di altri. Ma l'essere umano perde ogni libertà nel momento stesso in cui viene trasformato in «un uomo programmabile scomponibile e ricomponibile sia nelle sue caratteristiche fisiche che psichiche».¹³²

Non ci si illuda: le trame antibiologiche dell'ordine politico ed economico tradiscono un'essenza totalitaria, indicano la mutazione del potere in mostro terrificante. Orrore per l'incarnazione che conduce alla macchina

131 Per naturalismo qui si intende la dottrina per cui l'uomo può e deve essere compreso solo sulla base dei concetti utilizzati dalle scienze naturali. L'idea che la natura umana vada definita solo in termini naturalistici, cioè scientifici, è alla base della cosiddetta «civiltà ipotetica». La scienza accresce, in un certo senso, la contingenza del mondo; trasforma la realtà con cui entra in contatto in un evento non necessario, che è così ma potrebbe anche essere altrimenti. Una civiltà in cui la scienza rappresenta l'accesso privilegiato alla realtà è una civiltà a contingenza crescente, una civiltà ipotetica. La prassi scientifica corrisponde al modo di considerare funzionalistico della scienza; è una prassi funzionalizzata, per la quale persone, cose e eventi non appaiono sotto il profilo delle loro qualità stabili (essenza) e della loro significatività (senso), bensì sono considerate in funzione di determinati scopi. Cfr. Robert Spaemann, *Le convinzioni in una civiltà ipotetica*, in *Per la critica dell'utopia politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 41-57.

132 Teresa Serra, *L'uomo programmato*, Giappichelli, Torino 2003, IX-X.

sociale, a una realtà inorganica, meccanica, non vivente, materia inerte aliena all'autenticamente umano.

È questione, allora, di salvare la pelle. La posta in gioco nelle battaglie dei nostri giorni è l'essere umano stesso, l'uomo fatto di un corpo di carne sessuata. Rivendicare una libertà senza frontiere è accogliere in sé il principio di disincarnazione e consegnarsi così all'autodistruzione. La folle pretesa di avere accesso integrale all'interiorità equivale a violare completamente, con esiti devastanti, l'integrità antropologica.

La carne è il segno della condizione umana. Occorre benedire la sua imprevedibile debolezza, perché in essa, quaggiù sulla terra, sta il pegno della nostra libertà. Non ci è dato quindi di ignorare il mistero e il paradosso, questi marchi indelebili della nostra esistenza. Anime che stanno nei corpi, viviamo sospesi tra l'eterno e il tempo. «L'uomo — ha scritto Nicolàs Gòmez Dàvila — è un problema senza soluzione umana». ¹³³ È libero nella misura in cui la sua libertà sa riconoscere e rispettare il proprio limite.

133 Nicolás Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito*, II, 1172, Villegas Editores, Atlanta 2009.



☞ LA NATALITÀ COME SALVAGUARDIA
DELLA LIBERTÀ.

*Non credete ai distruttori delle regole che
parlano in nome dell'amore.
Là dove la regola è frantumata, l'amore
abortisce.*
(Gustave Thibon)

☞ L'IMPERATIVO TOTALITARIO: ESTIRPARE IL CODICE
FAMIGLIARE.

DISTRUGGERE la famiglia. È l'imperativo che in ogni tempo ha animato le «macchine totalitarie». ¹³⁴ Le ideologie sono vere e proprie agenzie di separazione familiare. Pensiamo ai nazisti, ai quali la famiglia interessava unicamente nei termini di agenzia di riproduzione demografico-razziale, niente più che una specie di corroborante per il corpo collettivo del Reich. Il natalismo nazista, coerente con la sua spregiudicata demografia totalitaria, non deve ingannare. Nei fatti, al di là della retorica propagandistica, il nazismo ha mostra-

¹³⁴ Si può vedere a questo proposito Jean-Jacques Walter, *Les machines totalitaires*, Ed. Denoël, Paris 1982, pp. 28-37.

to, non diversamente dai regimi comunisti, una radicale avversione per la famiglia.¹³⁵

Hitler è stato colui che ha attaccato l'istituzione familiare con maggiore immaginazione, per piú vie simultanee. La prima via, già praticata dai sovietici, consisteva nel trasferire le funzioni familiari nella misura piú ampia possibile allo Stato. Si trattava anzitutto di sostituirsi alla famiglia surrogandone le funzioni secondarie o derivate (amore, educazione). A questo avrebbero dovuto provvedere l'educazione statale dei figli e l'annichilimento degli affetti familiari. Ma la soppressione della famiglia doveva passare anche attraverso la sua irreggimentazione nelle strutture del Reich, in maniera da eliminare la vita in comune saturando genitori e figli di riunioni ideologiche.

In quegli anni circolava in Germania una barzelletta che ironizzava, non senza un fondo di verità, sul fatto che col padre nelle SA, la madre membro della NSF, i figli nelle organizzazioni giovanili hitleriane (la Gioventú hitleriana per i maschi e la Lega della fanciulle tedesche per le femmine) nella famiglia nazionalsocialista si finisse per incontrarsi solo all'adunata di Norimberga, il

135 Il disprezzo per i legami familiari tipico del terrore totalitario si ritrova, tra le altre cose, anche nell'estensione della responsabilità penale alle famiglie degli accusati, indipendentemente dalla loro complicità con le azioni dei primi. Un tratto che «si riscontra sia nel *Sippenhaft* (arresto della famiglia) nazista, sia nelle disposizioni dell'articolo 58 del codice penale sovietico». (Juan J. Linz, *Sistemi totalitari e sistemi autoritari*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 155)

giorno della festa del partito. Eliminare il tempo in comune nella famiglia era lo scopo che giustificava una irreggimentazione rigidissima e la mobilitazione totale dei suoi componenti.¹³⁶

Alla dispersione della famiglia attraverso l'integrazione dei suoi membri nelle organizzazioni del Reich Hitler aggiunse un secondo metodo, nettamente piú originale, che nessun governo prima di lui aveva ardito avviare su larga scala. L'obiettivo dei nazisti era ambizioso. Si trattava di sottrarre alla famiglia la funzione per cui essa appariva insostituibile: la funzione procreatrice che permette di generare nuovi esseri umani.

Impadronirsi della funzione primaria, essenziale della famiglia voleva dire distruggerla perché, come scrive Fabrice Hadjadj, «il principio della famiglia è il sesso».¹³⁷ L'essenza della famiglia, la caratteristica che la differenzia radicalmente da altre comunità umane sta nel fatto che essa possiede la potenza procreativa. La famiglia è prima di tutto il luogo in cui si generano gli esseri umani per mezzo della differenza sessuale. Le funzioni secondarie della famiglia, quelle possono essere surrogate. A volte pure con piú efficienza. Una comunità religiosa, ad esempio, può essere luogo d'amore in maniera ancor piú profonda di una famiglia; una scuola è il luogo di una educazione professionale difficilmente acquisibile

136 Cfr. Michael Burleigh, *Il Terzo Reich*, BUR, Milano 2013, pp. 273-275.

137 Fabrice Hadjadj, *Ma che cos'è una famiglia?*, Ares, Milano 2015, p. 25.

in famiglia; un'impresa è un luogo contrattuale dove le libertà individuali vengono rispettate a norma di legge, mentre la famiglia fa parte di quelle istituzioni che, almeno tradizionalmente, procurano sicurezza a scapito della libertà. Ma nessuna di queste comunità è pensata come luogo della generazione di nuovi esseri umani.

Per acquisire la potenza generativa Hitler cercò pertanto di creare un sostituto della famiglia. Era questo l'intento del Progetto *Lebensborn* («Fonte di vita»). Il Reich avviò così un'intensa propaganda a favore del «matrimonio biologico» consistente nell'incoraggiare le giovani donne ad accoppiarsi con uno sconosciuto di pura razza ariana fino a quando non fossero rimaste incinte, per poi separarsi dal partner-riproduttore (Himmler considerava i soldati deputati alla riproduzione eugenetica come «assistenti al concepimento»¹³⁸).

Le donne tedesche, esortate ad abbandonare gli antichi «pregiudizi» morali legati alla «desueta istituzione del matrimonio», furono invitate a farsi ingravidare dai soldati in partenza per il fronte anche al di fuori del matrimonio. Era dovere della donna tedesca, reputata una semplice incubatrice biologica, «dare più figli possibili al Führer» per migliorare la purezza della razza ariana. L'ossessione nazista per l'eugenetica positiva e la fertilità avrebbe portato alla legge del divorzio del 1938, che concedeva ai tribunali la facoltà di sciogliere il

138 Michael Burleigh, Wolfgang Wippermann, *Lo stato razziale. Germania 1933-1945*, Rizzoli, Milano 1992, p. 212.

matrimonio dietro una semplice accusa di sterilità da parte del marito.¹³⁹

La destrutturazione della famiglia prevedeva anche la nullificazione dell'affettività. I nazisti si prefiggevano di surrogare la funzione demografica della famiglia, non di alimentare delle relazioni personali. Perciò il Reich cercò di promuovere una sessualità epidermica, gelida, di stampo biologistico. Il sesso, assimilato a una semplice tecnica di riproduzione, fu così degradato a pura genitalità allo scopo di impedire lo sviluppo di ogni valore affettivo-relazionale. E così le giovani tedesche furono spinte a ricercare solo gravidanze senza piacere, felicità e affetto.

La creazione di un clima di freddezza universale accomuna tutti i totalitarismi, tanto che è legittimo dire che

le macchine totalitarie si presentano come delle strutture nelle quali la pulsione di morte è il principio organizzatore. E il primo dei suoi scopi, provvisoriamente irraggiungibile ma ostinatamente perseguito, è la morte dell'affettività.¹⁴⁰

L'esperienza del Progetto *Lebensborn* — il più vasto tentativo mai realizzato per sostituire la famiglia nella sua funzione demografica — è stata forse la più terrificante dimostrazione di ciò che si produce con la di-

139 Cfr. Marc Hillel e Clarissa Henry, *In nome della razza*, Sperling & Kupfer, Milano 1976, pp. 32- 43.

140 J. Walter, *Les machines totalitaires*, cit., p. 41.

struzione dell'ecosistema familiare e del microclima affettivo che offre ai nuovi venuti al mondo. Gli effetti sui figli nati nel *Lebensborn* lo mostrano a sufficienza. In questa maniera nacquero circa 100 mila bambini, il 15% dei quali affetti da gravi deficienze mentali:

I figli del Lebensborn, allevati senza alcuna tenerezza, vivevano in gruppo nel loro letto, si spaventavano del minimo gesto umano al quale non erano abituati. A tre e quattro anni non sapevano ancora parlare. Si esprimevano per mezzo di onomatopée, come dei piccoli animali. Dal punto di vista mentale la maggior parte di loro era in grave ritardo.¹⁴¹

Cosa era successo? Semplicemente che gli eugenisti nazisti erano giunti alla conclusione che le donne nubili — naturalmente quelle «ariane» — avrebbero garantito con piú efficacia la moltiplicazione della razza. Il matrimonio finí per essere considerato come una istituzione nemica della fertilità. Si spiega cosí perché Heinrich Himmler, incaricato di sovrintendere il progetto *Lebensborn*, si dicesse intenzionato a legalizzare la bigamia dopo la fine della guerra, arrivando a sostenere la necessità di farla finita con la coppia monogamica. Il gerarca nazista non esitò a definire il matrimonio una «opera satanica della Chiesa cattolica» e a bollare come «immorale» la corrispondente legislazione familiare.¹⁴²

141 Ibidem, p. 33.

142 «Die heutige Form der Ehe ist ein satanisches Werk der katholischen Kirche, die Ehegesetze selbst sind unmoralisch», cit. in Anna Maria Sigmund, «*Das Geschlechtstleben bestimmen wir*». Se-

Per quanto possa sembrare sorprendente, la campagna in favore delle nascite extramatrimoniali provocò l'unica manifestazione pubblica antinazista cui la Germania avrebbe assistito nel corso dei dodici anni del regime nazionalsocialista. Nel febbraio del 1943 infatti il *Gauleiter* bavarese Paul Giesler insolentí pesantemente le studentesse dell'università di Monaco ricordando loro il dovere di offrire figli al Führer. E nel caso non avessero avuto qualcuno con cui concepirli si offriva di mettere a loro disposizione i propri collaboratori, promettendo loro che non avrebbero avuto da lamentarsene. Queste parole volgari provocarono l'insurrezione degli studenti di sesso maschile, che si levarono per difendere l'onore delle loro colleghe.¹⁴³ In questo contesto, non bisogna dimenticarlo, maturò anche la resistenza clandestina della Rosa Bianca.

§ IL MITO DELL'«INDIVIDUO PURO».

SEMPRE, con ostinazione pari solo alla loro ferocia, le ideologie totalitarie hanno cercato di dare vita alla piú assurda e innaturale delle astrazioni: il mito di un «individuo puro». Nella realtà storica, infatti, non si dà un individuo assoluto: non esiste un essere emancipato da ogni legame, privo di relazione con qualche suo simile.

Addirittura, sostiene l'antropologo Marc Augé, l'opposizione dei sessi che fonda la famiglia può essere

xualität im Dritten Reich, Heyne, München 2008, p. 83.

¹⁴³ M. Hillel e C. Henry, *In nome della razza*, cit., pp. 46-48

considerata come l'origine e il modello di tutte le opposizioni che servono a pensare l'identità (l'io), l'alterità (la differenza tra l'io e il mondo degli altri io), la relazione (il legame col mondo esterno).¹⁴⁴

La famiglia vive della tensione dinamica — guardianamente potremmo parlare di una opposizione polare — tra due stili psicologici a cui Franco Fornari assegna rispettivamente il nome di codice «materno» e codice «paterno». ¹⁴⁵

Il codice materno, con la sua oblatività incondizionata, plasma il senso di appartenenza alla comunità umana (*Gemeinschaft*). La funzione nutrice e protettrice della madre alimenta la socialità detta «primaria», i cui luoghi classici sono gli spazi del privato: la famiglia, le reti di amicizia e di vicinato, dove a prevalere sono i rapporti personali, lo spirito di accoglienza e di donazione.

Il codice paterno dà sostanza invece alla socialità «secondaria», che caratterizza le relazioni tra sconosciuti: spingendo a trovare il proprio ruolo, la grammatica del padre incide nella psiche le coordinate indispensabili a orientarsi nella società (*Gesellschaft*). Il codice paterno è ispirato dal principio performativo: il padre pone anzitutto condizioni. Il primato, in quest'orizzonte, è assegnato alla richiesta di prestazione. La paternità consiste soprattutto nel richiamare la necessità vitale di col-

¹⁴⁴ Cfr. Marc Augé, «Des individus sans filiation», in AA.VV., *Le clonage humain*, Éd. Du Seuil, Paris 1999, pp. 151-153.

¹⁴⁵ Cfr. Franco Fornari, *Il codice vivente*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

locarsi: esorta a situarsi, invita a trovare il proprio posto. Assume rilievo dominante l'esigenza di assolvere una funzione riconosciuta all'interno della società.

La funzione paterna identifica pertanto la sfera astratta dello spazio pubblico, dove si svolge la vita della *polis* regolata dalle leggi impersonali dello stato, dai codici contrattuali del mercato, dal metodo sperimentale della scienza. A prevalere qui sono le relazioni impersonali e condizionate, vincolate al principio di prestazione. Si è valutati non secondo la propria appartenenza a una comunità particolare ma secondo capacità e *performance* individuali, in un quadro istituzionale di diritti e doveri uguali per tutti, senza distinzioni personali.

Non è un caso allora che le ideologie, per realizzare la riduzione della persona a pura individualità, abbiano cercato di operare essenzialmente su due registri, come osserva Hannah Arendt nella sua celebre indagine sulle origini del totalitarismo.

Il primo registro è quello dell'*isolamento sociale*. Col terrore — che è l'essenza della politica totalitaria — si distrugge lo spazio della politica. È il tentativo di sovvertire il codice paterno: spezzare ogni legame tra gli uomini equivale ad impedire l'azione collettiva. L'individuo è ciò che resta: l'uomo che ha perduto il contatto coi propri simili.

Il secondo registro prevede l'*estraniazione*. Si tratta di spezzare un altro tipo di legame, e non di minore importanza: il legame simbolico dell'uomo con la realtà circostante. Ad essere sotto attacco, questa volta, è il codice

materno. Qui si aggredisce la vita privata, fino ad istillare un senso di estraneità nei confronti del mondo.

La finalità è quella di indurre un profondo senso di alienazione. Sono devastanti gli effetti prodotti dalla destrutturazione del codice familiare. L'uomo sottoposto a questo duplice assalto sente infatti di essere *sradicato* (cioè di non avere un posto riconosciuto e garantito dai propri simili) e *superfluo* (ovvero di non appartenere al mondo).

§ INGIUSTIZIA E IRREALTÀ.

S RADICAMENTO, superfluità, alienazione. Bastano queste parole chiave a smentire parecchi luoghi comuni. Perché il suddito ideale del regime totalitario, ci dice la Arendt, non è il militante fanaticamente devoto alla causa. Non è, come si crede, il nazista convinto o il comunista convinto. È piuttosto l'uomo de-realizzato, sconnesso dalla realtà: l'individuo per il quale non esiste più la distinzione tra realtà e finzione, tra vero e falso.¹⁴⁶ E a ben vedere anche il cittadino di una società sempre più virtuale come quella dello «spettacolo» si attaglia alla perfezione a una simile descrizione.¹⁴⁷

Nel 1972, interrogato da una studentessa a proposito della definizione di realtà, il visionario autore Philip

146 Cfr. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Torino 1999³, p. 649.

147 «Lo spettacolo, che cancella i limiti dell'io e del mondo [...], cancella parimenti i limiti del vero e del falso». (Guy Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 1997, p. 182)

K. Dick aveva dato una risposta esemplare per sintesi e lucidità: «La realtà è quella cosa che, anche se si smette di crederci, non scompare». ¹⁴⁸ Aveva coscienza di vivere, Dick, in una società ad alta concentrazione di propaganda. ¹⁴⁹ Si vedeva circondato da dispositivi di evacuazione del reale, attorniato da pseudo-realtà, irretito da universi artificiali, spuri, dei quali intuiva per intero lo straordinario potenziale manipolatorio. ¹⁵⁰

Una tale intuizione, avrebbe poi confessato, era alla base della sua attività come scrittore di fantascienza, la quale poteva considerarsi ispirata da una passione che lo spingeva ad interrogarsi senza posa sul reale. I suoi scritti, in definitiva, non facevano altro che porre questa domanda incessante: «Che cos'è la realtà?».

148 Philip K. Dick, *Se vi pare che questo mondo sia brutto*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 99.

149 Cfr. Anthony R. Pratkanis, Elliott Aronson, *L'età della propaganda*, Il Mulino, Bologna 2003; Philippe Breton, *La parola manipolata*, Mimesis, Milano-Udine 2010; Marcello Foa, *Gli stregoni della notizia*, Guerini e Associati, Milano 2007.

150 «Lo strumento essenziale per la manipolazione della realtà è la manipolazione delle parole. Se siete in grado di controllare il significato delle parole, sarete in grado di controllare le persone che devono utilizzarle. George Orwell ha chiarito questo punto nel suo romanzo *1984*. Ma un altro modo di controllare le menti delle persone è quello di controllare le loro percezioni. Se riuscite a far loro vedere il mondo nel modo in cui lo vedete voi, allora penseranno come voi. La comprensione fa seguito alla percezione». (P. K. Dick, *Se vi pare che questo mondo sia brutto*, cit., pp. 103-104)

Il pensiero totalitario, apprendiamo ancora dalla Arendt, si può definire come una «tirannia della logica». È un'idea completamente affrancatasi dall'esperienza, che vaga dietro alla sua logica interna fino a divenire un sistema di spiegazione universale. Il fatto, l'esperienza appena accaduta non gli parlano più, dato che se n'è reso indipendente. Essendosi emancipato dalla realtà percepita dai cinque sensi canonici, il pensiero totalitario insiste su un reale «più reale del reale».

Il totalitarismo è un fautore dell'iperrealtà. Non si limita a nascondere la realtà: la destituisce, getta il sospetto sulle apparenze. Nascosta dietro le cose, si lascia intendere, c'è una realtà più vera, la sola che conti e che le domina: una realtà accostabile soltanto a chi dispone di un «sesto senso». Questo sesto senso è l'ideologia.¹⁵¹

L'irrealtà, non a caso, è il luogo della somma ingiustizia. È noto che per fare il bene la buona volontà e le buone intenzioni, da sole, non bastano (se non a lastricare le pareti infernali). Prima di agire bene occorre infatti aver conosciuto bene.

Scrive san Tommaso d'Aquino: *Prudentia dicitur genitrix virtutum*¹⁵² («La prudenza è detta madre delle virtù»). È chiaro il motivo che porta l'Aquinate ad assegnare un tale rilievo alla virtù della prudenza. Come ricorda Josef Pieper, la prudenza rappresenta il punto d'incontro tra la vita morale e la vita reale.

151 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 645.

152 *In 3 Sententiarum*, d. 33 q. 2 a. 5.

La preminenza della prudenza esprime, in relazione al campo dell'etica, la struttura fondamentale della realtà. «Il bene — afferma Pieper — presuppone la verità, e la verità presuppone l'essere». ¹⁵³

Ogni attuazione del bene presuppone la conoscenza del reale. Dal momento che il bene è ciò che è conforme alla realtà, come si può compierlo senza sapere come le cose sono, come stanno realmente? Perciò la giustizia richiede un contatto reale con la realtà oggettiva.

☞ NATI PER ESSERE LIBERI.

LA separazione che preclude ogni comunicazione vitale col reale, pertanto, è sempre pretotalitaria. Grazie alle nuove tecnologie della riproduzione il processo di estraniamento dalla realtà acquisisce un inaudito potenziale di invasività: penetra *in interiore homines*, giunge ad intaccare le strutture piú intime della natura umana attraverso la manipolazione delle sue invarianti biologiche. Di piú: va a scalfire con inusitata violenza lo scrigno che per la Arendt custodisce la fonte stessa della libertà umana: la nascita.

L'essenza dell'ideologia, ricorda sempre la filosofa nata ad Hannover, sta proprio nel rifiuto della natalità. Ripugna che l'uomo sia stato generato anziché fabbricato (*genitum non factum*). Ma col rigetto della natalità viene negato il presupposto stesso della libertà,

che si identifica con la nascita degli uomini, col fatto che ciascuno di essi è un nuovo inizio, comincia, in un certo senso, il mondo da capo.¹⁵⁴

Occorre eliminare non soltanto la libertà, ma la sua stessa fonte, «che è data con la *nascita dell'uomo* e risiede nella sua capacità di compiere un nuovo inizio». ¹⁵⁵

Il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Il che significa soltanto che queste attività vengono esercitate da esseri che — venuti al mondo attraverso la nascita — sottostanno al requisito della natalità. ¹⁵⁶

Venendo al mondo, ogni persona non è soltanto un nuovo inizio: è dotata della corrispondente capacità di agire, di dare impulso cioè a nuovi inizi. ¹⁵⁷ C'è una mi-

154 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 638.

155 Ibidem, pp. 638-369.

156 Ibidem, p. 15.

157 È proprio della Arendt considerare l'azione alla stregua di una seconda nascita, come un nuovo inizio che affonda le proprie radici nella natalità: «Con la parola e l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. [...] Il suo impulso [all'inserimento nel mondo] scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nostra iniziativa». (H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompia-

steriosa analogia tra nascita e azione. Agire equivale a prendere un'iniziativa, vuol dire iniziare qualcosa di imprevedibile e inatteso che, come la nascita, non doveva avvenire *di necessità* né doveva necessariamente realizzarsi in *quel modo*. Pertanto il principio della libertà viene a coincidere col principio della creazione. Essere liberi e avere un'origine sono sinonimi.

Agire, nel senso piú generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, «incominciare», «condurre», e anche «governare»), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'azione. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* («perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno», dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima. ¶ È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo

carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine.¹⁵⁸

L'originalità, se è autentica, riconduce all'origine. Ogni novità ha qualcosa di miracoloso, insiste Hannah Arendt. L'origine stessa della vita, scaturita da eventi e processi altamente improbabili, sfida la tendenza predominante delle leggi statistiche, che a livello pratico, ordinario, coincide con la certezza e la prevedibilità. L'iniziativa umana pertanto è solidale con l'imprevedibilità ovvero con la libertà:

Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile.¹⁵⁹

In latino e in greco — ci dice Emile Benveniste nel suo famoso *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*¹⁶⁰ — l'uomo libero (rispettivamente *liber* e *eleútheros*) si definisce per la sua appartenenza a una famiglia, come prova la designazione in latino dei figli di buona famiglia come *liberi*: nascere bene e essere libero coincidono. In Grecia *eleútheros* si contrappone a *doúlos*, lo schiavo.

L'analisi etimologica mostra che *liber* e *eleútheros* si riconducono a una comune forma antica: (*e*)*leudtheros*. La radice di questo termine deriva da *leudlb*, da cui discen-

158 Ibidem, pp. 128-129.

159 Ibidem, p. 129.

160 Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, *Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976. Si veda il III capitolo del Libro terzo, *L'uomo libero*, pp. 247-256.

de, tra gli altri, il tedesco *Leute*, la «gente». Nella sua ricerca Benveniste risale fino al gotico *liudan*, «crescere, spuntare», al sanscrito *rudb*— e all'avestico *rud*, che significano «crescere, svilupparsi».

Il gotico *liudan* si applica al processo di crescita e formazione di una pianta. Da questo verbo traggono origine anche *laudi*, «figura», e —*laups* in composizione in *jugga-laups* (che significa «giovane di struttura») e *sama-laups*, «uguale, che ha avuto la stessa crescita». È significativo che *Liber* in latino identifichi anche il dio della crescita e della vegetazione, in particolare nel settore della vigna.

Benveniste ipotizza che l'idea del processo di crescita naturale dell'individuo, che porta alla formazione di una figura umana, abbia prodotto una nozione collettiva come quella di «popolo» (*Jeod*, *liut*, nelle antiche lingue germaniche, da cui appunto il moderno *Leute*, «gente»), «l'insieme di quelli che sono nati e che si sono sviluppati insieme». ¹⁶¹

È dunque l'appartenenza a un popolo, a una comunità, a conferire lo stato di «uomo libero». Liberi sono tutti coloro che, essendo nati da una matrice comune, godono della qualità di (*e*)*leudberos*. Il significato originario di «libero» non è allora, commenta Benveniste, quello di essere «liberato da qualche cosa», ma quello di appartenere per nascita a un popolo, che altro non è se non un insieme di famiglie. Un'appartenenza designata con la metafora della crescita vegetale.

¹⁶¹ Ibidem, pp. 248–249.

Dalla radice *leudh* deriva anche il sostantivo *liberi*, «figli», ossia il plurale dell'aggettivo *liber*.

Liberi si spiega con l'antica formula del matrimonio romano. A Roma il matrimonio era giuridicamente legittimo se gli sposi erano in condizione di procreare. La formula che accompagnava la celebrazione assegnava al matrimonio il suo scopo. Chi dava la propria figlia in sposa al futuro marito lo faceva *liber (or)um quaesundum causa (o gratia)*, «per avere figli legittimi».

Perciò, commenta Benveniste,

mantenendosi vicini al senso proprio di *liber*, si può tradurre alla lettera la formula latina «per ottenere degli esseri *liberi*»; il fine del matrimonio è infatti di dare a quelli che nasceranno la condizione di uomini liberi legalizzando la loro nascita.¹⁶²

C'è infine un ultimo appellativo per «libero». È legato al termine in antico iranico *āzāta*—, che significa «nato nella famiglia», ulteriore attestazione del fatto che «è sempre la nascita della continuità delle generazioni che garantisce la condizione dell'uomo «libero»». ¹⁶³ La libertà è collegata alla nascita e all'appartenenza a una comunità naturale, e tutti gli appellativi che indicano la condizione degli esseri liberi «li separano dagli stranieri, dagli schiavi, e in generale da coloro che non sono «nati»». ¹⁶⁴

162 Ibidem, pp. 249–250.

163 Ibidem, p. 252.

164 Ivi.

L'uomo libero è designato come *ingenuus*, cioè «nato nella» società considerata, quindi dotato della pienezza dei suoi diritti», mentre «colui che non è libero è necessariamente qualcuno che non appartiene a questa società, uno straniero senza diritti». ¹⁶⁵

Ne consegue che

la condizione dello schiavo e dello straniero non si oppone perciò soltanto a quella dell'uomo libero, ma addirittura allo status di «figlio», laddove quest'ultimo richiama in latino anche sul piano etimologico la nozione di libertà. Chi è schiavo e straniero è un *non-libero* e chi non gode di libertà non può riconoscersi all'interno dei ruoli previsti dal sistema di parentela: non è pienamente padre, madre né — a maggior ragione — figlio, ma solo *res*, cosa priva di autonomia e perfino di esistenza. ¹⁶⁶

Un altro filosofo — Jürgen Habermas — oltre ad Hannah Arendt ha approfondito il legame tra natalità e libertà.

La libertà, ci dice Habermas, «viene soggettivamente vissuta in riferimento a qualcosa di naturalmente indi-

¹⁶⁵ Ibidem, p. 276.

¹⁶⁶ Daniela Bisagno, *La parola della madre*, Jaca Book, Milano 1998, p. 145. Abbiamo approfondito il legame tra antiparentela e schiavitù nel paragrafo «L'antifamilismo dionisiaco, preludio della schiavitù» (capitolo «Siamo uomini o transumani?»).

sponibile». ¹⁶⁷ Ma per poter pensare la persona come un essere libero dobbiamo poter ascrivere

la sua origine a un cominciamento indisponibile, ossia un cominciamento che non pregiudica la sua libertà solo in quanto sottratto (nei termini in cui lo è Dio o la natura) al potere di disposizione di *altre* persone. ¹⁶⁸

Collegandosi proprio alla Arendt, Habermas individua nella natalità, nel fatto che l'uomo sia *messo al mondo* e non *prodotto*, il «ponte tra il cominciamento creaturale e la consapevole facoltà del soggetto adulto di cominciare nuove catene di azione». ¹⁶⁹ C'è dunque, anche per Habermas, un legame tra la contingenza di un «cominciamento indisponibile» e la libertà di azione: la natalità è la condizione della capacità umana di prendere un'iniziativa.

Possiamo essere noi stessi, osserva il filosofo francofortese, solo quando possiamo stabilire una differenza tra quello che *noi siamo* e quello che *ci accade*. E ciò è possibile se la nostra esistenza, per il fatto della nascita, affonda le sue radici in un «destino di natura» distinto dal nostro «destino di socializzazione». Solo un soggetto consapevole di essere nato può attribuire a sé stesso la qualifica di autore delle proprie azioni. Se fossimo solo il prodotto di un progetto di vita (socializzazione) stabilito da altri il sé

167 Jürgen Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, p. 59.

168 Ivi.

169 Ibidem, p. 60.

ci sfuggirebbe di mano, dissolvendosi nel vortice delle influenze esterne. Come potrei sapere se sono davvero io ad aver voluto agire in quel modo o non sia stato piuttosto «agito» dai condizionamenti esterni?

☞ PROCREAZIONE O RIPRODUZIONE?

NELLA nascita, scriveva in largo anticipo tanto sulla Arendt quanto su Habermas la geniale penna di Chesterton, si danno appuntamento rinnovamento e gioia, libertà e creatività. Essa è al tempo stesso «simbolo e sacramento della libertà personale»¹⁷⁰ nonché una ricapitolazione dell'esistente:

Il fascino dei bambini consiste nel fatto che per ognuno di loro ricomincia tutto dal principio e l'universo viene di nuovo messo sotto processo.¹⁷¹

Reca con sé, la vibrante vitalità dei bambini, l'emozione virginale e la gioia della scoperta, lo slancio e la freschezza di un nuovo inizio. Annuncio, stupefazione e mistero: è l'invincibile riaffermazione della forza creatrice su tutto quel che concorre ad incupire la condizione umana.

Ogni bambino è «qualcosa che i suoi genitori hanno scelto liberamente di procreare e che liberamente concordano di proteggere» ed è «nato senza l'intervento di pa-

170 G. K. Chesterton, «Bebé e distributismo», in *Il pozzo e la pozzanghera*, Lindau, Torino 2012, p. 158.

171 Idem, «Difesa del culto dei bambini», in *Il bello del brutto*, Sellerio, Palermo 1985, p. 85.

droni e signori. È una creazione e un contributo, il loro contributo alla creazione». ¹⁷²

Con la nascita viene all'esistenza un mondo nuovo. Si produce la vera, radicale novità di una realtà indipendente dal sistema dell'ideologia: un organismo inassimilabile a un prodotto artificiale. Con la nascita entriamo a far parte di una storia, di cui costituiamo un nuovo capitolo. Non siamo la semplice la ri-produzione di un elemento tipico e invariabile. Ogni nuovo nato non è identificabile come il pezzo X della propria specie; non è l'unità tipificata, serializzata e riasssemblata per l'ennesima volta secondo la stessa matrice.

In passato, ha notato Joseph Ratzinger, l'origine dell'uomo veniva espressa tramite i concetti di «generazione» e «concezione», mentre la teologia riassumeva questo processo complessivo nel concetto di «procreazione umana». L'avvento delle nuove tecniche di fabbricazione umana sembra ora aver attestato il successo della parola «riproduzione». Quantunque non si escludano necessariamente a vicenda, queste due terminologie finiscono tuttavia per corrispondere a due diverse concezioni dell'uomo, sottolineava Ratzinger. Mentre il termine «procreazione» comporta l'idea della partecipazione a un processo creativo destinato a dare luogo a qualcosa di nuovo, di originale e non riproducibile, il termine «riproduzione» allude alla reiterazione dell'identico codice. La riproduzione consiste nella ripetizione di uno stesso messaggio; l'individuo, visto sotto l'angolo della ripro-

172 «Bebé e distributismo», cit., Ivi.

duzione, «riproduce» meccanicamente solo e sempre ciò che è comune e invariabile nella specie umana.¹⁷³

Avere una *origine*, pertanto, non è la stessa cosa che avere una *causa*. Instaurare tra genitori e figli rapporti di produzione oggettivamente determinabili, del tutto analoghi alle relazioni che reggono gli schemi di fabbricazione tecnico-artigianali, equivale ad assimilare paternità e maternità a cause di cui la filiazione sarebbero l'effetto. Un figlio tuttavia non è una cosa da produrre. Perciò, afferma Gabriel Marcel,

sarebbe assurdo concepire la paternità come una forma di causalità, o di finalità. Mio figlio non è paragonabile a un effetto del quale io sarei la causa, e neppure posso dire, sebbene sia già un po' meno assurdo, che egli sia un fine in relazione al quale io dovrei apparire a me stesso come un semplice mezzo.¹⁷⁴

Pensare la generazione di nuovi nati in termini di causa-effetto significa considerare la famiglia come un problema da risolvere o come un rapporto tra forze. Se così fosse i rapporti familiari sarebbero equivalenti alle relazioni tra un soggetto conoscente e un oggetto da conoscere. Ma così facendo si dimentica che la famiglia è innanzitutto un mistero che coinvolge la nostra stessa esi-

173 Cfr. Joseph Ratzinger, «Uno sguardo teologico sulla procreazione umana» (1988), ora in *La via della fede*, Ares, Milano 1996, pp. 133-151.

174 Gabriel Marcel, *Homo viator*, Borla, Torino 1967, p. 118.

stenza, non un oggetto estraneo da indagare o manipolare.

In che consiste la famiglia, ci dice Marcel, se non in una serie pressoché infinita di intrecci e ramificazioni che ci collegano, come in un gigantesco cordone ombelicale, ai nostri antecedenti temporali? In questo affascinante cammino a ritroso, che riconduce all'origine dello stesso genere umano, il conosciuto finisce per mescolarsi allo sconosciuto e

tutto ciò che mi è possibile riconoscere in questa crescente e grandiosa indeterminazione, è che tutti questi sconosciuti che si dispongono tra me e le impensabili origini, quali che possano essere, non sono semplici cause di cui io sarei l'effetto o il prodotto; questi termini di causa e d'effetto qui non hanno alcun senso: tra i miei ascendenti e me deve esistere una relazione infinitamente piú oscura e piú intima, io partecipo di loro, come essi partecipano di me — nell'invisibile; essi mi sono consustanziali ed io lo sono per loro.¹⁷⁵

La nozione di «causa» non rende giustizia al mistero familiare, né la filiazione è equiparabile a una fabbricazione o a una riproduzione del medesimo codice.

☞ MIGLIORAMENTO O DONO?

L'IMPULSO a sopprimere il contingente e a padroneggiare il mistero della nascita, osserva Michael

¹⁷⁵ Ibidem, pp. 86-87.

J. Sandel, è figlio di un'etica del perfezionamento o del miglioramento (*ethics of enhancement*).¹⁷⁶

L'etica del miglioramento è espressione di una specie di super agire (*hyper-agency*) che risponde a una disposizione prometeica tesa a ridisegnare la natura (*remake nature*), anche quella umana, in conformità ai nostri scopi e desideri. Il problema qui non è tanto — o non solo — il meccanicismo quanto l'impulso di padronanza (*drive to mastery*) che arriva a sopprimere la dimensione del dono.

Assolutizzare l'etica del miglioramento a scapito dell'etica del dono naturale significa far confluire due momenti che nell'amore genitoriale acquisiscono significato solo se fanno combinarsi in un equilibrio dinamico.

Simone Weil vedeva un'analogia tra i bisogni corporali e quelli spirituali.¹⁷⁷ Anche le necessità dell'anima devono essere limitate come accade per quelle del corpo. Così ogni uomo ha bisogno di mangiare, ma anche di intervallare i pasti; necessita di esercizio ma anche di riposo; di caldo come di fresco, ecc. La salute biologica dell'organismo richiede una relazione equilibrata tra poli differenti.

¹⁷⁶ Cfr. Michael J. Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press, Cambridge 2007, tr. it., *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

¹⁷⁷ Cfr. Simone Weil, *La prima radice*, Mondadori, Milano 1996, pp. 18-20.

Anche l'ordine dell'amore esige questa unità a un tempo organica e dinamica, una sorta di osmosi capace di armonizzare coppie di contrari. Nemmeno l'amore genitoriale si sottrae a questa tensione vitale, essendo vivificato da due momenti, o aspetti, denominati da William F. May come amore di accettazione (*accepting love*) e amore di trasformazione (*transforming love*).¹⁷⁸

«L'amore che accetta — scrive Sandel — afferma l'essere del figlio, quello che trasforma cerca il suo benessere». ¹⁷⁹ In questo modo ciascun aspetto dell'amore genitoriale bilancia e corregge gli eccessi dell'altro.

Senza l'amore di trasformazione l'amore di accettazione degrada in indulgenza e scade infine nella negligenza. Senza l'amore di accettazione, per contro, l'amore di trasformazione si farebbe assillante e oppressivo.

Da una parte l'amore del genitore è un amore che accoglie incondizionatamente il figlio, accettandolo per *come è*. È questo l'amore di accettazione, corrispondente all'etica della donazione naturale. Per l'amore che accoglie il figlio non è — né può essere — l'oggetto di un proprio progetto o un prodotto della propria volontà, e tanto meno lo strumento della propria ambizione. L'affetto dei genitori non è una variabile dipendente delle qualità del figlio (che, a sua volta, non è una funzione genitoriale). È importante notare che solo se le caratteristiche

¹⁷⁸ Commenti di William F. May presso il Comitato presidenziale di bioetica, *Science and the Pursuit of Perfection*, 17 gennaio 2002, consultabili su <https://bioethicsarchive.georgetown.edu>.

¹⁷⁹ M. Sandel, *Contro la perfezione*, cit., p. 58.

del nuovo nato mantengono una dose di imprevedibilità i genitori non possono essere considerati come gli artefici totali delle sue qualità.

Stimare la vita come un dono equivale a riconoscere che nemmeno i nostri talenti e le nostre capacità si possono considerare interamente come nostri prodotti. Non ci appartengono del tutto, essendoci stati dati alla nascita. Arrivare a riconoscere questo *quid* inappropriabile significa anche riconoscere che non tutto nel mondo è aperto ad ogni uso. E che la volontà umana, vale a dire il desiderio da essa escogitato, non è la misura di tutte le cose.

Per questo essere genitore naturale, piú di ogni altra condizione umana, è una iniziazione all'«apertura al non cercato».¹⁸⁰

D'altro canto pure l'etica del miglioramento è indispensabile: amare un figlio vuol dire anche volere il meglio per lui. Perciò i genitori hanno il dovere di promuovere l'eccellenza del figlio, aiutandolo a scoprire e sviluppare il proprio talento e i propri doni. In questo senso è facile constatare che l'amore di accettazione nell'ordine della psiche corrisponde al codice materno, mentre l'amore di trasformazione, orientato alla richiesta di prestazione, è assimilabile al codice paterno.

Detto questo, è incontestabile che l'apertura al non cercato, al non scelto, al non progettato stabilisce un

180 Commenti di William F. May presso il Comitato presidenziale di bioetica, *Choosing the Sex of Children: Demographics*, 17 ottobre 2002, consultabili su <https://bioethicsarchive.georgetown.edu>

potente argine all'impulso di padronanza del genitore-designer, poiché frena l'inclinazione umana alla *hybris* del controllo totale esortando ad accogliere l'inatteso.

Un mondo chiuso all'imprevedibile sarebbe inesorabilmente votato alla distruzione di tre principi cardine del paesaggio morale.¹⁸¹

Anzitutto l'*umiltà*, il cui fondamento sociale verrebbe scardinato se l'ingegneria biologica realizzasse il mito dell'uomo *selfmade*, «fatto da sé». Se non fossimo altro che esseri autoprodotti come sarebbe possibile considerare le qualità personali come un dono di cui essere debitori anziché un effetto di cui siamo la causa?

L'oscuramento dell'*umiltà*, avviando una perversa reazione a catena, porterebbe all'exasperazione della *responsabilità*. Accantonando la componente di imprevedibilità si moltiplicherebbe all'infinito il peso imputabile alle nostre decisioni, rischiando così di sovraccaricare la responsabilità fino a renderla insopportabile. Così i genitori progettanti sarebbero inevitabilmente responsabili, anche davanti alla società, di avere scelto o meno le caratteristiche dei figli (come pure di averle scelte bene o male).

Infine, con l'emarginazione dell'*umiltà* e l'inflazione della responsabilità verrebbe meno anche la *solidarietà*. Il prometeismo meritocratico, enfatizzando il senso della *performance* e dello sforzo individuale, tende infatti a erodere il legame tra solidarietà e dono naturale. Se il successo sociale è anche l'esito di doni ricevuti alla nascita, allora è più viva la coscienza che nessuno si può consi-

181 Cfr. M. Sandel, *Contro la perfezione*, cit., pp. 89-100.

derare del tutto responsabile del proprio successo il quale, pertanto, non è necessariamente il sigillo della virtù. Da qui l'istinto di solidarietà che spinge a condividere la ricchezza con coloro che meno hanno ricevuto dalla natura.

§ LA VERGOGNA PROMETEICA DELL' *HOMO FABER*.

LA nostra, si dice da più parti, è un'era post-ideologica. Sono tramontate le «grandi narrazioni». Questo deve confortarci?

Si ricordi che il totalitarismo non richiede la convinta adesione dei propri sostenitori: il tiranno, in esso, rappresenta un antico retaggio, e il militante, allo stesso modo, è al massimo una superflua e momentanea necessità. Anche l'ideologia, al limite, può evitare di presentarsi coi crismi della dottrina ufficiale.

Forse davvero si può concordare con chi, come Fabrice Hadjadj, afferma che la mentalità efficientistica del produttivismo basta e avanza a realizzare il totalitarismo perfetto: «il suddito del regime totalitario non deve essere *nato*; sfuggirebbe, così, alla propria completa totalizzazione. È necessario, dunque, che egli sia prodotto». ¹⁸² In fondo non è sufficiente che ogni nuova vita sia vista non più come *dono* da *accogliere*, ma in quanto *prodotto* da *fabbricare*?

182 Fabrice Hadjadj, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009, p. 149.

La natalità non gode per l'appunto di migliore considerazione nella società della produzione e del consumo, dove è apparso un nuovo motivo per dichiarare la superfluità dell'umano. Günther Anders lo vedeva originato da quella che ha chiamato «vergogna prometeica»: il sentimento che si impadronisce dell'uomo «di fronte all'umiliante» altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi». ¹⁸³

Dinanzi al mondo dei propri prodotti l'*homo faber* è assalito da un senso di radicale frustrazione. Gli ripugna di non essere *homo fabricatus*. Sperimenta uno strano sconforto quando percepisce di non essere a sua volta un prodotto, come se si facesse scrupolo della propria imperfezione di fronte all'opera delle sue stesse mani.

La «macchia fondamentale» di un tale sentimento di vergogna, prosegue Anders, va rintracciata nella coscienza di avere un'*origine*: l'uomo

si vergogna di essere divenuto invece di esser stato fatto, di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fino all'ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita. ¹⁸⁴

183 Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 57.

184 Ibidem, p. 58.

§ PIENA DISPONIBILITÀ DELL'ORIGINE: L'AUTOFILIAZIONE
DELL'UOMO.

IL sentimento di vergogna prometeica risponde al principio che alimenta segretamente il cuore stesso del processo di modernizzazione, quel fenomeno che si presenta come compimento, frutto maturo della modernità.

La modernizzazione attinge la propria linfa da una razionalità iper-tecnologica che aspira, come osserva l'acuto filosofo del diritto Pietro Barcellona, a neutralizzare ogni scarto tra artificiale e naturale. Il trionfo della razionalità strumentale — dove tutto si gioca al livello del calcolo oggettivo, funzionalistico-strumentale, del rapporto fra mezzi e fini — poggia su un riduzionismo estremo¹⁸⁵ che riduce il reale a processo e apre la via a un mondo infinitamente negoziabile, inaugurando un regno della quantità privo di qualità (come l'umana dignità) da

185 Il *riduzionismo* è quella tendenza a spiegare un livello di realtà piú «alto» nei termini di un livello piú «basso» (esemplificato dallo slogan per cui «l'embrione non è *altro che* un grumo di cellule»). Si accompagna spesso, anche se non vi coincide di necessità, al *riduttivismo*, che designa l'atteggiamento incline a semplificare, depauperare, impoverire arbitrariamente la realtà umana, dichiarando la superfluità o l'insignificanza di cose e valori che invece esistono e hanno significato. Quello del riduttivista è uno sguardo mutilatorio. Alla riduzione si contrappone quindi il non riducibile, al riduttivo la pienezza, l'armonia. Cfr. Luigi Lombardi Vallauri, «Le culture riduzionistiche nei confronti della vita», in *Terre, Vita e Pensiero*, Milano 1989, pp. 174-177.

salvaguardare. È la consacrazione della convenzionalità permanente a parametro esclusivo della realtà.¹⁸⁶

Questa autentica neutralizzazione tecnica del mondo si sposa con l'esigenza di sottrarsi a ogni legame comunitario — in particolar modo dalla famiglia, luogo d'elezione della «alleanza mitica fra gli uomini e la natura»¹⁸⁷ — per riorganizzare la realtà secondo il *principio della piena disponibilità dell'origine*. Disporre a piacere della propria origine equivale ad averne il pieno controllo. È un progetto che non si spiega se non col desiderio allucinato di realizzare una autocreazione.

Scrivono Pietro Barcellona:

Essere figli di sé stessi è il pensiero nascosto che attraversa la modernità: è questo pensiero che tende a realizzare la piena disponibilità/manipolabilità del tutto, giacché niente può restar fuori da questo principio, niente può esser diverso: ogni confine al-

186 In un mondo che predilige un modo di rappresentazione di tipo scientifico-geometrico si impone una struttura convenzionale della conoscenza, dove ogni sapere è di natura operativa e ipotetica. Non occorrerà più contemplare la natura, quanto servirsene per conseguire determinati fini. «La conseguenza di questo approccio è l'assunzione di un protocollo ipotetico, e la deduzione da tale protocollo di tutto ciò che è deducibile: il sapere scientifico è un sapere in tal senso convenzionale». (Mario Palmaro, «Hans Kelsen e le radici convenzionali delle democrazie procedurali», in L. Galantini, M. Palmaro, *Relativismo giuridico. La crisi del diritto positivo nello Stato moderno*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 59)

187 Pietro Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 20.

la disponibilità istituirebbe una differenza insopportabile.¹⁸⁸

La modernizzazione è mossa dalla volontà di liberarsi da ogni vincolo, a cominciare dai legami naturali, per dare corso a una inaudita autofiliazione. Non è casuale che, specifica Barcellona,

nell'estremo tentativo di controllare il processo evolutivo biologico, la scienza moderna sta operando per sostituire la nascita naturale con la «nascita artificiale», di istituire la piena equivalenza funzionale fra la filiazione naturale a opera di una coppia di individui concreti e la filiazione artificiale.¹⁸⁹

Si vede bene come questo utopico anelare alla propria autofondazione esiga di liberarsi dall'origine sessuale. L'onta suprema sta nell'essere *nato di donna* («*natum esse*»). E la suprema desolazione non va considerata, in una simile prospettiva, la propria «antiquata» origine, che impedisce l'infinita riproducibilità di sé stessi? La provenienza dal grembo della donna esclude di per sé stessa la serializzazione dell'essere umano. Da qui discende il desiderio dell'uomo contemporaneo di mercificarsi per essere all'altezza dei propri fabbricati, la sua voglia di «diventare un *selfmade man*, un prodotto».¹⁹⁰

188 Ivi.

189 Ivi.

190 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., Ivi.

§ LA FILIALITÀ DELL'UOMO.

L'INDIVIDUALISMO non è dunque l'antitesi, bensì la premessa del collettivismo totalitario a ragione del suo tentativo di dis-sociare gli individui per ridurre il popolo a massa.¹⁹¹ L'uomo-massa è così consegnato al suo destino di atomo isolato: uniforme, identico a miriadi di altri atomi ugualmente destinati ad agglutinarsi in una folla solitaria.

La massa è, nel tempo storico, ciò che la folla è nello spazio: una grande quantità di persone incapaci di esprimere le proprie qualità umane — *in primis* la creatività — perché svincolate le une dalle altre, tanto come individui quanto come membri di una comunità.

La promiscuità che investe simili agglomerati è una promiscuità isolante. I componenti di una folla, ragguagliati a individui anonimi e intercambiabili, sono slegati tra loro e si coagulano solo attorno a qualche fattore impersonale e cristallizzante. Nel caso delle folle può essere un evento sportivo (una partita), un evento economico (saldi, liquidazioni) o anche, perché no?, un evento delittuoso (un linciaggio). Nel caso delle masse questo denominatore comune può essere un evento politico (la kermesse di partito), un evento televisivo (un nuovo talk-

191 Viene chiamata «*masscult*» questa tendenza della moderna società industriale, presente nella vecchia Unione Sovietica come negli Stati Uniti, a trasformare l'individuo in massa. Cfr. Dwight Macdonald, «*Masscult e Midcult*», in AA.VV., *L'industria della cultura*, Bompiani, Milano 1969, pp. 52-53 sgg.

show), un evento commerciale (l'ultima novità della telefonia mobile).

La famiglia, al contrario, non fluttua nell'astrazione ma si radica nel sentimento condiviso della reciproca solidarietà, saldandosi nella coscienza di avere un comune destino. Con buona pace di ogni vaporoso emotivismo, il sentimento comunitario designa un gruppo di persone legate le une alle altre non solo da doveri e affetti, ma anche da interessi concreti e immediatamente personali.

Nulla meglio della famiglia esemplifica la relazione comunitaria, dove ciascun membro ha il suo particolare posto, adempie la propria specifica funzione condividendo al contempo gli obiettivi economici della comunità (il «bilancio familiare»), le tradizioni (la storia della famiglia), i sentimenti (le liti o gli scherzi), i valori (l'*ethos* familiare). La comunità, lungi dal pretendere anonimato e intercambiabilità, richiede la differenziazione dei ruoli e la valorizzazione delle particolarità.

E a nessuno sfugge che il singolo è integrato nella comunità, dove è più libero di sviluppare la propria personalità, in misura assai maggiore di quanto lo sia in una folla o in una massa.

È sintomatico che i regimi totalitari, nei loro tentativi di plasmare un uomo massificato, abbiano sistematicamente spezzato ogni legame comunitario (a cominciare dai corpi intermedi della società: famiglia, chiesa, sindacati, associazioni locali, perfino i circoli degli scacchi o i gruppo sportivi) per poterli forgiare in maniera

tale da collegare direttamente ogni individuo col potere centrale.

La nascita sola, dunque, assicura la salvaguardia della vera libertà. Tutto porta a una conclusione: la condizione filiale è la stessa condizione umana. Qualcuno di noi nella vita potrà eventualmente fare esperienza della paternità o della maternità, qualcuno di noi potrà avere eventualmente fratelli o sorelle. Ma il fatto che solo alcuni di noi saranno padre o madre *di* qualcuno, fratello o sorella *di* qualcuno, non modifica un altro fatto ineluttabile: che noi tutti, indistintamente, siamo nati *da* qualcuno. Ognuno di noi sarà sempre «figlio di», una condizione indelebile, irrevocabile, che al tempo stesso rimanda inevitabilmente a una relazione che ci interpella tutti in quanto «nati da donna». È proprio per il fatto di *essere nati* che la nozione di figlio appare coestensiva a quella di essere umano e di persona umana.

La coestensività di questi tre termini, *figlio, essere umano, persona umana*, trova la sua ragion d'essere proprio nell'evento della generazione. Nasciamo da persone umane e siamo persone umane fin dall'inizio della nostra esistenza, così come siamo, fin dall'inizio, esseri umani: *figli*.¹⁹²

È la comunità familiare, il luogo delle origini, a farsi garante della nostra condizione di figli, la sola che pos-

192 Adriano Pessina, ««Venire al mondo» Riflessione filosofica sull'uomo come figlio e come persona», in Catia Carboni, Gaetano Oliva, Adriano Pessina, *Il mio amore fragile*, XT, Ed Arona, 2011, p. 68.

sa preservare la nostra libertà. La famiglia ci affranca dalla minaccia della superfluità. Scaccia l'incubo di diventare prodotti serializzati, intercambiabili, anonimi. Una consapevolezza, questa, che deve maturare in ciascuno di noi delle concrete direttive di fronte alle insidie dell'oggi. Tutto si riassume nelle parole di Gustave Thibon: «L'amore piú alto si riconoscerà da questo segno, che saprà salvare la realtà piú umile». ¹⁹³

193 Gustave Thibon, *Ritorno al reale. Prime e seconde diagnosi in tema di fisiologia sociale*, Effedieffe, Milano 1998, p. 240.



☞ POLIAMORE CO.CO.CO.NIUGALE.
IL FAVOLOSO MONDO DI ATTALI.

*La macchina sociale necessita d'un poco
di immoralità come lubrificante.*
(Nicolás Gómez Dávila)

SEMPRE piú spesso appare, anche nel dibattito politico, la parola «poliamore». Basta pensare all'*endorsement* di Natalie Bennett, leader dei Verdi britannici, che si è detta disponibile alla possibilità di discutere i «diritti del poliamore», la legalizzazione del matrimonio a tre e le *civil partnerships* aperte a piú di due persone.¹⁹⁴

Di che mai si tratta?

Il poliamore si presenta come la socialità del futuro: prospetta un avvenire luccicante, ricco di promesse di liberazione e di nuove felicità. Questa nuova regione dello spirito umano ha suscitato l'interesse di Jacques Attali, che in un saggio futuristico — *Amori. Storia del rappor-*

¹⁹⁴ Cfr. Joseph Patrick McCormick, *Q&A: Natalie Bennett on polyamory, Gender X passports and 'gay cure' therapy*, «PinkNews», 1 maggio 2015.

*to uomo-donna*¹⁹⁵ — ha preannunciato l'avvento di una nuova tipologia di relazioni denominata *netloving* (in analogia con *networking*) in cui uomini e donne, collegati tra loro secondo la modalità della connessione di rete, «potranno avere relazioni sentimentali e/o sessuali simultanee, trasparenti e contrattuali con piú persone che avranno a loro volta partner multipli» (p. 225).

Vale la pena spendere qualche parola su questo visionario tecnocrate. Nato ad Algeri nel 1943, Jacques Attali è il figlio di un agiato commerciante *pied-noir*. Dopo una brillante formazione ingegneristico-economica si specializza presso l'École nationale d'administration (ENA), la scuola dove la *République* prepara la sua classe dirigente.

L'ENA è una specie di fucina dello spirito tecnocratico.¹⁹⁶ Appartiene al novero di quelle grandi scuole (École polytechnique, Sciences-Po, Hec, Essec, Les Mines) incaricate di formare i futuri quadri dell'alta amministra-

195 Jacques Attali, *Amori. Storia del rapporto uomo-donna*, in collaborazione con Stéphanie Bonvicini, Fazi, Roma 2008. Tutte le citazioni senza riferimento in forma di nota sono tratte da quest'opera, nel testo la loro paginazione è indicata all'interno della parentesi.

196 Presso l'ENA si è formato anche Emmanuel Macron, antico collaboratore di Attali nella Commissione per la liberazione della crescita. Sarà proprio Attali a presentarlo a François Hollande. Macron darà così il proprio nome alla contestatissima legge sul lavoro del governo socialista, prima di candidarsi in prima persona all'Eliseo. Cfr. Attali: «Per Le Pen il Paese era meglio ieri, per lui domani», intervista con Anais Ginorei, *La Repubblica*, 24 aprile 2017.

zione. In queste vere e proprie fabbriche di piccoli tecnocrati si apprende l'arte dell'analisi e della sintesi ma anche uno spirito corporativo, diciamo pure di casta. L'idea è quella di forgiare una sorta di intelletto collettivo. L'ENA prepara alla normalizzazione della riflessione. Si tratta, soprattutto nei primi mesi di formazione, di apprendere le basi del ragionamento gestionale, un pensiero che inclina a riprodurre l'esistente, non ad innovare. Questi santuari della tecnocrazia selezionano profili psicologici ben precisi: menti abituate a mettere una freddezza razionalità strumentale al servizio dello spirito di corpo e del conformismo. Creatività e singolarità non sono virtù nella grande amministrazione. Al termine di questo percorso gli allievi dell'ENA, gli *enarques*, arrivano a condividere una comune mentalità ingegneristico-sociale, «una strana fusione tra il peggio della burocrazia e il peggio del liberalismo». ¹⁹⁷

In realtà lo spirito liberale non appare affatto in contraddizione con lo spirito burocratico. A dispetto di quanto afferma una certa *vulgata* è assai più realistico ipotizzare che i due spiriti cooperino, come mostra la «legge ferrea del liberalismo» formulata da David Graeber secondo la quale anche le riforme volte a ridurre la burocrazia e favorire il mercato avranno come effetto ultimo quello di incrementare le norme, le pratiche carta-

197 Natacha Polony & le Comité Orwell, *Bienvenue dans le pire des mondes. Le triomphe du soft totalitarisme*, Plon, Paris 2016, p. 116.

cee e i burocrati di stato, in una parola accresceranno la burocrazia.¹⁹⁸

Nel 1981, una volta terminato il suo periodo formativo, Attali diventa consigliere speciale della presidenza Mitterrand. È il periodo in cui viene descritto come una sorta di eminenza grigia. Lasciato l'Eliseo nel 1991, per lui giunge la nomina a presidente della londinese European Bank for Reconstruction and Development (Banca Europea per la ricostruzione e lo sviluppo), l'organismo finanziario internazionale istituito dai governi occidentali per accompagnare i paesi dell'Est europeo e dell'ex Unione Sovietica nella transizione verso il libero mercato. Mantiene la carica fino al 1994. Nel 2007 Nicolas Sarkozy lo mette a capo della Commissione per la liberazione della crescita, altra emanazione tecnocratica.

Il profilo è dunque quello del *grand commis*, tipico esponente dell'*esprit polytechnique*: uno degli uomini che fanno funzionare la grande macchina dello stato. Ma Attali, a differenza dei suoi omologhi italiani, non ha una vocazione silenziosa. Sa anche essere un fine analista capace di mettere le proprie idee nero su bianco. Ormai è considerevole la sua produzione di saggi, libri, articoli, interviste.

Le tesi che espone in *Amori* parlano chiaro: frammentarietà relazionale, rapporti a breve scadenza, mobilità identitaria, sessualità deterritorializzata. Sono queste le parole d'ordine imperanti nel «favoloso» mondo di At-

198 Cfr. David Graeber, *Burocrazia*, Il Saggiatore, Milano 2016.

tali, dove d'altro canto, si badi bene, la sorte di ogni resistenza è votata al fallimento.

♣ LA DONNA, REAZIONARIA PERCHÉ MONOGAMA.

NEL mondo del poliamore non c'è spazio per l'etica o la morale. La «repressiva» pretesa di tornare a «imporre un ordine morale» (p. 223) è destinata a scontrarsi con l'implacabile necessità storica. Una tale ostinazione è retrograda, finirà solo per provocare ulteriore destrutturazione a ciclo perpetuo, amore liquido a tempo indeterminato e totale anarchia morale. Infatti, ci spiega questo *civil servant*,

l'allungamento della vita e la rivendicazione di un'estensione delle libertà individuali spingeranno anche in questo ambito al cambiamento permanente, alla tirannia del nuovo e alla precarietà dei contratti (Ivi).

Attali non riesce a nascondere un certo fastidio, non privo di una punta di misoginia, per l'ostinata resistenza del sesso femminile alle infinite declinazioni del poliamore. Solo le donne, le uniche secondo il tecnocrate franco-algerino a trarre vantaggio dalla fedeltà monogamica, oseranno remare contro il poliamore, punta avanzata del progresso nelle società sviluppate.

La donna appare ad Attali come una specie di estremista della fedeltà, una sorta di vedetta monogamica del Fodria (Forze oscure della reazione in agguato). «Il cosiddetto sesso debole — lo vediamo confessare a *Repub-*

blica — guarda al tema della fedeltà o infedeltà maschile da un punto di vista sempre reazionario. La fedeltà monogamica è economicamente utile alle donne in quanto le garantisce». ¹⁹⁹ Reazionaria perché *naturaliter* monogamica. Ecco spiegata la ritrosia della donna ad adottare il poliamore. La monogamia, per la nuova religione poliamorosa, è dunque peccato superiore anche alla misoginia?

Neanche a dirlo, questo scenario futuribile è dissacrante. Non è contemplato alcun «ruolo della religione nel matrimonio», che «quasi del tutto assente nell'islam e nel buddismo, scomparirà anche in Occidente» (Ivi).

RELAZIONI A CONTRATTUALITÀ LIMITATA.

QUESTA informale libertà dei post-moderni verrà pagata con l'assoggettamento a una ferrea tirannia della trasparenza:

In Occidente come altrove il diritto di fare quello che si vuole sarà controbilanciato dall'obbligo alla «trasparenza» e nessuno potrà più nascondere ciò che ama né colui che ama, e questo sarà una spinta a mettere in causa l'ipocrisia delle relazioni clandestine e ad accettare la realtà delle vite multiple, maschili e femminili. (Ivi)

L'insistenza di Attali sull'imperativo della trasparenza rivela la vera natura del poliamore. La trasparenza

¹⁹⁹ Leonetta Bentivoglio, «Attali e la coppia ai tempi del consumismo: «Addio monogamia benvenuto poliamore»», *La Repubblica*, 19 agosto 2014.

è «capillare e inevitabile», segue il destino di un mondo dove «ogni cosa è esposta e visibile». Al suo interno «ciò che un tempo era clandestino oggi non solo è socialmente accolto, ma stipulato da un contratto». ²⁰⁰

Onnipresente, nessun'altra parola d'ordine, attesta il filosofo tedesco-coreano Byung-Chul Han, domina oggi il discorso pubblico quanto il termine «trasparenza». «Le cose — scrive — diventano trasparenti quando si liberano da ogni negatività, quando sono *spianate e livellate*, immesse senza opporre alcuna resistenza nei piatti flussi del capitale, della comunicazione e dell'informazione». ²⁰¹

Una società integralmente trasparente tende a eliminare ogni alterità, l'ostacolo che disturba e rallenta i circuiti accelerati del capitale. L'obbligo della trasparenza, azzerando ogni spessore personale, trasforma l'uomo nel coefficiente funzionale di un sistema.

Il legame esclusivo non ha futuro, perché «nell'ottica trasparente, la fedeltà di tipo monogamico sarà considerata un'impostura e un residuo di consuetudini barbare». ²⁰² L'avvenire appartiene pertanto alla «coppia monogama precaria e al matrimonio a contrattualità limitata» (p. 224). Legami clandestini, esistenze multiple, multisessualità, poligenitorialità, nomadismo affetti-

²⁰⁰ Ivi.

²⁰¹ Byung-Chul Han, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Roma 2014, p. 9.

²⁰² L. Bentivoglio, «Attali e la coppia...», cit.

vo, co.co.co.niugalità. Saranno queste divinità a dettar legge nel pantheon *high-tech* dell'uomo poliamoroso.

Nella sua vita ognuno formerà un numero crescente di coppie e l'indissolubilità della famiglia monogamica verrà denunciata come un anacronismo e un lascito della società feudale, ci si prenderà gioco della fedeltà come di un'impostura, di una convenzione artificiale quasi barbara e il divorzio non verrà piú vissuto come un fallimento» (p. 223).

Quando «la multigenitorialità sarà generalizzata» la relazione parentale, ormai del tutto spersonalizzata, andrà lentamente a trasformarsi in un rapporto di produzione serializzato, dissolvendosi in una sorta d'orda indifferenziata.

Si imporrà in società una *paideia* collettiva: un sistema di turnazione genitoriale in cui la responsabilità educativa sarà ipersocializzata e condivisa, come in una staffetta, «con i nuovi compagni, con gli ex, con gli ex degli ex e con estranei» (p. 224). E i bimbi cresceranno in famiglie composte da «vari padri e varie madri o solo padri e solo madri, tutti ugualmente legittimi» (Ivi). Gli allarmismi sono fuori luogo, rassicura Attali. Si può star certi che «i bambini saranno felici di avere piú famiglie e vivranno in un luogo fisso dove i genitori si avvicenderanno» (p. 223).

§ **PROVVISORIETÀ CONIUGALE: MATRIMONI CON DATA DI
SCADENZA.**

POSSIAMO *sine ullo dubio* immaginare che nel favoloso mondo di Attali la pratica matrimoniale non dovrà differire eccessivamente dall'operazione di ricarica di un telefono cellulare dato che, come profetizza l'ex banchiere,

in alcune società molto avanzate [...] il matrimonio diventerà strutturalmente provvisorio: durerà soltanto un certo numero di anni e, se non sarà rinnovato esplicitamente con il mutuo consenso delle parti, non avrà più validità,

cosicché «per separarsi non sarà più necessario divorziare mentre per rimanere insieme ci si dovrà risposare» (pp. 223-224).

Si passerà da un coniuge all'altro come si passa a Vodafone o a Tim? È possibile forse preconizzare un prossimo futuro in cui i gestori della telefonia mobile appronteranno con solerzia comode e pratiche wedding-card ricaricabili...

Certo: alcuni irriducibili retrogradi potrebbero diffidare di un simile scenario di provvisorietà coniugale, magari rifiutandosi perfino — orrore! — di inneggiare al matrimonio a scadenza come ad un autentico progresso civile. Sappiano costoro, dice Attali, che saranno proprio questi prodigi della tecnica giuridica ad ammortizzare i costi affettivi delle separazioni, che

non saranno piú traumatizzanti, almeno in teoria, salvo che uno dei due coniugi provvisori non voglia rinnovare un legame che l'altro non desidera piú (p. 224).

È perfino scontato che in una società tanto «procredita», dove ci si sposerà a rate,

le unioni contrattualmente provvisorie non saranno appannaggio esclusivo degli eterosessuali poiché il diritto a vivere insieme, ad avere figli e ad adottarne verrà riconosciuto alle coppie di qualsiasi sesso (Ivi).

Analogamente al «mondo nuovo» huxleyano fedeltà ed esclusività saranno ostracizzate «poiché nessuno apparterrà piú a nessuno» (p. 225), asserto equivalente allo slogan ipnopedico del *Brave New World*: «ognuno appartiene a tutti gli altri».

☞ NETLOVING: POLIMORFISMO DEGLI AFFETTI.

UN'UMANITÀ proteiforme si muoverà indistintamente verso il polimorfismo degli affetti. Il futuro è rappresentato dal «diritto a molteplici partner, omosessuali o eterosessuali (ma spesso bisessuali)» (*ibidem*).

Avremo così diverse forme di *netloving*: il *poliamore*, in cui ciascuno disporrà «di piú partner sessuali distinti»; la *polifamiglia*, dove ognuno «apparterrà a piú famiglie»; la *polifedeltà*, in cui ciascuno «sarà fedele a tutti i membri di un gruppo dalle sessualità multiple» (Ivi).

Trova così piena realizzazione quella concezione «pluralistica» della libertà che, come aveva presentito Christopher Lasch, tende ad assimilare le relazioni umane ai rapporti commerciali e considera le identità particolari come vesti da indossare o dismettere secondo l'inclinazione del momento:

La concezione pluralistica della libertà ha alla sua base la stessa visione di un'individualità proteiforme che trova espressione in panacee quali il «matrimonio aperto» o le «relazioni senza impegno», fenomeni che hanno entrambi origine nella cultura del consumo. Una società di consumatori non definisce la scelta come libertà di scegliere una linea di azione invece di un'altra, ma come libertà di scegliere tutto e subito. «Libertà di scelta» significa «mantenersi aperta la possibilità di scegliere». L'idea che «puoi essere tutto quello che vuoi», se da una parte mantiene in vita la vecchia idea della carriera aperta per chi ha talento, dall'altra finisce per suggerire che le identità possano essere indossate e poi scartate come un abito. ¶ In teoria la scelta di un amico, di un amante, di una carriera dovrebbe essere suscettibile di cancellazione immediata: questo è il concetto sperimentale, indeterminato, del bel vivere proposto dalla pubblicità delle merci, che circonda il consumatore con immagini di possibilità illimitate. Ma se la scelta non implica più impegni e conseguenze — ad esempio fare l'amore un tempo poteva lasciare importanti «conseguenze», soprattutto per le donne — la libertà di

scelta si riduce in pratica ad un'astensione dalla scelta stessa. Se non implica la possibilità di stabilire una differenza, di mutare il corso delle cose, di dare il via a una catena di eventi che potrà risultare irreversibile, l'idea di scelta nega la libertà che pretende di sostenere. La libertà si riduce a libertà di scegliere tra il marchio X e il marchio Y, tra amanti intercambiabili, lavori intercambiabili, vicini intercambiabili. L'ideologia pluralista rispecchia con esattezza la situazione del mercato, dove prodotti in apparenza concorrenti diventano sempre più indistinguibili e devono perciò essere pubblicizzati in un modo che crei l'illusione della varietà e che li presenti come trovate rivoluzionarie, straordinarie acquisizioni della scienza e della tecnica moderne o, nel caso di prodotti intellettuali, come scorte, che se consumate, generano immediatamente doti di comprensione, successo, o pace spirituale.²⁰³

§ NEUTRALIZZAZIONE DELL'UOMO: IL NONLUOGO UNIVERSALE.

È D'OBBLIGO una constatazione: il poliamore postula la totale fungibilità della relazione; è un modello indifferente al *genere* (maschile o femminile), al *numero* (singolo o collettivo) e alla *funzione* (maternità, paternità, filiazione, parentela, amicizia, ecc.) degli attori sociali.²⁰⁴

203 Christopher Lasch, *L'io minimo*, cit., p. 24.

204 È, a ben vedere, quanto auspicava già David Cooper in un classico della letteratura antifamiliistica, *La morte della famiglia* (tr. it.

Anche le dimensioni del *tempo* e dello *spazio* appaiono minacciate, e in misura non minore. La continuità nel tempo è insidiata dalla strutturale provvisorietà delle relazioni poliamorose, alle quali fin dall'inizio è assegnata una data di scadenza (come per le uova). Non si può dire diversamente dello spazio, messo radicalmente in causa dalla nuova nozione di *placelessness*.

Tra luogo e comunità c'è infatti un legame profondo. È noto che tipiche relazioni comunitarie come quelle familiari, di amicizia e di vicinato presentano caratteristiche analoghe a quelle riconosciute dagli etnologi ai cosiddetti «luoghi antropologici». Con questa espressione si identifica lo spazio umano di cui, a rigore, non c'è nulla da *conoscere*. Nel luogo antropologico è piuttosto questione di *riconoscersi*.

Il luogo antropologico, scrive Marc Augé, è simultaneamente «principio di senso per coloro che l'abitano e principio di intelligibilità per colui che l'osserva». ²⁰⁵ Questi particolarissimi luoghi hanno almeno tre caratteri comuni: sono identitari, relazionali e storici.

Einaudi, Torino 1972), in cui si teorizza una rimodulazione dell'istituzione familiare (la cosiddetta «comune») capace di portare alla fungibilità assoluta delle relazioni (etero o omosessuali) e alla dissoluzione delle relazioni privilegiate tra i membri della famiglia. Via dunque un sentimento come la gelosia, che al contrario testimonia la presenza di una relazione unica e impartecipabile, non condivisibile con gli altri membri del gruppo. Su questi aspetti cfr. Emanuele Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 150-153.

²⁰⁵ Marc Augé, *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 1996, p. 51.

Un luogo di scambi vitali come la famiglia produce *identità* (basti pensare a come il luogo di nascita sia legato all'identità individuale), *relazione* (in famiglia coesistono soggetti distinti e singoli che interagiscono reciprocamente all'interno di un'identità condivisa) e ha una *storia* — nel senso di *memoria*, non di *storia* in quanto *scienza*: ogni luogo antropologico è necessariamente storico giacché «coniugando identità e relazione, esso si definisce a partire da una stabilità minima». ²⁰⁶

Viceversa, uno spazio che non possa dirsi identitario, relazionale e storico definirà un «nonluogo». È netta la differenza tra luoghi antropologici e nonluoghi: «se i luoghi antropologici creano un sociale organico, i nonluoghi creano una contrattualità solitaria». ²⁰⁷ Aeroporti, snodi autostradali, supermercati. I nonluoghi sono tutti gli spazi in cui gli esseri umani non sono più identificati come persone con un nome, un'appartenenza e una storia, ma tracciati come semplici clienti, passeggeri, utenti.

È quanto accade nello schema poliamoroso, dove tutto appare destinato a diventare un nonluogo, cioè viene portato a neutralizzarsi («neutro» proviene dal latino *neutrum*, composto da *ne* e *uter*: né uno né l'altro).

La comparsa di una sessualità neutra è una delle condizioni dell'affermazione dell'*homo œconomicus*, ci di-

²⁰⁶ Ibidem, p. 53.

²⁰⁷ Ibidem, p. 87. Come il poliamore, anche il nonluogo è un'area di dis-individuazione: «lo spazio del nonluogo libera colui che vi penetra dalle sue determinazioni abituali. Egli è solo ciò che fa o che vive come passeggero, cliente, guidatore». (Ibidem, p. 94)

ce Ivan Illich. La parola «sesso», derivante dal latino *sexus*, è collegata al verbo *secare*, dalla radice *sec* — che indica la divisione (come, ad esempio, in segmento). Di regola, dal punto di vista grammaticale, *sexus* dovrebbe essere sempre accompagnato da aggettivi come *virilis* (maschile) o *muliebris* (femminile). Il sesso rimanda dunque a una differenza, esprime una alterità. Ma nel momento in cui diventa una parola chiave della nuova economia capitalistica il sesso si trasforma in un termine neutro, come testimonia l'ascesa di parole astratte quali «sessualità» e, ancor di più, come la parola «gender».

Un «genere» neutro — o «regime del sesso economico», come lo chiama Illich — è il presupposto dell'esistenza di una economia neutra, la quale

non può esistere se non impone certi presupposti unisex: il presupposto che entrambi i sessi sono fatti per lo stesso lavoro, percepiscono la stessa realtà e abbiano, a parte qualche trascurabile variante esteriore, gli stessi bisogni.²⁰⁸

All'interno di una simile prospettiva sembrano perdere significato tutte quelle dimensioni genuinamente umane che contribuiscono a plasmare le coordinate della vita comunitaria.

Questo genere di teorizzazione, infatti, pare andare molto a genio ai cultori di quel modello economico che Ettore Gotti Tedeschi usa chiamare «capitalismo gnosti-

208 Ivan Illich, *Il genere e il sesso*, Mondadori, Milano 1984, p. 25.

co». ²⁰⁹ Ne troviamo un esempio in libri come *Bold New World* di William Knoke, fondatore e presidente dello Harvard Capital Group, una società specializzata in fusioni e acquisizioni di imprese *high tech*.

Knoke prefigura una «*placeless society*», una società totalmente delocalizzata, nomadizzata, completamente funzionale ai flussi comunicativi e finanziari. La «società senza luogo» è una società smaterializzata in cui ogni attività umana, a cominciare da quelle lavorative, ha perso ogni legame definito con uno spazio fisico ben determinato. Inutile dire che questo modello di società prevede anche una «*placeless family*». Knoke lo afferma in maniera esplicita:

Le strutture famigliari così come le conosciamo stanno per essere ridefinite. In molti casi la famiglia nucleare, per millenni base fondamentale dell'umanità, si disintegrerà. Delle nuove strutture prenderanno il suo posto. Il riordino della società metterà a dura prova l'ordine morale costituito. Aprirà la strada a nuove etiche basate sul primato dell'individuo, mentre la mancanza di luogo (*placelessness*) delle culture mondiali contribuirà a un «relativismo morale» che costituirà una sfida per le tradizionali nozioni di bene e male. Nel XXI secolo anche le religioni organizzate saranno trasformate, dando vita

²⁰⁹ Cfr. Andrea Tornielli, Giacomo Galeazzi, *Papa Francesco: Questa economia uccide*, Piemme, Milano 2015, pp. 171-172.

a filosofie e atteggiamenti nuovi per un mondo assetato di risposte spirituali.²¹⁰

In altre parole il poliamore è il dispositivo perfetto per estendere al campo delle relazioni più intime i principi di flessibilità e precarizzazione già applicati al mondo del lavoro in modo da assimilarlo a una merce agganciata alle fluttuazioni del mercato. I meccanismi della flessibilità e della precarietà tendono sempre più a imporre la categoria del «lavoro privo di luogo» (*placeless job*) e perciò esaltano — come fa, guarda caso, lo stesso Attali — la figura dell'«uomo nomade».²¹¹

Il motto del neocapitalismo è *no long term*, «basta col lungo termine».²¹² Così l'organizzazione del lavoro si trasforma in una rete piatta e flessibile, il lavoro diventa occasionale. Il modello tardocapitalistico prevede una «società flessibile» che vede la flessibilità imporsi quale caratteristica dominante di ogni elemento della vita sociale.²¹³

La società flessibile è una società 7 x 24, nella quale ogni attività, in forza della onnipresente flessibilità, è divenuta possibile per tutti sette giorni su sette, ventiquattro ore su ventiquattro. La società 7 x 24 richiede una

²¹⁰ William Knoke, *Bold New World*, Kodansha International, New York 1996, p. 287.

²¹¹ Cfr. Jacques Attali, *L'uomo nomade*, Spirali, Milano 2006.

²¹² Cfr. Richard Sennet, *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna 2006.

²¹³ Cfr. Luciano Gallino, *Il costo umano della flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2003².

larga base di lavoratori flessibili e l'incessante mobilità da parte di tutti. Nella società flessibile cadono le barriere che circoscrivevano la vita individuale a una cerchia stabile e ristretta di rapporti sociali, di identificazioni, di appartenenze. Ma soprattutto, al di là della flessibilizzazione di tutti i tempi sociali, «all'organizzazione sociale si chiede di assomigliare sempre di più all'organizzazione di un'impresa». ²¹⁴

La diffusione del lavoro a breve termine, a contratto o occasionale ha una conseguenza diretta anche nel campo delle relazioni affettive. Si produce, in concomitanza con la delocalizzazione produttiva, anche una delocalizzazione affettiva, col conseguente affievolimento dei legami comunitari e familiari.

I costi umani di questo modello socio-economico non sono sfuggiti ai teorici della società flessibile, che hanno tentato di rendere psicologicamente sostenibile la flessibilità introducendo un neologismo come *flexicurity* (dalla fusione di *flexibility* e *security*). La *flexicurity*, tra le altre cose, consiste nel rendere più sopportabile la flessibilità plasmando una personalità modulabile, abituata alla provvisorietà, per

fare in modo che perdere il posto di lavoro, e anzi perderlo ripetutamente, non sia vissuto come un trauma, ovvero come un passo verso l'esclusione definitiva dal mondo del lavoro. ²¹⁵

²¹⁴ Idem, *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 106.

²¹⁵ L. Gallino, *Il costo umano della flessibilità*, cit., p. 66.

Chesterton vi avrebbe sicuramente visto un esempio di «dispotismo commerciale», ossia di quella

nuova gigantesca eresia, che modifica l'anima umana per adattarla alle proprie condizioni, invece di modificare le condizioni umane per adattarle all'anima umana.²¹⁶

È di tutta evidenza che il poliamore rientra a pieno titolo in questo progetto di flessibilità sostenibile. I legami duraturi, in quest'ottica, sono antieconomici. L'imperativo del breve termine, che prevede il movimento continuo del lavoratore, esclude l'ideale del sacrificio. Il modello dell'«uomo flessibile» corrode la fiducia, la reciproca dedizione e la lealtà. I legami forti esigono la consuetudine. La fiducia profonda tra gli esseri umani matura infatti nel lungo termine, all'interno di un rapporto a lunga durata, nel corso del quale impariamo lentamente di chi possiamo fidarci o meno, a chi possiamo fare credito o meno.

È la dimensione temporale del nuovo capitalismo, ricorda Richard Sennet, a scandire un ritmo incompatibile con la vita familiare.²¹⁷ *No long term* significa infatti movimento continuo, incapacità di dedicarsi a qualcosa in maniera profonda e esclusiva. Ma le virtù camaleontiche richieste dalla nuova economia sono inconciliabili con le virtù di lungo termine richieste dall'economia fa-

²¹⁶ G. K. Chesterton, *Ciò che non va nel mondo*, Lindau, Torino 2011, p. 113.

²¹⁷ Cfr. Richard Sennet, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 201210, pp. 20-29.

miliare (fedeltà, responsabilità, impegno, dedizione, tensione verso uno scopo). I «no» talvolta indispensabili di un genitore al figlio certo non ammettono fluttuazioni dipendenti dalle circostanze.

Con la «casualizzazione» della forza-lavoro si promuove un primo sradicamento: il divorzio tra il dovere sociale e l'interesse personale. Il comportamento flessibile richiesto per avere successo nel lavoro non può in alcun modo essere preso a modello per i ruoli familiari.

Ma con la «casualizzazione» dei legami affettivi e familiari si produce un secondo sradicamento. Con la guerra al «lungo termine» che fine fanno il senso di appartenenza, l'attaccamento alle tradizioni, il sentimento d'affetto che legano tra loro i membri delle comunità? Come può germogliare il senso del «noi»? Come ogni realtà che deve incarnarsi, anch'esso non si innesta sul nulla né nasce dall'oggi al domani, ma postula un certo tempo di maturazione e di crescita. E questa lenta incubazione richiede un minimo di durata e di stabilità dei gruppi umani.

§ L'UTILITARISMO AMORALE DEL POLIAMORE: LA FINE DELLA CULTURA DEL DONO.

La penetrazione dello spirito del nonluogo in ogni interstizio della vita sociale non è dettaglio di poco conto. Si rischia così di assistere alla completa sostituzione dell'*homo œconomicus*, teso ad appagare in maniera egoistica bisogni e appetiti sensibili, all'*homo donator*, perno di stabili ed eque relazioni sociali.

Il poliamore rappresenta forse il momento di massima estensione di quella che con Alain Caillé possiamo definire «assiomatica dell'interesse», secondo la quale ogni aspetto della realtà umana è spiegabile solo in ragione della soddisfazione degli interessi in gioco.²¹⁸

L'utilitarismo amorale del poliamore *distrugge il ciclo del dono*, definito dal triplice obbligo della reciprocità: dare, ricevere e rendere.

Prima conseguenza dell'applicazione generalizzata di un simile paradigma è la *superfluità della morale*. A garantire l'ordine sociale basta, al limite, la sola meccanica dell'interesse.²¹⁹

Viene così a mancare una indispensabile componente della socialità umana. Il registro del dono dà infatti sostanza alla *socialità primaria*, a quel complesso di scambi vitali che legano esseri umani accomunati da una storia (un rapporto inscritto nel tempo) nonché da una conoscenza diretta e personale.

Il dono è un debito simbolico che genera lealtà incondizionate, fedeltà da onorare. La sua presenza è la testimonianza muta di un valore (come l'unicità e la dignità della persona umana) talmente denso di significato da eccedere la mera equivalenza numerica del *do ut des*. Ha valore, per definizione, ciò in nome del quale possiamo decidere, qualora le circostanze lo esigano, di sacrificare

²¹⁸ Cfr. Alain Caillé, *Metodologia delle scienze sociali*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

²¹⁹ Cfr. Jean-Claude Michéa, *L'insegnamento dell'ignoranza*, Metauro, Pesaro 2004, p. 75.

una parte o la totalità dei nostri interessi, addirittura la nostra stessa vita.

La predisposizione dell'uomo al sacrificio di sé, alla rinuncia, al dono, è quanto conferisce senso e significato all'esistenza umana. Laddove regna lo spirito del dono è impegnata una *qualità* tale da non poter essere sacrificata al calcolo egoistico degli interessi. Perciò i luoghi privilegiati del dono — in primo luogo la famiglia e gli amici — sono alieni allo spirito *quantificatore* dell'uomo economico.

La socialità primaria identifica lo spazio dei rapporti interpersonali piú stretti; essa è circoscritta al campo delle conoscenze frontali, *de visu*, tra persona e persona. È nell'ordine di questa socialità, soggetta all'esigenza della personalizzazione, che hanno luogo forme di vita associativa come parentela, famiglia, amicizie, alleanze, rapporti di vicinato.

Ma esiste anche una *socialità secondaria*. È l'orizzonte di istituzioni chiave dell'ordine sociale contemporaneo: stato, mercato, scienza. In questo campo le relazioni tra esseri umani, subordinate invece alle esigenze dell'impersonalità, dell'astrattezza e della generalità, designano la modalità di relazione tra estranei, tra individui reciprocamente indifferenti. Perciò le relazioni secondarie piú che tra persone si svolgono tra funzioni, sia che prendano la forma dell'uguaglianza dinanzi alle leggi dello Stato, dell'equivalenza utilitaristica sul mercato

economico oppure che assumano la forma dell'obiettività scientifica.²²⁰

Il poliamore promuove così la progressiva sostituzione della socialità primaria, tipica delle relazioni più strette e imperniata sul dono, con la socialità secondaria, astratta, funzionalistica e utilitaristica, tipica delle relazioni tra sconosciuti.²²¹ Così viene cancellata ogni differenza tra società mercantile e società familiare. La società mercantile si regge infatti sul principio di *exit* (defezione), che definisce la possibilità e la facilità di uscire da un rapporto sociale (nella sua forma tipica un contratto) mentre la società domestica è imperniata sul principio di lealtà o di fedeltà (*loyalty*).²²² Una tale assimilazione propizia la riduzione dei protagonisti delle relazioni umane

220 Per la distinzione tra i due tipi di socialità, primaria e secondaria, si veda Jacques T. Godbout, *Lo spirito del dono*, con la collaborazione di Alain Caillé, Bollati Boringhieri, Torino 2002³, pp. 26–30. Di grandissimo interesse anche le considerazioni sulla istintiva solidarietà tra spirito femminile e spirito del dono.

221 In questo senso la meccanica del poliamore, con la sua carica anti-strutturale, è a pieno titolo ascrivibile alla socialità tipicamente dionisiaca che si è imposta a partire dalla fine del secolo scorso: il neotribalismo. L'«epoca delle tribù» si caratterizza, afferma il sociologo Michel Maffesoli, per la massificazione crescente e il primato della forma della «comunità di emozioni» (la *communitas* di Victor Turner). La metafora della tribù permette di rilevare un processo di «disindividualizzazione»: i singoli «io» si dissolvono nel «noi» della tribù, il soggetto è reso evanescente dall'*ambianze* dell'esperienza collettiva. Cfr. Michel Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, Armando, Roma 1998.

222 Cfr. Albert O. Hirschman, *Lealtà, defezione, protesta*, Bompiani, Milano 1982.

a prodotti intercambiabili, in tutto e per tutto parificati ad articoli di consumo.

☞ MONETARIZZARE L'UOMO.

IN un certo senso è come se le relazioni umane, sottoposte a un processo di astrazione, venissero progressivamente smaterializzate. L'invasività di un tale processo, che appare illimitata, è potenzialmente degradante per l'essere umano e per la vita sociale.

Che significa infatti assegnare alle relazioni sociali fondamentali un carattere sempre più astratto, indistinto e intercambiabile se non dare una formidabile opportunità alla loro possibile conversione in valore-denaro?

Tutto ciò che ha natura quantitativa e impersonale, tutto ciò che si presta ad assumere qualsiasi forma si avvicina alla forma astratta tipica del denaro. Come ha mostrato Georg Simmel, il denaro come unità di misura universale non è altro che una sorta di «equivalente funzionale» che livella ogni differenza qualitativa, la quale viene quantificata per essere resa scambiabile sul mercato.

Diventando sempre più l'espressione e l'equivalente assolutamente sufficiente di tutti i valori, il denaro si eleva a un'altezza di astrazione tale da sovrastare tutta la vasta molteplicità degli oggetti e costituire il centro nel quale le cose più antitetiche, estranee e lontane trovano il loro elemento comune fino ad arrivare a toccarsi. Così anche il denaro assicura di fatto quell'innalzamento al di sopra della singola cosa, quella fiducia nella sua onnipotenza come

nell'onnipotenza di un principio supremo capace in ogni momento di procurarci ogni singola piccola cosa e di trasformarsi a sua volta in essa.²²³

Si direbbe, sulla scia di Simmel, che il denaro non abbia essenza. E che questa carenza derivi dal fatto che «*la sua qualità consiste esclusivamente nella sua quantità*».²²⁴ Di fronte al denaro, che appare come una sorta di Proteo in grado di assumere qualunque natura, non ci si chiede infatti *cosa* o *come*, ma *quanto*.

Se di essenza metafisica del denaro si può parlare, questa va rintracciata nella sua «assenza di specificità»²²⁵ e nella illimitata fungibilità, che assicura di poter sostituire ogni elemento con un altro sulla base di valutazioni unicamente quantitative. Il denaro, osserva ancora il filosofo tedesco, implica una sorta di apertura a qualunque possibilità. Si caratterizza per il fatto di «superare ogni singola utilizzazione di sé stesso e di rendere valida la possibilità di tutti i valori come il valore di tutte le possibilità»²²⁶. E questa sua capacità di infinite metamorfosi si fa più incisiva nella misura in cui si fa sempre più astratta.

La crescente espansione della logica monetaria immette poi nella vita pratica un tratto psicologico ben preciso: lo spirito calcolatore, l'attitudine a ridurre i valori qualitativi a valori quantitativi. Là dove il valore-denaro

223 Georg Simmel, *Il denaro nella cultura moderna*, Armando, Roma 1998, p. 89.

224 Idem, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, p. 377.

225 Ibidem, p. 663.

226 Ibidem, p. 323.

pervade tutto accade un fatto: una fredda indifferenza, caratteristica dell'ideale della calcolabilità numerica, si sostituisce alla ricca trama affettiva dei rapporti umani.

Come il denaro in sé e per sé è il riflesso meccanico dei rapporti di valore tra le cose e si offre ugualmente a tutte le parti, così in una transizione in denaro tutte le persone sono equivalenti, non perché ognuna di esse abbia valore, ma perché nessuna ne ha: vale soltanto il denaro.²²⁷

Quando le relazioni umane sono desostanzializzate e contrassegnate dalla stessa astrazione delle transazioni economiche anch'esse si avvicinano a quel «peculiare appiattimento della vita emotiva»²²⁸ tipico dell'economia monetaria. La relazione tra esseri umani è così surrogata dalla relazione tra cose.

In questa maniera l'intera esistenza si impregna si impregna lentamente dell'atteggiamento *blasé* tipico della vita metropolitana. Prende così forma, dice Simmel, una visione intorpidita della vita, frutto di una mentalità incapace di discriminare il valore delle cose. La persona *blasé* è incapace di assegnare un significato alle cose: tutto ai suoi occhi appare illusorio, intercambiabile e indifferente. Non ci sono gerarchie di valori, nessun oggetto sembra preferibile ad un altro. Un tale stato d'animo è il riflesso di una logica monetaria ormai interiorizzata a

227 Ibidem, p. 611.

228 Ivi.

fondo, per la quale ogni differenza qualitativa deve esprimersi in termini quantitativi.

Per il fatto di offrire un solo e identico equivalente a tutti i molteplici oggetti, il denaro diventa il piú spaventoso strumento livellatore. Perché il danaro esprime tutte le differenze qualitative delle cose in termini quantitativi. Il danaro, incolore e indifferente com'è, svuota irreparabilmente le cose del loro nocciolo, della loro individualità, del loro valore specifico e della loro incomparabilità.²²⁹

Come ricorda Gustave Thibon, una società in cui il denaro assurge a regolatore assoluto degli scambi produce la rottura dei legami sociali elementari, mentre

una comunità resta sana nella misura in cui sussistono in essa un certo numero di valori sociali [...] che non hanno il loro esatto equivalente in moneta, che non sono direttamente e immediatamente convertibili in valore-denaro.²³⁰

La quantificazione universale sfalda quel *minimum* di ineguaglianza funzionale — vale a dire di differenza — che garantisce l'interdipendenza dei destini, cioè il fulcro propulsivo dell'unità familiare. E l'indole livellatrice del poliamore riassume in pieno questo istinto anticomunitario.

229 Georg Simmel, «La metropoli e la vita mentale», in *Storia del pensiero sociologico*, vol. II, *I classici*, a cura di Alberto Izzo, Il Mulino, Bologna 1975, p. 78.

230 Gustave Thibon, *Diagnosi*, Volpe, Roma 1973, p. 164.

Non bisogna scordare che

il denaro presenta le due caratteristiche che la filosofia scolastica attribuisce alla materia prima, radice dell'imperfezione e del caos: l'assenza di limiti e l'assenza di unità. Ed anche per questo si oppone all'uomo. Da un lato gli apre possibilità illimitate (si può sempre aggiungere un numero ad un altro...) che lo trascinano al di là dei suoi limiti naturali e incitano la sua ambizione ad agire senza freno e senza misura; ma dall'altro, frazionando all'infinito i beni reali, gli toglie spesso quel minimo di proprietà personale necessario al dispiegamento di una sana attività personale e di una vera collaborazione con i suoi simili.²³¹

Il poliamore tende a spezzare i legami naturali (le appartenenze familiari, comunitarie, storiche) giacché non consente quel radicamento che per Simone Weil «è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana».²³² È anche uno tra i bisogni più difficili da definire, avverte la filosofa morta a soli trentaquattro anni.

Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luo-

²³¹ Ibidem, p. 165.

²³² S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

go, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente.²³³

Uno dei principali fattori di sradicamento, afferma la Weil, è proprio il denaro, che «distrugge le radici ovunque penetra sostituendo a ogni altro movente il desiderio di guadagno».²³⁴ L'agevolezza delle sue conquiste si spiega, come aveva capito Simmel, con la capacità del denaro di abbassare la soglia dell'attenzione e dunque il senso di responsabilità. Perciò il denaro

vince facilmente tutti gli altri moventi perché richiede uno sforzo di attenzione molto meno grande. Nessun'altra cosa è chiara e semplice come una cifra.²³⁵

☞ RITORNANO GLI DÈI? L'ABBRACCIO TRA DIONISO, PROTEO E NARCISO.

L'ÉTAT d'esprit correlato alla monetarizzazione dell'uomo sembra svolgersi decisamente all'insegna di antiche divinità pagane. Gli dèi non sono morti, scriveva già Jung. Essi sopravvivono nel mondo contemporaneo come potenze psichiche, consumando le proprie vendette come presenze sfuggenti che popolano l'anima

²³³ Ivi.

²³⁴ Ibidem, p. 50.

²³⁵ Ivi.

sotto forma di malattie e nevrosi.²³⁶ È la conferma del pensiero di Karl Barth: «Quando il cielo si svuota di Dio, la terra si popola di idoli».

I motivi della metamorfosi, del trasformismo, del passaggio di stato veicolati dal poliamore non riportano forse a Dioniso, il dio dell'inebriamento, dell'eccesso sessuale, della dissoluzione dell'io, capace, come narra Euripide nella tragedia delle *Baccanti*, di apparire al contempo sotto forma di dio, uomo e animale?²³⁷

Il clima venato di frenesia, ebbrezza e sovraeccitazione che ha invaso le nostre vite è un riflesso dell'influenza di Dioniso, sottolinea il filosofo Jean Brun. L'euforia dionisiaca è promessa di una dilatazione dell'io fino alle estreme frontiere del mondo; è il sogno di un'espansione sconfinata, l'estasi di una vita infinita. La liberazione annunciata dalla danza del dio anela a distruggere l'angusta prigione corporale che tiene prigioniero l'individuo.

Dioniso, scrive Brun, si vuole «l'evangelista di una sensazione cosmica».²³⁸ Per questo è capace di infinite metamorfosi: la sua danza consente di spezzare il velo del mondo che impedisce l'accesso all'illimitato, là dove

236 «Siamo ancora posseduti dai nostri contenuti psichici autonomi come se essi fossero divinità. Ora li chiamiamo fobie, coazioni, e così via, in una parola sintomi nevrotici. Le divinità sono diventate malattie» (Carl Gustav Jung, *Studi sull'alchimia*, in *Opere*, vol. XIII, Bollati Boringheri, Torino 1988, p. 47).

237 Cfr. E. Michael Jones, *Il ritorno di Dioniso*, Effedieffe, Milano 2009.

238 Jean Brun, *Le retour de Dionysos*, Desclée, Paris 1969, p. 14.

il volere individuale può immergersi nel volere universale. Ciò che caratterizza l'Eros dionisiaco è il rifiuto della singolarità, è il desiderio dell'uomo di superare i propri limiti spazio-temporali. Da qui deriva lo sforzo di risalire la corrente dell'essere oltre ogni *principium individuationis* per abbeverarsi a un principio di eterna ubiquità che consenta di dominare la molteplicità.

E che dire del multiforme Proteo, la divinità marina in grado di assumere qualsiasi natura, idolo supremo in una società liquida? Al fianco di Dioniso-Proteo si staglia già, nondimeno, l'inquietante ombra di Narciso. Sono queste divinità a contendersi la palma di nume tutelare del *Netloving World*. Le implicazioni di un tale plesso di idoli si presentano gravide di significati epocali per la stessa sessualità umana. Come accade in quell'utopia rovesciata che è il «mondo nuovo» descritto da Huxley, la relazione sessuale come puro accoppiamento, separata dalla fecondità, rivela il proprio intimo legame con una procreazione desessualizzata.

Poiché molti saranno innamorati soltanto di sé stessi, andremo verso la fine della sessualità e verso l'amore di sé, approdando infine alla riproduzione dell'umanità per via tecnologica. [...] La riproduzione diventerà compito delle macchine, mentre la clonazione e le cellule staminali permetteranno a genitori-clienti di coltivare organi a volontà per sostituire i più difettosi. Un bambino potrà essere portato in grembo da una generazione precedente della stessa famiglia o da un donatore qualsiasi, e i

figli di due coppie lesbiche nati da uno stesso donatore potranno sposarsi, dando vita a una famiglia con sole nonne e senza nonni. Molto piú in là, i bambini potranno essere concepiti, portati in grembo e fatti nascere da matrici esterne, animali o artificiali, con grande vantaggio per tutti: degli uomini poiché potranno riprodursi senza affidare la nascita dei propri discendenti a rappresentanti dell'altro sesso; delle donne poiché si sbarazzeranno dei gravami del parto. (p. 226)

✠ IL NUOVO MONDO POLIAMOROSO.

MA la profezia di Attali non si arresta alla separazione tra sesso e fecondità. Spingendosi fino ad annunciare la radicale — e disumana — desessualizzazione delle relazioni intime essa prefigura una estrema dissociazione tra corporale e spirituale.

Grazie alla tecnologia sarà sempre piú semplice dissociare il desiderio, la sessualità, l'amore, la riproduzione e l'educazione dei bambini. Il funzionamento del cervello sarà abbastanza noto da permettere di creare pulsioni erotiche ad arte assieme alle condizioni biologiche dell'attrazione, mettendo a punto filtri genetici o meccanismi di trasmissione del pensiero che indurranno sentimenti involontari. Arrivati a questo punto la sessualità potrà prescindere dal contatto tra corpi per diventare un esercizio dello spirito come tanti altri. (p. 227)

Sentimenti digitalizzati, *prêt-à-porter*, indotti alla maniera dei bisogni fittizi creati dalla propaganda pubblicitaria. La mercificazione dell'affettività è dietro l'angolo.

Né bisogna farsi ingannare dai miraggi del sesso virtuale. Creare sensazioni di piacere attraverso l'immissione di un fascio di stimolazioni cerebrali costituisce una autentica apologia della sessualità incorporea. Che cos'è infatti l'eros istigato per via tecnologica se non il desiderio che diventa narcosi? È una liberazione in procinto di sconfinare nella manipolazione...

La persona così diventa un concetto evanescente. È proprio la fuga anagogica dell'Eros dionisiaco a ridurre il prossimo a semplice apparenza, a niente più che un ostacolo per il movimento di autoliberazione. Questo movimento si palesa con particolare evidenza in una figura chiave della letteratura come quella di Don Giovanni, osserva Brun.²³⁹

Don Giovanni, il seduttore mosso dal desiderio di possedere un numero infinito di donne, è l'amante della Donna Totale e definitiva. Egli cerca di abbracciare la molteplicità per possederla, esaurirla e rinnovarla, ricomponendola in una totalità in incessante espansione, senza luogo e senza tempo. La sua aspirazione è sostituire alla pluralità degli esseri (le donne possedute) una unità trascendente del loro genere: la Femminilità.

Per Don Giovanni una donna non ha una vera e propria esistenza, poiché ogni donna non è che un essere

²³⁹ Ibidem, pp. 32-48.

finito: la vera Donna si trova nell'essere collettivo di cui è alla ricerca e della quale ogni singola donna non rappresenta che un esemplare limitato e insufficiente.

Don Giovanni cerca, attraverso la ripetizione nel non-identico, di accedere a una Totalità al di là di ogni individualità. Egli si unisce a ogni donna in quanto essa è *una* donna, ma si allontana poi da lei perché, in fondo, *non rimane altro che una* donna. Ogni singolo incontro amoroso non è per lui che *occasione* e allo stesso tempo *ostacolo* da superare per immergersi in un concetto astratto di femminilità di cui vuol essere conoscitore. Ciascuna conquista successiva non può che riprodurre in maniera imperfetta l'archetipo della Donna Totale.

Allo stesso modo le donne che gli si concedono sanno che l'essere infedele non è un elemento accessorio in Don Giovanni: l'infedeltà è costitutiva del suo essere. Da lui si attendono e sperano una trasfigurazione salvifica, una estasi (ovvero un'uscita dal sé, *ex-stasis*) liberatrice. Egli è il «conoscitore» che apporterà loro una specie di «salvezza» liberandole, anche soltanto per un breve istante, dalla loro individualità (Dioniso è conosciuto anche con il significativo epiteto di *eleuterio*, il liberatore).

Il *dissoluto* è anche un *dissolutore*. Se si legasse, cesserebbe di essere liberatore.

Per questo per Don Giovanni ogni donna non è mai «prossima» se non nella misura in cui è la «prossima tappa». In quest'ottica l'esistenziale è solo un'appendice dell'essenziale, cosa che in definitiva rende Don Giovanni incapace di relazione e comunicazione. Non può incon-

trare veramente qualcuno. Come può esistere il prossimo, se dietro l'esistente vi è solo astrazione? Nel perseguire il suo dionisismo totalizzante l'avventuriero amoroso finisce così per cedere alla tentazione per eccellenza: mettere l'altro fra parentesi. La ricerca di un Altro astratto porta ad annullare l'altro concreto.

Non si tratta di superare questo o quel limite, ma l'idea stessa di limite. La trasgressione dionisiaca non intende arrestarsi alla finitudine per approfondirla. Vuole affrontarla per superarla e abbracciare così l'infinito stesso. È una tensione verso una alterità essenziale, verso un Altro al di là di tutti i possibili altri.

È per questo che effervescenza dionisiaca e pulsione di morte sono indissociabili. Per saziare il desiderio di accedere alla Vita nella sua essenza più pura occorre passare prima attraverso la morte dell'altro, bisogna transitare per la lacerazione e la disgregazione.²⁴⁰

§ LA RECIPROCA RAPINA.

COL poliamore questa brama della Totalità si spinge al di là di ogni limite, anche quello del sesso, per approdare a un' indefinita Ubiquità collettiva. La volontà di illimitata emancipazione mistifica però anche il senso profondo dell'eros. Ridurre l'amato a partner intercambiabile annulla il senso dell'incontro d'amore giacché nasconde il volto umano.²⁴¹ Una tale assimilazione inaridisce ogni vera esperienza amorosa soffocandola sul na-

²⁴⁰ Ibidem, pp. 154-163.

scere. Accostare un corpo umano senza degradarlo allo statuto di oggetto equivale, infatti, a cominciare a percepirlo dal volto. Si incontra veramente qualcuno a partire dal suo sguardo. Lo sguardo personalizzante parte dal volto, percepire uno sguardo è l'incontro con una presenza che parla e invita a entrare in relazione. Il volto dell'altro è una autentica epifania che, come in una finestra aperta sul mistero, introduce al mondo dell'interiorità, immettendo nella dimensione della profondità.²⁴²

Quando la presenza viva dell'altro perde spessore, nota Josef Pieper, accade invece che

il semplice *partner* del sesso non si presenta come essere personale, come un «qualcuno» vivente, cioè, dotato di un volto umano con caratteristiche individuali.[...] In effetti, contrariamente a quanto di solito si pensa, la persona che brama non vuole affatto «una donna». È l'*eros* che vuole l'amato e l'essere insieme con lui. Il sesso, invece, cerca un neutro, qualcosa di materiale, una cosa, non cerca un «tu», ma un «esso» impersonale.²⁴³

La relazione sessuale, così depersonalizzata, diventa una relazione di consumo dove il partner è considerato solo come mezzo e strumento. La soppressione dell'alte-

241 È questo il senso dell'idolatria: «Se un uomo si fa un volto di un volto che non è un volto, questa è idolatria» (Martin Buber, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, p. 612).

242 Cfr. Xavier Lacroix, *Il corpo e lo spirito*, Qiqajon, Monastero di Bose 1996, pp. 27-29.

243 Josef Pieper, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 182.

rità rende impossibile ogni umana vicinanza, preclude il superamento della solitudine consentito dal divenire «una cosa sola» con un altro essere personale. La dissoluzione del carattere personale si accompagna, non a caso, all'assenza totale di calore umano. Si percepisce un sentore di frigidità, di quella freddezza totale che contraddistingue l'atmosfera austera e cupa dei regimi totalitari e delle tecnocrazie.²⁴⁴

Questo scenario di estrema desolazione conferma che un amore incapace di trascendere il livello organico-sensibile presto o tardi sfocia nell'egoismo epidermico che, per dirla col filosofo argentino Alberto Caturelli, «impedisce di spiegare l'amore umano come dono di sé al tu». Cessando l'uomo di essere una «struttura di relazione», infranto il vincolo tra intimità e interiorità, l'amore si identifica col «piacere sensoriale del singolo «anoni-

²⁴⁴ Il clima di freddezza universale propiziato dai totalitarismi è frutto della decisione di promuovere una sessualità di superficie, tendenzialmente anaffettiva. Ciò che si vuole impedire è lo sviluppo di un qualche attaccamento affettivo, lo stabilirsi di una relazione più profonda. Numerosi esempi di questa volontà si trovano nel paragrafo «Le gel de la sexualité», in Jean-Jacques Walter, *Les machines totalitaires*, cit., pp. 37-41. Non è mistero che il totalitarismo, del resto, accolga il principio antipersonalistico. «Una delle basi del principio totalitario consiste nella riduzione dell'esistenza reale a concetto, processo logico del pensiero in cui le dati reali vengono annullate a vantaggio della Mente o del Grande Fratello impersonale» (Vittorio Possenti, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, p. 24).

mo»». Si muta pertanto in «rapina reciproca nullificante»²⁴⁵ e viene condannato alla radicale incomunicabilità.

L'eclissi dell'amore come *mistero* produce l'amore come *oscurità*, che assume così i caratteri di indeterminazione, infirmità e inconoscibilità attribuiti da Aristotele alla nuda materia. Il nuovo mondo poliamoroso, per parafrasare Charles Fourier, si annuncia come un mondo caotico e disumanizzato. Al suo interno gli individui, sempre più svincolati da legami duraturi solo per essere convertiti in massa amorfa, indistinta e infinitamente plasmabile, seppur *liberati*, non per questo saranno più *liberi*.²⁴⁶

245 Alberto Caturelli, *Due una sola carne*, Ares, Milano 2006, pp. 353-354.

246 Giova ricordare che la cifra delle manifestazioni demonico-sataniche sta nel loro carattere antipersonalistico. L'assenza di fisionomia, l'anonimia. È questa la specifica particolarità del demoniaco: la volontà di dissolvere la persona. Nulla è più diabolico del desiderio di tramutare gli uomini in massa informe. Per questo, osserva opportunamente Joseph Ratzinger, «quando si chiede se il diavolo sia una persona, si dovrebbe giustamente rispondere, che egli è la non-persona, la disgregazione, la dissoluzione dell'essere persona e perciò costituisce la sua peculiarità il fatto di presentarsi senza faccia, il fatto che l'inconoscibilità sia la sua forza vera e propria» (Joseph Ratzinger, «Liquidazione del diavolo?», in *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005², p. 197).



☪ SIAMO UOMINI O TRANSUMANI?

*I nuovi catechisti insegnano che il Progresso è la
moderna incarnazione della speranza.
Ma il Progresso non è una speranza nascente,
bensì l'eco agonizzante della speranza
dissoltasi.*

(Nicolás Gómez Dávila)

ESULTA il *Corriere nazionale*. Ci sono anche italiani tra i candidati all'ibernazione. «Farsi ibernare è come giocare la schedina — dice uno dei futuri ibernati — Se esiste anche una sola possibilità di tornare al mondo, non voglio certo sprecarla». ²⁴⁷

Il desiderio può diventare realtà a patto di stipulare un contratto da 150 mila euro con una società americana. La contropartita è allettante: il cliente potrà fruire di una tecnologia avveniristica, grazie alla quale sarà possibile congelare il proprio corpo subito dopo la morte per conservarlo in attesa di auspicabili progressi medici. Una cifra irrisoria in confronto al sogno dell'immortalità.

²⁴⁷ Jacopo Storni, «Rinascero fra 300 anni» speranze e certezze dei futuri ibernati italiani», *Corriere della Sera*, 3 marzo 2015.

Essere riabilitati alla vita è anche il desiderio, per nulla celato, del transumanesimo. Di che si tratta? A questa domanda cerca di rispondere il fisico e giornalista (nonché ex parlamentare dell'Italia dei Valori) Giuseppe Vatinno nel suo libro *Il Transumanesimo. Una nuova filosofia per l'Uomo del XXI secolo* (Armando, Roma 2010).

Apprendiamo così da Vatinno — che non nasconde la propria militanza transumanista — che il transumanesimo non è soltanto un movimento ma una vera e propria «filosofia dell'azione». E in quanto tale si prefigge di incidere direttamente sulla realtà. In quest'ottica va considerata la tendenza a strutturarsi come un nuovo sistema di valori per un'umanità ormai priva di «grandi narrazioni». Transumanesimo significa, alla lettera, «oltre l'uomo» (spesso indicato con H+, che sta per «Humanity Plus»).

È una filosofia che aspira a far trascendere l'uomo dalla sua attuale condizione per trasformarlo, attraverso il ricorso alla tecnoscienza, in qualcosa di meta-umano. Si vuol far accedere l'umanità a uno stadio potenziato e superiore della sua esistenza. In questo senso il transumanesimo accoglie l'idea di un superamento dell'umano e si presenta come fase intermedia, di transizione tra l'umano e il postumano.

☞ L'ABOLIZIONE DELL'*HOMO FRAGILIS*.

LA filosofia transumanista prende le mosse dal rifiuto della costitutiva fragilità del corpo umano.²⁴⁸ La pietra d'inciampo sta proprio lí, nella debolezza della carne. *Caro infirma est*, dice il Vangelo. Come non richiamare queste parole di Simone Weil?

La nostra carne è fragile: qualsiasi pezzo di materia in movimento può trafiggerla, lacerarla, schiacciarla, oppure inceppare per sempre uno dei suoi congegni interni.²⁴⁹

E in uno dei suoi aforismi piú folgoranti Pascal scrive che «tra noi e l'inferno e il cielo c'è solo la vita, che è la cosa piú fragile del mondo».²⁵⁰

Fragilis viene dalla stessa radice di *frangere*: (rompere) la fragilità caratterizza quel che è facile a rompersi, quanto può frantumarsi e andare a pezzi. Fragile è ciò che oppone debole resistenza all'urto dell'esistente, mettendo cosí a rischio la propria consistenza originaria.

È la realtà della nostra esistenza a imporci di convivere con questa scomoda verità: la vulnerabilità è propria dell'essere umano, colui che vive nell'orizzonte della

248 È cosí che la medicina ha finito per assumere un ruolo salvifico e totalizzante, come un magico risolutore di ogni problema. L'imperativo della salute ad ogni costo si accompagna proprio a «un rifiuto della fragilità. [...] Qualsiasi fragilità deve essere eliminata». (Miguel Benasayag, *La salute ad ogni costo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 9)

249 Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 237.

250 Blaise Pascal, *Pensieri*, n. 194, Mondadori, Milano 1984, p. 183.

finitudine, la sua carne trovandosi esposta al pericolo costante della ferità.

Oggi piú che mai, nondimeno, la debolezza della carne è causa di scandalo. Tutto sembra cospirare contro l'*homo fragilis*, inclusa la filosofia trans e postumanista che declassa la vulnerabilità a deplorabile incidente. Il rifiuto della malattia e di qualunque imperfezione è congenita a interventi corporei che portano a congelarsi dall'umano stesso, sfociando nella negazione della mortalità e della corporeità, sempre piú caratterizzata, questa, dall'ibridazione tra organico e inorganico.

La morte, in questa visione, non è piú l'oraziana *ultima linea rerum*. Piú che l'estremo limite («La tomba ai mortali di tutto è confine!» canta Violetta morente nella *Traviata*) essa appare piuttosto come una «prestazione organica disfunzionale» a cui ovviare con la tecnologia, sicché è lecito dire che per il postumanesimo la morte è una malattia — la sola autentica patologia, a ben vedere — che reclama per sé un'adeguata terapia. Anche la vecchiaia, da questo punto di vista, non è altro che un'infermità da esorcizzare per via tecnica.²⁵¹ La vecchiaia può essere curata, come è convinto Aubrey de Grey, il biochimico inglese impegnato nel Progetto SENS (Strategies for Engineered Negligible Senescence — Strategie per l'Ingegnerizzazione di Livelli Trascurabili di Senescenza) che si propone di trattare l'età attraverso un comples-

251 Cfr. Andrea Vaccaro, *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009.

so insieme di procedure in grado di sconfiggere la senescenza.

Rivivono, in questa avversione per la debolezza, antiche e mai sopite suggestioni dell'umanità. «È l'antico sogno gnostico», scrive il filosofo Luigi Alici, «di liberare il centro della soggettività da qualsiasi *defaillance* di natura endogena». ²⁵²

Lo gnostico è radicalmente avverso all'idea di limite. Non sopporta che vi sia distanza tra umano e divino né accetta la finitudine che testimonia, più di ogni altra cosa, la sua condizione di creatura. L'ideologia postumanista, a ben vedere, non è altro che una «tecnognosi» attraversata dall'idea, tipica della gnosi, di prescindere dalla finitezza corporea del genere umano. Essa aspira a sottrarsi al duplice vincolo — tradizionalmente considerato indisponibile — della nascita e della morte. ²⁵³

Questa guerra ai limiti dell'umano si svolge all'insegna di una continuità nella storia occidentale. Nella prima metà del XX secolo l'utopia marxista progettava la creazione di un *homo novus*. Anche adesso si cerca di fabbricare l'«uomo nuovo». Ma questa radicale trasformazione non è più ricercata attraverso una ideologia politica quanto per tramite di una «antropotecnica» che con

252 Luigi Alici, *Il fragile e il prezioso*, Morcelliana, Brescia 2016, p. 32.

253 Cfr. Antonio Allegra, «Trasformazione e perfezione. Temi gnostici nel postumanesimo», in Gabriele De Anna (a cura di), *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Ares, Milano 2015, pp. 151-168.

l'ausilio dei metodi e dei progressi biotecnologici, farmacologici e medici prepara l'avvento di una umanità «geneticamente modificata» e longeva.²⁵⁴

Il nostro corpo, fatto essenzialmente di carne, rappresenta un elemento agevolmente vulnerabile da agenti esterni. Perché allora, una volta constatata questa ineludibile realtà, non potenziare il corpo umano rafforzandolo con metalli duri, piú resistenti, in grado di sopportare le pressioni esterne? E allo stesso modo è possibile anche implementare le prestazioni cognitive e sensoriali dell'uomo.

La *mission* transumanista consiste nella volontà di utilizzare a fondo le potenzialità della tecnologia per espandere le facoltà umane e avere menti, corpi e vite migliori. I transumanisti si battono da un lato per eliminare dalla scena umana processi naturali come l'invecchiamento, la malattia, la morte; dall'altro premono per potenziare al massimo le capacità intellettuali e psicofisiche dell'uomo. L'orizzonte filosofico è quello dell'eudemonismo, la scienza della massimizzazione della felicità.

Bisogna notare che il transumanesimo non idealizza lo «stato di natura» né indulge in romanticismi. Sa che la natura è figura ambivalente, che può essere tanto madre quanto matrigna, rifugio ma anche mattatoio. E la natura non si può dire certo egualitaria, la sua legge essendo piuttosto quella (freddamente darwiniana) del piú forte.

²⁵⁴ Cfr. Remo Bodei, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 22-23.

§ ARTIFICIALE UGUALE NATURALE?

Cìò che non concepisce il pensiero transumanista è lo scarto qualitativo tra natura *tout court* e natura umana. Secondo questa prospettiva c'è un *continuum* tra mondo del vivente e del non vivente. L'uomo è considerato una semplice parte della natura, sebbene al tempo stesso sia indicato come «misura di tutte le cose».

Come ha mostrato il filosofo del diritto Luigi Lombardi Vallauri,²⁵⁵ questa apparente contraddizione riflette in realtà le caratteristiche proprie dell'antiumanesimo contemporaneo, un fenomeno che trae alimento dalla perversione del nucleo costitutivo della modernità: il binomio scienza-tecnica, che nel momento in cui assume le vesti dell'ideologia di sé stesso si tramuta in riduzionismo scientifico-tecnologico e postula come unica, vera e utile conoscenza quella che riduce la realtà alla triade misurabile materia-energia-informazione.

Attraverso una tale riduzione (*mensuro, ergo possum*) si consegna ai detentori del sapere tecno-scientifico un potere demiurgico, capace di assicurare un dominio tendenzialmente illimitato sulle cose e sull'uomo. Il riduzionismo si biforca in due attitudini apparentemente opposte, rileva Lombardi Vallauri. Attecchiscono, ospitati da questa «terra del nulla», da una parte i soggettivismi assoluti (*volo, ergo sum*, sono ciò che voglio essere: l'uomo come pura esistenza senza alcuna essenza; non c'è norma esteriore che vincoli o limiti la mia volontà), dal-

255 Cfr. L. Lombardi Vallauri, *Terre*, cit., pp. 12-13.

l'altra le filosofie della morte del soggetto (*mensuror, ergo non sum*: l'uomo «cosificato», quantificabile, ridotto alle sue componenti fisico-energetico-materiali, che diventa materiale disponibile a qualunque manipolazione).

Sono i due poli del pensiero moderno, legati l'uno all'altro da una dialettica che li porta a generarsi e ad alimentarsi a vicenda. In questa lotta fra idoli si fronteggiano l'idealismo e il materialismo, o meglio lo spiritualismo e il naturalismo. Così

la coscienza, che riconosce nella natura il proprio costruito e per la quale anche la natura umana è solo un'entità oggettiva e strumentale, liberamente manipolabile da una soggettività priva di mondo, proprio questa coscienza, d'altra parte, riporta sé stessa totalmente alla natura in quanto semplicemente prodotto dell'evoluzione e stato di aggregazione materiale, e diviene essa per sé stessa nient'altro che un oggetto tra tutti gli oggetti.²⁵⁶

In entrambi i casi, soggetto assoluto o reificato, la risultante etica conclude in un radicale antiumanesimo, risolvendosi nella negazione dei doveri e dei diritti dell'uomo. Tra le realizzazioni pratiche dell'antropologia antiumanistica — la cui formula ideale potrebbe riassumersi nel principio secondo cui tutto ciò che è tecnicamente fattibile è anche moralmente lecito — abbiamo tanto l'ideologia abortista libertaria quanto le biotecnolo-

gie, nella misura in cui considerano la vita umana come materiale nella propria disponibilità.

Per il filosofo Hervé Pasqua il nostro è il tempo della rivolta di Frankenstein contro Faust. Due idoli, il generato e il genitore, che si divorano a vicenda. Assoluto arbitrario che dispone dell'assolutamente assoggettato, l'antiumanesimo oscilla pertanto tra l'esaltazione del superuomo (*Übermensch*) e l'aggressione al sottouomo (*Untermensch*). In un caso come nell'altro la fonte ispiratrice è l'odio per l'uomo reale e concreto, in carne ed ossa.²⁵⁷

☞ *PLAYING GOD.*

PER i cultori del transumano l'umanità è natura auto-cosciente, capace di affrancarsi dalla sudditanza verso il mondo esterno per guidare consapevolmente l'evoluzione naturale grazie al potere della ragione applicata (l'uomo è «natura che osserva sé stessa», scrive Vatinno citando Fukuyama).²⁵⁸

Il transumanismo, a ben vedere, non è altro che una variazione sul tema dell'ideologia della «macchina vivente». Si tratta di una tipica espressione del meccanicismo moderno.²⁵⁹ Secondo la visione meccanicista, che ha il suo capofila in Cartesio, non è possibile stabilire una gerarchia o una distinzione tra oggetti naturali e artificiali.

²⁵⁷ Hervé Pasqua, *Opinione & verità*, Ares, Milano 1991, pp. 69–91.

²⁵⁸ Giuseppe Vatinno, *Il Transumanesimo*, Armando, Roma 2010, p. 21.

²⁵⁹ Cfr. Giorgio Israel, *Meccanicismo. Trionfo e miserie della visione meccanica del mondo*, Zanichelli, Bologna 2015.

Una identità, quella tra naturale e artificiale, che dipende da uno dei pilasti della scienza moderna: il principio di ricostruibilità. Alla luce di questo principio conosciamo davvero qualcosa quando siamo in grado di riprodurlo: smontare e ricostruire le «macchine viventi» ci consente di scoprire le leggi e i principi che presiedono al loro funzionamento. La conoscenza per il meccanicismo è costruzione.²⁶⁰

È proprio col meccanicismo moderno, a partire dal XVI secolo, che si cerca «di eliminare il concetto di *Φύσις* (*physis*), e di rimpiazzarlo con quello di meccanismo».²⁶¹ Questa visione dà corpo a un ambizioso sogno dell'umanità: replicare l'atto creativo e passare dalla condizione di *creatura* a quella di *creatrice*. L'uomo si spoglia dei succinti abiti di Adamo per indossare le vesti di Prometeo.

La letteratura abbonda di esempi a questo proposito: dal mito del Golem fino a quel novello Prometeo descritto nel *Frankenstein* di Mary Shelley. Il dottor Victor Frankenstein obbedisce a una specie di imperativo tecnologico: se qualcosa è tecnicamente possibile, perché non realizzarlo? «Si può fare!», lo sentiamo gridare nella brillante parodia di Mel Brooks quando realizza la possibilità di rivitalizzare la materia inanimata.

Il dato che emerge è quello di un uomo che gioca a fare Dio, un'attività resa in maniera decisamente più pregnante dall'espressione inglese *playing God* (dove «*play*»

260 Idem, *La macchina vivente*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

261 R. Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 59.

sta sia per «giocare» che per «interpretare, fare le parte»). Il Dottor Frankenstein non vuol solo giocare a fare il creatore forzando le leggi della natura. Victor aspira a qualcosa di ben piú alto: vuole recitare la parte di Dio, aspira a essere lui stesso Dio.²⁶²

Come *God player* Frankenstein palesa in sé il realizzatore del sogno allucinato che agita il transumanesimo: l'autodivinizzazione dell'uomo attraverso la tecnoscienza, che si reputa in grado di reinventare l'uomo manipolando le sue componenti di base attraverso la chimica, l'anatomia, la psicologia, la genetica.

LE ORIGINI DEL MOVIMENTO TRANSUMANISTA.

LA corrente transumanista nasce e si sviluppa in seno all'Università della California (UCLA), a Los Angeles, all'inizio degli anni '80 dello scorso secolo. I padri fondatori sono considerati il futurologo di origine iraniana Fereidoun M. Esfandiary (piú noto con lo pseudonimo di FM2030) e la sua compagna di allora, l'artista Nancie Clark. Il termine «transumanesimo» tuttavia era stato coniato dal biologo Julian Huxley (1887-1975), fratello del piú noto Aldous e fondatore della Società eugenetica britannica (nonché primo direttore dell'Unesco e membro fondatore del WWF).

²⁶² Su questi temi è d'obbligo il rimando al denso saggio di Paolo Gullisano e Annunziata Antonazzo, *Il destino di Frankenstein*, Ancora, Milano 2015.

In questa prima fase il transumanesimo appare tutt'al più come un cenacolo culturale. È una nicchia per una ristretta *élite* di appassionati alle questioni della scienza e della tecnologia. La strutturazione come movimento ha luogo invece nel 1991, sempre in California, con l'Extropy Institute, ad opera del filosofo britannico Max More e di Tom Morrow. In questo periodo viene stilato quello che è considerato come il primo manifesto transumanista (*Principles of Extropy*). Nel 1998 Nick Bostrom, filosofo di Oxford e propugnatore dell'«imperativo edonostico», fonda assieme al collega David Pearce la World Transhumanist Association (WTA), ora denominata H+.

L'H+ professa un credo tecnologico sintetizzato dall'acronimo BINC, cioè Bio — Info — Nano — Cogno, che indica l'interesse preponderante per la biologia, l'informatica, le nanotecnologie e l'aspetto cognitivo.

È il motivo per cui l'attenzione dei transumanisti è rivolta a tecnologie come il *Mind uploading*, il processo che si propone di digitalizzare la coscienza trasferendo, previa «scannerizzazione» o sostituzione cerebrale, la struttura neuronale su supporti di silicio. Si tratta, in parole povere, di sopravvivere alla morte del corpo fisico scaricando la «coscienza» su un computer o un corpo artificiale.

In aggiunta alla ricerca di una immortalità cibernetica ci sono i trattamenti di estensione della vita come le terapie di anti invecchiamento (*anti-aging*), la crionica (detta volgarmente ibernazione: la possibilità cioè di

«congelare» il corpo appena dopo la morte fisica in attesa di futuri progressi medico-scientifici). C'è anche tutto lo scenario delle nanotecnologie, della nanomedicina.

Tra le varie aree interne all'H+ è compresa quella che fa riferimento al postgenderismo, la tendenza che aspira ad annullare la differenza sessuale in nome di una «libertà morfologica» (ovvero la possibilità di modellare a piacimento il corpo umano, anche ibridandolo con le macchine: uomini e donne cyborg).

Altre aree di interesse riguardano la sociologia, la psicologia cognitiva, la fisica dei viaggi nel tempo, la cosmologia. Il transumanesimo non intende agire soltanto sull'uomo, ma anche sulla modifica dell'ambiente. Da qui l'interesse dei transumanisti per le esplorazioni spaziali condotte allo scopo di rendere abitabili i pianeti extraterrestri (è il processo detto di *Terraforming*), per le ricerche biogenetiche e la possibilità di controllare il clima.

Un altro importante campo di studio è poi l'Intelligenza Artificiale, che ha uno dei massimi esponenti in Marvin Minsky, cofondatore del laboratorio di Intelligenza Artificiale del prestigioso MIT.

✿ VERSO LA PARUSIA TECNOLOGICA.

LA struttura filosofica del transumanesimo, soprattutto nelle prime fasi, si ispira a un immanentismo radicale che nega ogni riferimento a entità soprannaturali. Altri importanti riferimenti derivano dall'orizzonte dello scientismo, come la filosofia positivista di Auguste Comte (1798–1857) e il neopositivismo di Rudolf Car-

nap (1891-1970). Altre fondamentali coordinate filosofiche sono di marca anglosassone (pragmatismo e utilitarismo) e francese (sensismo).

In ambito teorico non manca però il riferimento anche a una «parusia tecnologica» in vista della quale ci si spinge ad azzardare previsioni sul futuro. Circola ad esempio una bizzarra profezia secondo la quale l'umanità si starebbe approssimando alla cosiddetta «Singolarità tecnologica», una sorta di superintelligenza collettiva cibernetica.

La profezia della Singolarità tecnologica sta particolarmente a cuore ad un'altra importante associazione transumanista come il PCP (Principia Cybernetica Project), che ha salutato nella nascita del World Wide Web il primo embrione di questa nuova coscienza collettiva.

Tra i propri ispiratori i transumanisti annoverano peraltro il discusso gesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), col suo concetto di «noosfera». Non è lontano, dicono, vicino l'avvento di un nuovo stadio dell'evoluzione umana. L'uomo si appresta a un nuovo «salto evolutivo» orientandosi verso un superorganismo dove tutto è in comune: l'*Homo Noeticus*, transumano in cammino verso il postumano.

La ricerca di una «tecnospiritualità» prova che il transumanesimo non sfugge a un fenomeno tipico della modernità: la compresenza al proprio interno di una

«corrente fredda» (razionalista) e di una «corrente calda» (irrazionalista).²⁶³

Razionalismo e irrazionalismo, come due gemelli siamesi, si presentano nelle ideologie moderne come facce della medesima medaglia. È così che accanto al gelido razionalismo tecnoscientifico convive un improbabile irrazionalismo a sfondo esoterico, magico, occultista. Il materialismo estremo, scettico e positivista, è insieme religione secolare con un proprio immaginario di simboli e miti.

✠ IL PRECEDENTE DEL COSMISMO SOVIETICO.

IN questo senso è significativo il riferimento al cosmismo sovietico come a un transumanesimo *ante litteram*. Cos'è il cosmismo? È la corrente filosofica fondata dal russo Nikolai Fedorovic Fedorov (1828–1903). Si può considerare un panteismo che vede il cosmo come

²⁶³ La corrente «calda» e quella «fredda» non soltanto non si oppongono ma sono addirittura complementari. I momenti del razionalismo e dell'irrazionalismo fanno riferimento a due movimenti che si intersecano e spesso anzi convivono nella stessa persona. Così un'epoca come il Rinascimento, culla della modernità, è al contempo l'alba del primo scetticismo razionalista e la primavera dell'occultismo. È un'ambiguità, questa, che attraversa anche la Riforma protestante che nonostante i suoi maghi e astrologi dà i natali al processo di secolarizzazione. Allo stesso modo età «illuminata» come quelle che si snodano a cavallo del XVIII e XIX secolo assistono al proliferare di forme di occultismo e di esoterismo. Cfr. M. Introvigne, *Il cappello del mago*, Sugarco, Carnago (Varese) 1999, pp. 39–43.

entità divina in perpetuo divenire e impregnata di una forma vitale di energia.

Per il credo filosofico di Fedorov, detto anche supramoralismo, il principale ostacolo da abbattere è la morte, considerata come il «nemico laico» dello sviluppo umano. La resurrezione sarà realizzata dall'Uomo Nuovo attraverso mezzi scientifici grazie ai quali acquisirà il potere assoluto sulla Natura.

Il cosmismo funge da substrato comune a molti dirigenti sovietici, tanto da diventare, scrive Vatinno, «l'ideologia semi-segreta della scienza comunista che in seguito studiò anche la parapsicologia, la radioestesia, l'ipnosi e l'ufologia». ²⁶⁴ È nota la sua influenza su ideologi del bolscevismo come Aleksandr Bogdanov (1873-1928) e il ministro della cultura Anatoly Lunachassky (1875-1933).

Bogdanov, cantore del «comunismo magico» e della sua «sostanza vitale», diventerà uno degli intellettuali inizialmente prediletti da Lenin. La ricerca dell'immortalità della dottrina cosmista ispirerà lo sviluppo della audace tecnica di imbalsamazione *post mortem* dei gerarchi sovietici. L'esempio più famoso sarà proprio la salma di Lenin, imbalsamata e custodita a Mosca nel mausoleo della Piazza Rossa.

Si conosce anche l'adesione di molti scienziati sovietici al cosmismo, che influenzerà la cosmonautica. Konstantin Ziolkovsky (1857-1935), il padre della cosmonautica russa, è al tempo stesso il visionario di «mondi paralleli» e un cultore di ufologia e spiritismo. Fonda an-

²⁶⁴ Giuseppe Vatinno, *Il Transumanesimo*, cit., p. 96.

che una bizzarra disciplina, detta *hylosoismo*, dedita allo studio dell'intelligenza innata nella materia. È lui a teorizzare per primo il concetto di «noosfera» e a profetizzare un «esodestino» per l'umanità, vagheggiando la costruzione di navi spaziali per consentire la colonizzazione dell'universo (un piano da lui sistematizzato in sedi precisi punti). Ancora oggi a Mosca, presso il Centro Internazionale dei Roerich (CIR), è attiva e operante la Società cosmista.

Anche il Transumanesimo si profila come una «religione della scienza» prodiga di promesse e speranze. Si avvale a tale scopo di una metafisica laica, futurista e ipertecnologica. Il suo motto è «*ex machina libertas*». Il desiderio è di giungere, attraverso una «Ingegneria del Paradiso» (*Paradise Engineering*), ad affiancarsi alle religioni tradizionali.

La tecnoscienza deve diventare la panacea capace di estirpare il dolore e la sofferenza in maniera tale da ottenere già in questo mondo dosi illimitate di benessere, gioia e felicità. Occorre notare che il transumanesimo si vuole «scientifico», non utopico. Vuole produrre un mutamento sostanziale nella vita quotidiana, non vagheggiare utopie o fare della fantascienza. Per perseguire un tale obiettivo si concentra pertanto su tecnologie futuribili, già nella fase di studio e realizzazione.

Il pensiero transumanista si presenta dunque come una formidabile sfida, forse la più ambiziosa mai lanciata ai limiti posti dalla natura alle possibilità di sviluppo delle potenzialità umane. L'obiettivo è plasmare una uma-

nità piú sana, piú bella e felice, padrona e arbitra del proprio destino.

☞ LA PERFEZIONE CONTRO L'UMANO: ORGANIZZAZIONE O ORGANISMO?

L'ESSENZA piú profonda dell'ideologia del progresso, ha osservato Christopher Lasch, va individuata nella promessa di un miglioramento costante, indefinito e illimitato: un perfezionamento che può provenire solo dallo sforzo organizzativo dell'uomo.²⁶⁵

Da questo punto di vista l'ottimismo transumanista è una esemplare espressione dello scontro tra *organizzazione* e *organismo* in cui Ernst Jünger ha visto una delle tendenze fondamentali del mondo contemporaneo.

Nella civiltà tecnologica crescono i processi di uniformazione automatica che mirano a coinvolgere il singolo e a «indebolire i suoi legami naturali che sono principio di individuazione» e perciò «ostacolano la normalizzazione automatica e la sua accelerazione».²⁶⁶ L'orizzonte del pensiero organizzativo si indirizza verso la piú ampia pianificazione del mondo.

²⁶⁵ Cfr. Christopher Lasch, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 42.

²⁶⁶ Ernst Jünger, *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998, pp. 53-54.

La contrapposizione tra organismo e organizzazione corrisponde, suggerisce Michele Federico Sciacca, all'antitesi tra *ordine* e *piano*.²⁶⁷

Esiste una stretta connessione, evidenzia il filosofo di Giarre, tra l'uomo che si vuole, secondo la massima del sofista Protagora, «misura di tutte le cose» e la tendenza del mondo moderno a costruirsi secondo un «piano». Unico metro, secondo questa concezione, è la quantità misurabile.

Viene sospeso ogni valore che non sia quantificabile e non rientri nel calcolo dell'utile. L'uomo-misura non adotta più un criterio qualitativo-spirituale, ma quantitativo-economico.

La società stessa cessa di essere rappresentata secondo la metafora dell'*organismo* per divenire *macchina*, un insieme interconnesso di pezzi ed ingranaggi che, assemblato in un preciso modo, funziona secondo previsione. Un congegno la cui gestione d'ora in avanti sarà di competenza dell'ingegneria sociale, unica disciplina in grado di calibrarne i «meccanismi».

La metafora del piano rimanda a un «meccanismo», non all'«organismo». La macchina non ha principio o fine, a differenza dell'organismo. Non ha propriamente un ordine interno: il principio unitario e unificante della macchina è una risultante estrinseca del congegno, non la causa immanente.

²⁶⁷ Si veda il capitolo «L'uomo si costruisce il suo mondo», in Michele Federico Sciacca, *La Chiesa e la civiltà moderna*, Marzorati, Milano 1969, pp. 97-112.

Nell'organismo è assai diverso: qui l'unità è interiore. Aristotele direbbe che la forma è immanente alla materia. Gli organi di un corpo agiscono in forza di un impulso che viene loro dalla vita presente e operante in essi. In un certo senso il movimento vitale procede dalle profondità stesse del loro essere. Le parti di una macchina sono incapaci invece di movimento autonomo: ogni movimento viene loro dall'esterno, di modo che i pezzi di un marchingegno «propriamente non si muovono: sono mossi». ²⁶⁸

Esistono certamente delle analogie tra organismo e meccanismo. Entrambi infatti non sono che insiemi di parti differenti tra loro ma coordinate in maniera tale da costituire un unico insieme, nel quale ciascuna delle componenti assolve una funzione all'interno dell'opera comune. Le analogie nondimeno terminano qui, lasciando spazio a differenze profondissime che derivano tutte, in definitiva, da quella decisiva alterità che divide ciò che è morto e inerte da ciò che è vitale e animato.

L'organismo ha capacità di adattamento e indipendenza sconosciute a quanto è meccanico, posticcio, artificiale. In ultima istanza bisogna poi considerare che il meccanismo è sottomesso alla volontà di chi lo dirige. C'è un solo modo di comandare una macchina: la dittatura. In un organismo vivente, al contrario, il successo

²⁶⁸ Plinio Corrêa de Oliveira, «Per un ordine sociale cristiano nazionale e sovranazionale», *Cristianità*, anno VII, n. 45, gennaio 1979, p. 9.

delle funzioni vitali e delle attività corporee dipende dalla collaborazione naturale.

L'organico lascia dunque maggiore spazio alla libertà, seppure a prezzo di una minore efficienza (non a caso la cifra d'ogni tecnocrazia). Ecco perché, come nota Plinio Corrêa de Oliveira, «un organismo vivente è molto più libero, e la meccanica è sempre stata più efficiente della chirurgia». ²⁶⁹

Gli esseri viventi, a differenza delle cose prive di vita, possono commettere errori. Così l'essere umano può mancare il suo *telos*, il suo scopo, a causa di una falsa percezione delle cose. Ad esempio per placare la sete può bere di propria iniziativa un bicchiere contenente una bevanda avvelenata credendola, poniamo, della semplice limonata. La funzione oggettiva della sete, il mantenimento della vita, viene in un certo senso ingannata.

È il concetto che gli Antichi conoscevano col nome di «peccato di natura» (*peccatum naturae*): la possibilità di un fallimento o di uno sbaglio della natura. Il peccato di natura è concepibile solo alla luce di un ordinamento teleologico complessivo degli organismi viventi. Solo ciò che ha uno scopo può mancarlo. Commette un errore soltanto ciò che è orientato a un fine prestabilito. «Una disfunzionalità può darsi solo se un certo fine, benché prescritto, non viene conseguito». ²⁷⁰

269 Ivi.

270 Robert Spaemann, *Essere persone*, La Scuola, Vincenza 2013, pp. 52-53.

Tra il sistema della macchina e l'ordine umano si fatica a trovare conciliazione. Sciacca lo intuisce in maniera mirabile:

La macchina è irresponsabile; l'uomo è responsabile, ma l'uomo-macchina non lo è, non deve esserlo. L'uomo non può farsi non-uomo (questa possibilità non sarebbe piú libertà, ma suicidio metafisico), ma nel dover essere necessariamente uomo è libero di essere questo o quell'uomo e non solo per la individuazione accidentale, differenze somatiche e psichiche, ma come centro spirituale diverso da un altro; due uomini sono entrambi uomini, ma sono *due* uomini, due corpi e due spiriti; nell'uomo la ragione non è cerebralità ma razionalità, cioè ragione e umanità. Quest'uomo attua un *ordine*; l'uomo-macchina, dove quella è solo cervello, realizza un *piano*. L'uomo misura di tutte le cose è la realizzazione di un *piano*, non di un *ordine*: è la «costruzione» di un piano economico e sociale, non la «edificazione» di un ordine morale e comunitario. L'uomo «si costruisce il suo mondo» misurando e pesando; l'uomo «si edifica» il suo mondo valutando e qualificando. «Edificare» significa «elevare» su un fondamento che trascende alla radice e sovrasta alla cima l'edificio; «costruire» significa «pianificare» senza fondamento e senza altezza, in quanto il piano necessita solo della base e per definizione non ammette cime e nemmeno minime ondulazioni di terreno: il piano, pianificando, appiattisce e schiaccia affinché le particelle siano *serrate*, compat-

te. Il calcolo, la tecnica non perdonano: fino all'ultimo centesimo il conto deve quadrare; fino all'ultimo granello di polvere l'umanità va aspirata, succhiata e sistemata al suo posto. «La geometria è la geometria: soddisfa la «capacità raziocinativa» dell'uomo, non lascia posto per un po' di fantasia» (Dostoievskij).²⁷¹

La nuova ideologia del «macchinismo» considera l'ordine sociale come il prodotto finale di una costruzione razionalmente pianificata. Da questa società ad artificialità crescente è esclusa, in linea teorica, ogni possibilità di una crescita organica largamente incosciente e spontanea, sedimento di un lungo sviluppo storico.

Che l'ordine del «piano» e quello della «natura» siano concettualmente incompatibili emerge con chiarezza anche dall'antiperfettismo di Antonio Rosmini. Il «perfettismo», scrive il filosofo roveretano, è «quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione». ²⁷² L'uomo, sostiene Rosmini, non è un essere infallibile. È invece la fallibilità a contrassegnare i progetti umani, giacché la società non è composta da «angeli confirmati in grazia» ma da uomini «fallibili» e «imperfetti». ²⁷³ Il perfettismo — che è altra cosa dalla perfettibili-

271 M. F. Sciacca, *La Chiesa e la civiltà moderna*, cit., pp. 104-105.

272 Antonio Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di Sergio Cotta, Rusconi, Milano 1985, p. 137.

273 Idem, *Filosofia del diritto*, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 28/A, Città Nuova, Roma 2015, p. 442.

tà, la tendenza al perfezionamento — è irrealizzabile a causa di quella che egli chiama l'«infermità degli uomini», la quale «non permette ch'essi attingano in veruna cosa alla piena perfezione». ²⁷⁴

L'errore del perfettismo consiste, come sottolinea Jünger, nel negare «lo specifico dell'uomo» che «sta nella libertà del volere, il che vuol dire: nell'imperfezione». ²⁷⁵ La peculiarità dell'umano non sta infatti nella garanzia di una infallibile perfezione, ma «nella possibilità di rendersi colpevole, di commettere un errore. La perfezione, al contrario, rende superflua la libertà; l'ordine razionale acquista la nettezza dell'istinto». ²⁷⁶

§ OTTIMIZZAZIONE VS. PERFEZIONAMENTO.

IL desiderio di unire la troppo fallace razionalità umana alla «nettezza dell'istinto» è precisamente il presupposto del cosiddetto «programma tecnoscientifico», che riunisce in sé le nuove discipline dell'ingegneria biologica e dell'ingegneria cognitiva. ²⁷⁷

Il principio metodologico centrale di queste nuove discipline è che, come si è già detto, conoscere realmente qualcosa vuol dire *essere in grado di riprodurla tecnicamen-*

²⁷⁴ Id., *Della naturale costituzione della società civile*, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 34, Città Nuova, Roma 2016, p. 102.

²⁷⁵ E. Jünger, *Lo Stato mondiale*, cit., p. 63.

²⁷⁶ Ibidem, pp. 63-64.

²⁷⁷ Per tutta l'esposizione che segue cfr. Massimo De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 51-66.

te. Con questo progetto assume forma visibile un profondo mutamento nella natura della tecnica, che non si concentra piú sulle sole attività produttive e sui loro risultati, ma investe in maniera esplicita le forme di vita in sé stesse. In altri termini, oggetto primario dei processi di tecnicizzazione non sono piú le concrete prestazioni umane, ma le *stesse facoltà* che presiedono a queste realizzazioni. Questo a partire dalle facoltà del linguaggio e della prassi (dal greco *praxis*, «azione, modo di agire», derivato da *prasso*, «fare») che definiscono, fin dall'antichità, l'umanità dell'uomo.

L'ipotesi tecnoscientifica si traduce in un programma di ottimizzazione volto, attraverso una serie di interventi tecnici, ad azzerare ogni zona di incertezza nel campo dei processi naturali.

Per questo è essenziale distinguere, con piú rigore di quanto avesse fatto Jünger, tra «ottimizzazione» e «perfezionamento». Sarebbe un errore accecante pensare che la *techne* di oggi sia rimasta la stessa dei tempi di Aristotele. Esiste infatti una differenza sostanziale tra la tecnica nell'accezione antica e quella moderna. La demarcazione fondamentale è rappresentata dal fatto che la tecnica antica mirava al *perfezionamento* mentre la tecnica moderna aspira invece all'*ottimizzazione*.

Per comprendere appieno una tale distinzione bisogna partire proprio da Aristotele, per il quale la differenza tra la potenzialità naturale e la competenza tecnica sta in questo: mentre ogni potenzialità naturale precede di necessità la sua attuazione (per poter vedere dobbiamo

già possedere la vista), nel caso delle abilità tecniche è l'esercizio a precedere la potenza e a consentire di darle forma.

Ciò spiega perché Aristotele dica che acquistiamo le virtù se le abbiamo prima esercitate, come anche nel caso delle altre arti: infatti le cose che non si possono compiere senza averle prima imparate, queste è col compierle che impariamo: ad esempio si diventa costruttori di case col costruire case e citaredi col suonare la cetra. Così pertanto è anche compiendo azioni giuste che diventiamo giusti, e compiendo azioni moderate che diventiamo moderati, ed azioni coraggiose, coraggiosi.²⁷⁸

Con questo lo Stagirita non vuol semplicemente dire che le facoltà pratiche vanno *apprese*. Non sarebbe che affermare l'ovvio. Il motivo è un altro, ed è assai meno banale. Aristotele vuole escludere modelli di apprendimento rigidi tipici della natura animale, ma non di quella umana.

Per Aristotele acquisire una tecnica non vuol dire appropriarsi di comportamenti istintivi e automatici. Non significa arrivare ad eseguire con efficienza uno schema istintuale, dove ad ogni segnale (o stimolo) corrisponde una reazione precisa, netta, univoca.

Una competenza di questo genere richiederebbe infatti un criterio di *ottimizzazione*. Ottimizzare la prestazione, in questa prospettiva, diventa sinonimo di ad-

destrare. Questa procedura si prefigge di plasmare un comportamento ubbidiente, senza alcuno sforzo, a una medesima sequenza di istruzioni.

Ottimizzare significa cioè guadagnare una capacità di reazione istintiva che permetta di produrre in maniera sempre piú efficiente un determinato risultato, abbattendo cosí i tempi di produzione. L'efficacia e la rapidità di un'azione saranno maggiori nella misura in cui l'esercizio e l'abitudine avranno progressivamente eliminato ogni margine di contingenza.

Perciò un'attività «razionalizzata» secondo i canoni dell'ottimizzazione avrà tanta piú efficacia quanto piú si approssimerà a un'esecuzione immediata, istintiva e sicura.²⁷⁹

Nulla di tutto questo per Aristotele. Per lui si tratta invece di *perfezionare una competenza in sé stessa*. Perseguire il perfezionamento di un'attività non equivale ad acquisire univocità progredendo, come nell'apprendimento

279 Il rigido efficientismo della logica dell'ottimizzazione sembra peraltro contraddire quel *minimum* di mancanza di rigore che la vita ha sempre integrato al proprio interno, come mostra uno degli sviluppi piú interessanti della genetica moderna: la scoperta del «DNA inutile» (*junk DNA*), che è parte consistente del nostro retaggio cellulare ma pare non avere una funzione biologica. «La tolleranza dell'inutile — scrive il fisico Freeman J. Dyson — è una delle piú essenziali caratteristiche della vita. [...] In ogni sfera vitale, sia essa culturale, economica, ecologica o cellulare, i sistemi che sopravvivono meglio sono quelli regolati un po' alla buona, cosí da poter sopportare un grosso carico di inutilità». (Freeman J. Dyson, *Origini della vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2002², p. 129)

biologicamente guidato, verso un modello di prassi sempre piú definito e lineare. Al contrario, si avvanza verso una crescente duttilità e indeterminatezza. Lo scopo è il progressivo affinamento della sensibilità e dell'inventiva.

A differenza di ogni potenza naturale, le disposizioni acquisite con l'esercizio si accompagnano a una specifica *potenza-di-non*. Chi ad esempio può (perché *sa*, avendo imparato a farlo) dipingere un quadro, può anche non dipingerlo. Viceversa il legno, che per natura possiede la potenza di prendere fuoco, è vincolato alla necessità: non può non bruciare. Disporre di una potenza tecnica vuol dire pertanto avere anche il potere e la possibilità di *scelta*, di scegliere cioè se attuarla o meno.

E questa ampiezza di alternative cresce coll'aumentare dell'esercizio e del perfezionamento. Per questo avvicinarsi alla forma compiuta, perfetta e realizzata della maestria tecnica porta a guadagnare in *libertà*. Conseguire l'eccellenza in una specifica disciplina tecnica o artistica si traduce immediatamente nell'acquisizione di una crescente libertà rispetto a modelli d'azione prefissati. Il vero virtuoso non è un semplice esecutore di programmi preordinati. È definito dalla *creatività* proprio perché svincolato dalla povertà e dalla rigidità di schemi che contraddistinguono invece il principiante.

Se il perfezionamento dunque si caratterizza per la *libertà*, l'ottimizzazione all'opposto è contraddistinta dalla *dipendenza*. Parametro del progresso, nel secondo caso, non è certo il grado di libertà acquisita come potenza-di-non, ma la semplice misura quantitativa del pro-

dotto per unità di tempo. E un'attività produttiva «ottimizzata» acquisterà efficacia nella misura in cui piú sarà una pronta, certa e istintiva *esecuzione* di regole ormai indistinguibili, per univocità, da autentici *comandi*.

Qui si tasta l'enorme distanza che separa la tecnica moderna dagli esempi dell'antichità. Tornano alla mente figure come quella di Aleksej Stachanov (1906-1977), il minatore celebrato come eroe del lavoro della propaganda sovietica per aver ideato un piú efficiente e produttivo metodo di estrazione del carbone (da cui deriva il fenomeno eponimo dello «stakanovismo»).

Se si prescinde infatti dal caso particolare delle belle arti, come nota Massimo De Carolis, le altre forme di competenza tecnica nel mondo moderno «sono state ridefinite in modo che alla logica tradizionale del perfezionamento si è sostituita, in tutto e per tutto, quella dell'*ottimizzazione del prodotto*».²⁸⁰

Ottimizzare le prestazioni tecniche, come pretende la modernità, vuol dire ridurre al minimo la componente di contingenza e imprevedibilità, col risultato che la prassi umana viene fortemente assimilata allo schema di correlazione univoca stimolo-risposta che regge l'istintualità animale.

Una competenza di questo tipo riproduce realmente un prototipo *naturale*, ma si tratta appunto di quel modello biologico di cognizione e appren-

280 M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 62.

dimento da cui la *natura dell'uomo* sarebbe portata a deviare.²⁸¹

La natura umana, con la sua dotazione biologica infinitamente piú ricca, flessibile e complessa di quella richiesta da schemi comportamentali piú rigidi e ripetitivi, è il presupposto della condizione di radicale *apertura al mondo* che caratterizza l'essere umano.²⁸²

È questa condizione umana, col suo corredo di libertà, creatività e inventiva, con la sua capacità di reinvestire e utilizzare come risorse anche circostanze e elementi biologicamente sfavorevoli, ad essere messa in questione dal «programma tecnoscientifico» estremizzato all'inverosimile dal transumanesimo.

☞ LA PARABOLA TECNOLOGICA: TANTALO E DEDALO.

PER comprendere il senso profondo di un tale progetto occorre rifarsi a un grande pensatore come Jean Brun. Oggi la macchina, afferma il filosofo francese, è

²⁸¹ Ibidem, p. 63.

²⁸² Secondo lo studioso del linguaggio Philip Lieberman l'unicità del genere umano risiede nella sua natura di «specie imprevedibile». Il comportamento dell'uomo infatti non appare determinato in maniera stringente dai geni fissati nelle prime fasi dell'evoluzione umana né dai geni ereditati. Risulta anzi sempre piú evidente che la nostra eredità genetica agisce «per migliorare le nostre capacità cognitive e per conferire flessibilità cognitiva, ovvero il motore della creatività umana che ci consente di plasmare il nostro destino». (P. Lieberman, *La specie imprevedibile*, Carocci, Roma 2016, p. 235)

stata investita di una missione salvifica: sembra essere divenuta un fine in sé e non solamente un mezzo per consentire all'uomo di risparmiare fatica e aumentare il rendimento delle proprie prestazioni.

L'Occidente, afferma Brun, può essere simboleggiato da due personaggi-chiave: Tantalo e Dedalo.

Tantalo, il prigioniero del qui e dell'ora, è il suppliziato cui è negato nutrirsi e dissetarsi benché sia circondato da cibo e acqua. Immerso fino al collo in un lago d'acqua dolce, Tantalo è legato a un albero fecondo di ogni genere di frutto. Ma quando tenta di prendere un frutto accade che i rami si scostino, allontanandosi dalle sue mani, oppure che un alito di vento li porti lontano. Se prova invece a bere l'acqua il lago si prosciuga, impedendogli di placare la sete. E sopra di lui, a minacciare di ucciderlo, sta costantemente sospeso un macigno.

Tantalo perciò è l'uomo dalle mani perennemente protese nello sforzo di afferrare ciò che continuamente gli sfugge. Votati all'insuccesso, questi suoi tentativi fallimentari non fanno altro che esasperarlo alimentando in lui un divorante desiderio: quello di essere altrove e di sottrarsi, se non al proprio corpo, almeno al luogo a cui è incatenato.

Tantalo è come un ragno avviluppato nella propria tela, che non è più la trappola con la quale può catturare le sue prede, bensì un labirinto inestricabile: la gabbia esistenziale che lo rende prigioniero di sé stesso. «Tantalo — scrive Brun — incarna l'uomo arenato

nell'io come nelle sabbie mobili e interamente proteso al di là di sé stesso». ²⁸³

Ora, spiega Brun, tutta l'epopea dell'Occidente è mossa da uno sforzo titanico: liberare l'angosciato Tantalò attraverso le potenzialità messe a disposizione dal sistema tecnico. La sua emancipazione passa per l'utensile e la macchina, capaci di prolungare artificialmente le mani del suppliziato conferendo loro potenza e efficacia. Le tecniche occidentali si sono così incaricate di liberare Tantalò dislocandolo dalla sua prigione corporea.

La tecnica, in quest'ottica, è molto più di una protesi organica che si prefigge di accrescere la potenza del corpo umano. È molto più che lo strumento per dominare e trasformare una natura più o meno ostile. Per l'uomo occidentale la tecnica è diventata una specie di protesi esistenziale dalla quale attende la conquista dello spazio e del tempo. La tecnica, secondo questa visione, è foriera di una vocazione salvifica: attraverso la manipolazione della realtà promette di spezzare le anguste gabbie dell'io individuale e del mondo circostante.

Tuttavia questa promessa di radicale liberazione si ammanta di ambiguità. L'emancipazione preannunciata dalla tecnologia non può che indurre implicitamente una fuoriuscita esistenziale (estasi) del soggetto, portando all'intensificazione e alla proliferazione del desiderio.

Questa pulsione emancipatrice della tecnica è simboleggiata da Dedalò. Etimologicamente, Jean Brun lo

²⁸³ Jean Brun, *Les vagabonds de l'Occident*, Desclée, Paris 1976, p.

ricorda, Dedalo significa l'«artigiano». Nel mito è considerato come l'inventore di tutti gli strumenti: ingegnosità e maestria in lui sono tali che nessuna situazione lo trova sprovvisto di risorse e mezzi.

Saper sfruttare a proprio vantaggio ogni circostanza gli consente di vincere per ben tre volte la prova del labirinto. Prima fornisce ad Arianna il filo che permetterà a Teseo di ritrovare l'entrata del labirinto di Creta. In seguito è lo stesso Dedalo, con l'ausilio di prodigiose ali artificiali, a evadere dallo stesso labirinto dove Minosse lo aveva rinchiuso assieme al figlio Icaro. È sempre Dedalo, infine, a risolvere il problema apparentemente insolubile posto da Minosse a Cocalo: la richiesta è di passare un filo nella spirale di una conchiglia. Dedalo riesce nell'impresa collegando il filo ad una formica.

È per questo motivo che «Dedalo è dunque colui che libera da tutte le esperienze labirintiche ed è anche l'Artigiano per eccellenza».²⁸⁴ Alla luce di questi miti potremmo dire che la tecnica prolunga l'esperienza di Dedalo: la tecnologia soccorre Tantalò nel suo tentativo di sottrarsi al labirinto dell'esistenza.

All'attesa estatica di Tantalò corrisponde l'estasi liberatrice apportata dalla strumentazione di Dedalo. Le sue macchine consentono di vincere la pesantezza (*pesanteur*) dell'esistenza di modo che Tantalò, cui è permesso di accedere a una verticalità altrimenti negata, si crede liberato per sempre da quanto lo inchiodava al suolo.

²⁸⁴ Idem, *Le retour de Dionysos*, cit., pp. 60–61.

È qui che il cammino della tecnica incrocia la danza inebriante di Dioniso.

☞ IL REGNO DI KRATOS.

PERCHÉ Dioniso è perseguitato da Era, patrona del matrimonio, fin dai primi istanti della sua esistenza? Per Walter F. Otto, raffinato indagatore degli itinerari dionisiaci, la ragione sta in questo: Dioniso rimanda a una femminilità sorgiva che ignora i canoni e gli ordinamenti delle società umane.²⁸⁵ È un mondo che non è stato sfiorato dallo spirito di Era, la dea delle nozze. Ed è qui, in questo luogo «interamente secondo natura», che Dioniso invita a

infrangere i vincoli del dovere coniugale, dei costumi domestici per seguire sulle cime dei monti le fiaccole del dio e riempire le foreste di grida giubilanti.²⁸⁶

285 L'universo dionisiaco delimita un mondo in cui uomini e donne non si sono ancora «separati dall'ordine naturale considerandosi ad esso superiori e distruggendolo al fine di incrementare il progresso delle loro materiali condizioni di vita. Un mondo dove il regno animale, vegetale e umano fluivano liberamente senza netti confini e dove le leggi armoniose della Natura, ovvero della Grande Madre e del Grande Padre, estranee a ogni convenzione morale e considerate divine, pur non essendo mai state scritte potevano essere perfettamente intese da uomini e donne puri ed istintuali come animali selvatici». (Leda Bearné, *Dioniso e le donne. Ovvero la gioiosa follia*, Terra di Mezzo, Milano 2008, p. 12)

286 Walter Friedrich Otto, *Dioniso*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 188.

Sequere naturam, il motto degli umanisti rinascimentali, è l'esortazione dionisiaca per eccellenza. L'imperativo dionisiaco spinge a fondersi con la natura e ciò spiega il rapporto privilegiato che esso intrattiene con l'archetipo della femminilità, che ha nella fusionalità simbiotica la sua cifra caratteristica.

È così che in Dioniso, simbolo dell'«eccitazione creatrice», fanno lega pienezza di vita e violenza di morte, ugualmente smisurate, e sono una cosa sola

tutte le forze della natura terrena, la voluttà che genera, nutre, inebria, quell'attività inesauribile che partorisce la vita, e il dolore lacerante, il pallore mortale, la muta notte di quel che ha cessato di esistere.²⁸⁷

In altri termini, il regno dionisiaco circonda un campo dominato dalla necessità naturale, e che «nulla ha a che fare con quella che chiamiamo moralità».²⁸⁸

Nella vicinanza di Dioniso a Eros e ad Afrodite torna a ripetersi quell'oscuramento spaventoso che si appresta a divorare tutto quanto vi è di più raggiante nel regno dionisiaco. Nel più amabile dei suoi aspetti, nella donna, a cui sono affidati gli arcani della vita, accanto al fulgore e alla bontà dell'esistenza si manifesta anche ciò che questa ha di spaventoso e distruttivo. La madre, la tutrice diventa, in preda al delirio, una belva avida di san-

²⁸⁷ Ibidem, pp. 144 e 149.

²⁸⁸ Ibidem, p. 187.

gue e dilania la giovane vita che nel suo intimo ha tanto amato.²⁸⁹

Non serve che ricordare figure come quella di Agave, la madre che sotto l'influsso inebriante del dio sbrana con spaventosa ferocia il figlio Penteo.

Dioniso è la personificazione della vita come pura energia senza misura. Al suo passaggio

il buon senso e la logica, la morale, il pudore, le leggi, il giusto e lo sbagliato, il bene e il male, l'identità personale e il concetto di proprietà vengono annientati.²⁹⁰

La devastazione dionisiaca è espressione della natura come semplice *factum brutum*: la mobilità priva di direzione (cioè priva di *telos*, senza scopo), la pura *kinesis*.²⁹¹

È possibile ritrovare qui una manifestazione di quell'idea di natura come semplice *physis* che ispirò i sofisti, assertori della «legge naturale» quale forza violenta che schiaccia e calpesta. È a questo genere di «legge di natura» che fa riferimento il misterioso Callicle, principale interlocutore di Socrate.

Nel *Gorgia* platonico lo vediamo esaltare l'oscuro potere della *physis* ricorrendo all'esempio degli animali:

Io sono invece convinto che stessa natura chiaramente rivela esser giusto che il migliore prevalga

289 Ibidem, p. 188.

290 L. Bearné, *Dioniso e le donne*, cit., p. 29

291 Cfr. Robert Spaemann, *Fini naturali*, Ares, Milano, 2013, pp. 61-66.

sul peggiore, e il piú capace sul meno capace. Che sia davvero cosí, che tale sia il criterio del giusto, che il piú forte comandi e prevalga sul piú debole, ovunque la natura lo mostra, tra gli animali e tra gli uomini, nei complessi cittadini e nelle famiglie. (*Gorgia*, 483 c-d)

Il sofista si fa banditore di una legge di natura come cieco *arbitrio* contrapposta alla legge di natura come *legge non scritta* impressa nella coscienza. Callicle figura idealmente come diretto oppositore di Antigone, quella «eterna eroina del diritto naturale», come la chiamerà Maritain.²⁹²

Se non interpretiamo i movimenti naturali come provvisti di direzione, viene mancare anche il criterio cui poter commisurare le nostre azioni. Il diritto supremo è quello insito in una natura senza arte e corrisponde al diritto meccanico del piú forte.²⁹³

La cultura greca prima, quella occidentale e cristiana poi, rappresentano il tentativo di affrontare e arginare questa natura-*physis* matrigna e crudele, di circoscrivere e umanizzarne il potere maligno. «Legge naturale» e «legge non scritta» sono sinonimi per Aristotele, che distingue anche una giustizia *naturale* da una giustizia soltanto *legale*:

292 Jacques Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 100.

293 R. Spaemann, *Fini naturali*, cit., p. 63.

naturale è quello che dovunque ha la medesima potenza e non dipende dall'aver o no una data opinione» mentre «legale invece è quello che all'inizio non fa alcuna differenza che sia in questo modo o in un altro, ma quando l'abbiamo posto fa differenza.²⁹⁴

Non così per sofisti come Callicle, per i quali espressioni come «diritti secondo natura» e «legge di natura» non implicano alcuna pretesa di moralità o di giustizia. Agire secondo natura, per il sofista, equivale a sancire brutalmente la vittoria del piú forte.

La «legge di natura», per Callicle, definisce ciò che regna in quello che Hobbes definirà lo stato di natura; e il suo diritto si riconduce alla forza.²⁹⁵

294 *Etica Nicomachea*, 1134 b. Aristotele risponde anche alle obiezioni dei sofisti, che pretendevano di rigettare l'esistenza di un diritto naturale per via della diversità delle varie legislazioni umane. Ma soltanto nel mondo divino può esservi una così totale immutabilità: *Natura humana non est immutabilis sicut divina*, dirà San Tommaso d'Aquino (*Sum. Theol.*, Suppl., q. 41, a. 1, ad 3). La mutevolezza delle cose umane non implica però l'inesistenza di una legge naturale (e di conseguenza la riduzione di tutto il diritto alla legalità o diritto positivo). La naturalità delle cose giuste deve essere collocata alla fonte, nell'origine, cioè nei principi; la mutevolezza sta nel loro sapersi adattare ai tempi, ai luoghi e alle circostanze in cui esse si realizzano. Per esempio, così obietta Aristotele alle pretese dei sofisti, «per natura la mano destra è superiore, e tuttavia è possibile che tutti diventino ambidestri». (Ivi)

295 Jacqueline de Romilly, *La legge nel pensiero greco*, Garzanti, Milano 2005, p. 104. Rifacendosi a una tale nozione di natura, Callicle si pone come precursore di Hobbes, Nietzsche, Gide, Sade.

Da questa idea di natura discende una libertà acosmica, ignara della nozione di ordine. Essa identifica il modo di vivere degli uomini che danno corso sfrenato a istinti e passioni. Ecco perché può essere rappresentata come qualcosa di volubile e mutevole, variabile secondo le inclinazioni individuali e perciò marcatamente egoistica.

Secondo la natura, ciascuno agisce secondo i propri desideri. Allora, gli uomini si battono. Allora, il piú forte trionfa sul piú debole e lo angaria: è il mondo che si augurava Callicle e di cui voleva erigere a norma le abitudini. E allora si manifesta anche [...] «la ferocia dell'animo» e alla quale [si] oppone l'ordine dei legislatori.²⁹⁶

Gli Antichi temevano — a ragione — la forza selvaggia di questa natura-*physis*. Sapevano infatti che su di essa si esercitano e regnano realtà mostruose come Kratos (la Potenza) e Bia (la Forza). E i Greci, perfettamente coscienti del carattere distruttivo del potere ridotto alla dimensione della pura forza, prudentemente si tenevano a distanza dalla sua radice infera. Altra inquietante metafora di questo volto minaccioso è il Leviatano, il terrificante mostro biblico con cui Hobbes rivendica la natura illimitata del potere. Ulteriore conferma di come il potere autoreferenziale, rinserrato in sé stesso, si collochi ai confini del disumano.²⁹⁷

Chiosa a giusto titolo Jacqueline de Romilly: «gli immoralisti di tutti i tempi [...] gli sono in qualche modo debitori». (Ivi)

²⁹⁶ Ibidem, p. 146.

Ebbene, questa stessa *physis* come nudo — e amabile — potere consacra anche il regno di Dioniso, che abbraccia una dimensione in cui natura umana e natura non umana sono a tal punto contigue da risultare pressoché indistinguibili.²⁹⁷ Umano e non umano sono accomunati dalla vita come semplice fenomeno fisico. Dappertutto primeggia quella vitalità che si manifesta in tutti gli esseri organici, di modo che l'uomo, ancora immerso in un'istintualità animalesca, si confonde con *zoé*: il cosmo del semplicemente vivente. È in questo senso che Dioniso, come Callicle che invitava all'imitazione della natura, esorta a rendersi simili agli spiriti naturali: quello lanciato dal dio è un appello alla diserzione dalla società degli uomini, con i suoi costumi civilizzatori, forgiatori della singolarità. Ancora è ignoto, in un mondo sottomesso a schemi rigidi come quello dionisiaco, il benefico influsso, disciplinatore e liberante, di istituzioni come il matrimonio e la famiglia.²⁹⁹

297 Cfr. Marco Revelli, *I demoni del potere*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 9-15.

298 È la presenza di un senso morale razionale a distinguere il mondo umano da quello animale. La morale animale si attiva per «*simpatia*» verso i membri della propria specie, in particolare per la propria prole. Ma la morale propriamente umana è una morale dell'equità, della giustizia, infinitamente più complessa della morale per affinità tipica del mondo animale. Cfr. Michael Tomasello, *Storia naturale della morale umana*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

299 I benefici materiali, sociali e psicologici della famiglia nucleare — quella cellula fondamentale della società composta, per intenderci, da un uomo e una donna stabilmente uniti, oltre che

☞ L'ANTIFAMILISMO DIONISIACO, PRELUDIO DELLA SCHIAVITÙ.

L'AVVERSIONE dionisiaca per la famiglia è qualche cosa di piú oscuro di una semplice pulsione ludica. Il ritorno di Dioniso si accompagna infatti a un altro inquietante *déjà vu*: la schiavitù.

Il fenomeno della schiavitù presuppone precisamente l'equiparazione della vita umana e della vita non umana. Giorgio Agamben fa osservare come la Grecia classica non avesse un unico termine per indicare la vita.³⁰⁰ I Greci si servivano di due termini: *zoé*, che esprime la semplice vita naturale che gli esseri umani condividono coi viventi non umani, e *bíos*, che indica il modo di vivere qualificato proprio degli uomini.

Zoé esprime, secondo la tesi avanzata da Agamben, la «nuda vita», la semplice vita come fenomeno naturale, la vita della specie. *Bíos* indica invece il modo di vivere qualificato proprio degli uomini, la vita in società, la politica. Il *bíos* è la vita che ha *logos* e *praxis*, le facoltà del linguaggio e della prassi che definiscono, fin da Aristotele, la condizione umana.

Zoé si applica anche all'*oikos* (casa o famiglia in greco antico). Ma la famiglia, fa osservare l'antropologo del dono Jacques Godbout, è il luogo privilegiato della grammatica della donazione. Al suo interno si realizza una sorta di «miracolo sociale»: la trasformazione di un estra-

dall'eventuale prole — sono attestati da un corposo campionario di dati, come mostra il documentatissimo saggio di Giuliano Guzzo, *La famiglia è una sola*, Gondolin, Verona 2014.

300 Cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1994.

neo alla propria linea di sangue in un proprio familiare. La natura della famiglia, vero sostrato comune tra la vita privata e la vita sociale, è di essere già piú che *zoé*. Essa è chiamata ad essere piú del semplice legame biologico. L'*oikos* è il luogo di nascita del legame sociale, oltre che luogo di nascita dei figli: è «il dispositivo fondamentale di ogni società: l'incontro a ogni generazione dell'affinità e della filiazione».³⁰¹

Sarebbe sbagliato perciò dipingere *zoé* e *bíos* come poli contraddittori e separati, e non piuttosto come momenti distinti ma comunicanti. La *zoé* dell'*oikos* è già apertura all'esistenza della *pólis*, cioè del *bíos politicós*.³⁰²

La giustificazione data dai Greci allo schiavismo riposava su questa distinzione semantica e concettuale tra *zoé*, la vita in quanto forza naturale comune a tutte le specie viventi, e *bíos*, la vita dotata di singolarità, la soggettiva propriamente umana.

Lo statuto dello schiavo greco, ridotto alla sua mera corporeità biologica, vale a dire alla propria animalità, veniva di fatto assimilato a quello di un animale do-

301 J. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit., p. 41.

302 Nella polis greca la democrazia si articolava attorno a una dialettica tra privato (*oikos*) e pubblico (*ekklesía*) che si svolgeva in uno spazio intermedio (*agorá*) dove nasceva l'etica politica. Aristotele distingue tra l'*oikos* come luogo privato degli incontri familiari, faccia a faccia, e l'*ekklesía* in quanto spazio remoto nel quale si dirimono le questioni pubbliche. L'*agorá* è la terza area che al tempo stesso distingue e mette in comunicazione le prime due. Cfr. Zygmunt Bauman, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 253-254.

mestico. Come ricorda Hannah Arendt, lo schiavo non era considerato altro che un *animal laborans* interamente sottomesso dal proprio lavoro alla necessità vitale, deputato al mantenimento della vita materiale.³⁰³

Spossessato di ogni riconoscimento simbolico, lo schiavo è ridotto a *zoé*, alla semplice vitalità del proprio organismo: schiavo è dunque colui che si confonde con la pura materialità del corpo organico e viene definito, secondo l'indovinata espressione di Grégoire Chamayou, «come un essere biologicamente vivo ma socialmente morto».³⁰⁴

Per questo lo statuto dello schiavo in seno alle società schiaviste è quello dello straniero assoluto. Schiavitù è sinonimo di sradicamento. La negazione della famiglia e l'antiparentela costituiscono l'essenza stessa di tutte le forme di schiavitù: l'incapacità sociale dello schiavo di riprodursi socialmente, l'incapacità giuridica di essere «parente».³⁰⁵

La costruzione sociale dello schiavo prevede varie trasformazioni. La prima tappa richiesta per la trasformazione di un essere umano in schiavo è la *desocializzazione*, che consiste nello strapparli dai legami familiari (filiazione, coniugio, affinità, ascendenza, alleanza con le co-

303 Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 52-53.

304 Grégoire Chamayou, *Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècles*, La Découverte, Paris 2008, p. 344.

305 Cfr. Claude Meillassoux, *Antropologia della schiavitù*, Mursia, Milano 1992.

munità amiche). In questo modo lo schiavo viene ridotto a un individuo sconnesso, legato unicamente al proprio padrone. Ma desocializzare non basta. La desocializzazione priva l'individuo dei rapporti sociali che ne fanno una persona, ma non lo priva necessariamente della capacità di ristabilire tali legami. Occorre perciò anche *spersonalizzare* lo schiavo, in maniera da privarlo di questa facoltà.

L'incapacità di essere «parente» è la condizione dello sfruttamento del lavoro dello schiavo. Per ottenere massimo profitto dal suo lavoro occorre sottrargli la totalità del suo sovraprodotto, riducendo quindi a zero le sue possibilità sociali di riproduzione. È necessario che lo schiavo non si trovi a nutrire figli o una moglie. Lo schiavo perciò può procreare biologicamente, mai socialmente. Può avere una progenie, mai una discendenza. Alla stessa maniera può essere «compagno», mai «sposo».

Già Aristotele sapeva che non c'è minaccia minore di un corpo atomizzato di uomini sradicati e privi di legami parentali³⁰⁶ — schiavi, appunto. Gli schiavi sono impotenti perché sprovvisti di qualunque forza da oppor-

306 Cfr. *Politica*, lib. VII, 1330a, 26–28. Secondo il pensiero dello Stagirita occorre gli schiavi non siano «appartenenti tutti alla stessa stirpe» e nemmeno «dotati di animo troppo fiero» dato che queste «sono le sole condizioni alle quali essi possono essere utili nel lavoro» (tr. it. Bur, Milano 2002, p. 583). Sul tema della schiavitù nel mondo antico si veda Marina Maruzzi, *La Politica di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Paravia, Torino 1988.

re a quella che li tiene materialmente e moralmente assoggettati.³⁰⁷

Anche in questo caso la rigenerazione dell'uomo deve essere preceduta dalla sua trasformazione in materiale malleabile, indifferenziato e perciò plasmabile. La condizione preliminare della manipolazione dell'uomo è sempre la sua riduzione a *zoé*, a «nuda vita». Un processo che impone l'annichilimento di quelle realtà — come la famiglia, la morale, la razionalità — che qualificano la vita umana.

§ DIONISISMO DELLA TECNICA E BARBARIE CIVILIZZATA.

L'INCONTRO tra spirito tecnologico e spirito dionisiaco assumerà perciò i contorni di un'estasi libera da ogni sollecitudine morale, dove il progresso dell'innovazione sarà messo al servizio del regresso nel pulsionale. Accade un fatto paradossale: il dominio della tecnologia e dall'economia fa lega con aspetti psichici regressivi e arcaici. Nasce così la società della «barbarie civilizzata»³⁰⁸ nella quale la tecnologia è asservita al desiderio di potenza dell'uomo.

Il «barbaro civilizzato» inaugura una economia dell'ingratitude che disconosce ogni debito simbolico con l'altro da sé, nei confronti del quale vanta unicamen-

307 Cfr. Livio Sichirolo, *Schiavitù antica e moderna*, Guida, 1979, p. 30.

308 Cfr. Pier Paolo Ottonello, *La barbarie civilizzata*, Marsilio, Venezia 1998.

te dei crediti: *tutto è dovuto*. Si affaccia sulla scena del mondo un essere che non si sente in rapporto con gli altri, non curandosi che del proprio benessere. La barbarie civilizzata si rivela una filiazione dell'antifamilismo dionisiaco: la sua economia dell'ingratitude esclude lo spirito del dono, perno della famiglia e delle relazioni di amicizia.

Anche Fabrice Hadjadj richiama l'attenzione su quel nodo perverso che nella società ultramoderna e ultrasofisticata del comfort unisce innovazione e pulsionale. Da questa unione nasce un mondo

che corre sui binari di una socialità automatizzata e che deraglia all'improvviso in una barbarie tale da terrorizzare i barbari di un tempo [...]. Ecco l'orizzonte dell'innovazione: la fabbricazione e il perfezionamento del pulsionale.³⁰⁹

«All'epoca dell'«io» succede, senza colpo ferire, l'epoca del «noi»»,³¹⁰ afferma Michel Maffesoli, cantore del risveglio dionisiaco nel mondo contemporaneo. Questa rivoluzione del «noi» è confortata dallo sviluppo tecnologico. Non bisogna stancarsi, insiste Maffesoli, di definire la postmodernità come «sinergia dell'arcaico e dello sviluppo tecnologico».³¹¹ Nel mondo contemporaneo sono tornate le tribù. E usano radunarsi su internet.

309 Fabrice Hadjadj, «La sfida dell'innovazione? Il perfezionamento del pulsionale», *Avvenire*, 25 ottobre 2015.

310 Michel Maffesoli, *Homo eroticus. Des communions émotives*, CNRS, Paris 2012, p. 94.

311 Ivi.

Una tale sinergia aveva trovato una prefigurazione ad inizio Novecento nei manifesti dei futuristi italiani. Così Filippo Tommaso Marinetti non esita a celebrare col suo stile *flamboyant* l'alleanza tra mito e tecnica, inneggiando a tutto ciò che favorisce il ritorno al primitivismo. Una sorta di primitivismo cibernetico che Marinetti, atteggiandosi ad annunciatore di una nuova creazione, esalta già nel primo dei manifesti futuristi: «Noi stiamo per assistere alla nascita del Centauro e presto vedremo volare i primi Angeli!».³¹²

Il fondatore del futurismo enuncia un programma che non potrebbe dirsi piú dionisiaco: «Bisognerà scuotere le porte della vita per provarne i cardini e i chiavistelli!», giacché si tratta di entrare nella «bocca immensa e torta del vento!» per darsi «in pasto all'Ignoto». ³¹³

In questa ricerca di ubiquità la velocità giocherà un ruolo insostituibile: «Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente». ³¹⁴ Marinetti si presenta così come profeta di una nuova «religione-morale della Velocità».

Dopo l'arte dinamica la nuova religione-morale della velocità nasce in quest'anno futurista della nostra grande guerra liberatrice. La morale cristiana

312 «Fondazione e manifesto del Futurismo» (1909), in *Manifesti del futurismo*, a cura di Viviana Birolli, Abscondita, Milano 2008, p. 11.

313 Ibidem, p. 12.

314 Ibidem, pp. 13-14.

servì a sviluppare la vita interna dell'uomo. Non ha piú ragione d'essere oggi, poiché s'è vuotata di tutto il Divino. La morale cristiana difese la struttura fisiologica dell'uomo dagli eccessi della sensualità. Moderò i suoi istinti e li equilibrò. La morale futurista difenderà l'uomo dalla decomposizione determinata dalla lentezza, dal ricordo, dall'analisi, dal riposo e dall'abitudine. L'energia umana centuplicata dalla velocità dominerà il Tempo e lo Spazio.³¹⁵

I barbari civilizzati aspettano dal dionisismo tecnologico la liberazione dalla propria individualità. In questo sono simili alle amanti di Don Giovanni, che attendono da lui una trasfigurazione che transita attraverso l'incorporazione in una esperienza debordante.

Questa è la ragione per la quale la tecnica oggi assume le sembianze di un viaggio allucinato al di là di ogni limite spazio-temporale. Si profila, dietro alla frenesia tecnica, un'avventura grandiosa che aspira a superare la tragedia esistenziale. Siamo spettatori di un vero e proprio «tentativo di transincarnazione da cui l'uomo attende la guarigione di sé».³¹⁶

Nella nostra società, scrive Jacques Ellul, «l'esaltazione del desiderio può farci avanzare solo lungo la via della tecnica».³¹⁷ Appare chiaro infatti «come la tec-

315 «La nuova religione-morale della velocità» (1916), in *Manifesti del futurismo*, cit., p. 165.

316 Ibidem, p. 61.

317 Jacques Ellul, *Il sistema tecnico*, Jaca Book, Milano 2009, p. 386.

nica non sia la macchina cieca e fredda ma l'esaltante danza dionisiaca. Tecnica e desiderio si uniscono così alla perfezione». ³¹⁸

Il dionisismo si palesa in maniera spettacolare nell'orgia della tecnica che connota l'uomo delle società ipersviluppate. Si può dire che la macchina si sia fatta carico di una *funzione ontologica*, in virtù della quale «l'uomo non attende dalla macchina solo una sovrabbondanza di beni, ma una sovrabbondanza di essere». ³¹⁹

Questa aspettativa di salvezza spiega, secondo Brun, perché oggi siano sempre più numerose le fabbricazioni di macchine spogliate di ogni finalità pragmatica, che vengono esposte come esemplari di una nuova specie. Nella sua ricerca della «macchina inutile» l'uomo tenta di accostarsi alla quintessenza della macchina, cerca di attingere alla sua essenza più pura. E questa è anche la ragione per cui aspira a farne non la propria serva ma la propria padrona (*maitresse*), nel senso più erotico del termine.

☞ L'EROTIZZAZIONE DELLA MACCHINA.

ASSISTIAMO, in effetti, alla volontà di assimilare sempre più strettamente la macchina e la donna. La femminilizzazione della macchina e la meccanizzazione della donna si manifestano in maniera evidente in tutto quello che riguarda la sfera dell'automobile.

³¹⁸ Ivi.

³¹⁹ J. Brun, *Le retour de Dionysos*, cit., p. 64.

La campagne pubblicitarie delle grandi marche automobilistiche tendono a promuovere nei potenziali clienti una sorta di identificazione monomaniacale tra auto e amante («donne e motori, gioie e dolori»). Qui l'ambiguità del linguaggio tradisce desideri piú o meno inconfessati di assimilazione e complicità: si parla dell'auto come se si trattasse di una donna e viceversa.

Quando Marshall McLuhan parla della «sposa meccanica» (*The Mechanical Bride*) descrive questo strano matrimonio tra automobile e sesso femminile — dove la donna diventa una macchina erotica e la macchina una donna sensuale — come metafora del modello dominante nel nostro tempo: la stretta interazione tra sesso e tecnologia. «Non si tratta» — osserva —

di un aspetto creato dagli agenti pubblicitari, ma sembra piuttosto essere il prodotto di un'avida curiosità, da un lato, di esplorare il dominio del sesso per mezzo della tecnica meccanica e, dall'altro, di *possedere* la macchina in un modo sessualmente gratificante.³²⁰

È riduttivo, e qui sta l'intuizione profonda di Brun, spiegare questo binomio soffermandosi sulla semplice «cosificazione» della donna-oggetto, esibita al pari dell'auto come bene di lusso per ostentare il proprio status sociale. La fusione donna-macchina³²¹ non rappresenta

320 Marshall McLuhan, *La sposa meccanica*, SugarCo, Milano 1984, p. 188.

321 La vicinanza a Eros e ad Afrodite di Dioniso — che Eschilo chiama sprezzantemente «il femminile» come a sottolineare la

un semplice esempio di amore-vanità, come quello di chi esibisce con fierezza la propria donna alla maniera di chi sfoggia un cavallo di razza.

Una simile spiegazione è possibile e plausibile. Ma non sarebbe che parziale, osserva Brun: l'intrusione dell'eroticismo nel macchinismo esprime tutt'altra cosa che la sola «coscienza di classe».

È piuttosto un'irruzione legata all'esperienza del «viaggio» e del trasporto. Brun qui cita Baudelaire, che quando parla di viaggio non intende il movimento nello spazio. Baudelaire cerca un viaggio all'interno negli esseri e nei corpi, un viaggio del genere compiuto da *L'uomo della folla* di Edgar Allan Poe, che si mescola a tutti i passanti con l'immaginazione.

Baudelaire allude a questa trasmigrazione quando scrive che

il poeta gode dell'incomparabile privilegio di poter essere, a suo piacere, sé stesso ed altro. Come quelle anime erranti in cerca di un corpo, entra quando gli pare in qualsiasi personaggio. Solo per lui tutto è vacante.³²²

Nel viaggio si manifesta un desiderio di emigrazione esistenziale e di metamorfosi. È questo anelito tipica-

femminilità della sua natura — sta a testimoniare una profonda affinità con la fusionalità erotica. Cfr. W. F. Otto, *Dioniso*, cit., pp. 185–186.

322 Charles Baudelaire, *Lo spleen di Parigi: Le folle*, in *Tutte le poesie e i capolavori in prosa*, a cura di Massimo Colesanti, Newton Compton, Roma 2011, p. 485.

mente dionisiaco a trovare nella donna un simbolo: la donna che invita al viaggio raffigura la possibilità di deterritorializzare l'io, è un'immagine che si fa promotrice di una fascinazione estrema: dislocare l'esistenza individuale.

È così che per Baudelaire la donna è una nave (*La bella nave*), che la sua chioma è un porto (*La capigliatura*), che il suo profumo è un paese esotico (*Profumo esotico*). La donna, in questa prospettiva, «è il luogo di tutte le analogie e di tutte le corrispondenze. La donna ci trasporta al di là dei nostri limiti spaziali, temporali e fisici». ³²³

La figura femminile appare così come l'icona di un mito tecnicizzato. Come veicolo di viaggi immaginari, la donna si è trovata rapidamente assimilata all'auto, il mezzo di trasporto privato per i viaggi geografici: la macchina che sfreccia velocemente sull'asfalto procura a coloro che trasporta una sorta di voluttuosa sensazione cosmica:

La voluttà e l'ebbrezza della velocità rivestono agli occhi di molti tutte le caratteristiche dell'orgasmo e del delirio orgiastico nella misura in cui tutte queste esperienze vogliono essere delle accelerazioni e delle intensificazioni del tempo. ³²⁴

Si tratta ormai di sentire in un solo istante, di vivere in un solo istante. È così, sempre attraverso la penna ispi-

³²³ J. Brun, *Le retour de Dionysos*, cit., p. 67.

³²⁴ Ibidem, p. 67.

rata di Marinetti, che Dioniso può rivolgersi a una vettura e gridarle:

O gran giaguaro d'acciaio! divora, divora la strada immensa, e addenta il vento alle natiche!.. [...] Ecco il tuo nemico: lo Spazio!., Lo Spazio che hai davanti!.. Uccidilo!.. Esplo-di su di lui, a bruciapelo!..³²⁵

L'auto, divorando la distanza, sembra percorrere l'intero campo della realtà; la sua velocità conferisce così una sorta di ubiquità. Come affrancato dallo spazio e dal tempo, il viaggiatore si nutre dell'illusione di un mondo che gli si fa incontro. Un mondo a totale disposizione. *The World is yours*. I cultori cinematografici certo ricorderanno: è la scritta che scorre sulla fiancata di un dirigibile pubblicitario davanti allo sguardo affamato di Tony Montana, il criminale *parvenu* protagonista del film *Scarface* (1983).

La macchina viene caricata di potenza erotica perché era già stata caricata di potenza esistenziale.³²⁶ Essa

325 Filippo Tommaso Marinetti, «La Morte prese il volante... (Visione futurista d'una corsa d'automobili)», in *Poesia. Rassegna internazionale*, diretta da F.T. Marinetti, anno V, Aprile-Maggio-Giugno-Luglio 1909, p. 71.

326 Nel suo libro *Il sex appeal dell'inorganico* (Einaudi, Torino 1994), Mario Perniola aveva già esplorato il passaggio da una sessualità «organica», fondata sulla differenza sessuale, a una sessualità «neutra» e «inorganica», impersonale e artificiale, sospesa ad un'eccezione astratta e infinita. Per la sessualità neutra il corpo è «veste, cosa» e l'essere umano una sorta di «vestito senziente».

diventa una proiezione organica di Dioniso, che per suo tramite trasmette la propria eccitazione creatrice.

Se l'uomo femminilizza la macchina, si espone ad essa, tenta anzi di unirsi con lei» è perché da questa fusione erotica si aspetta «non solamente una esplorazione dello spazio o del tempo, ma anche una esplorazione dell'esistenza. Essa diventa per lui una sorta di ragazza che ha costruito, un'amante da cui spera una qualche inaudita procreazione, una madre alla quale domanda il mistero della nascita e il segreto del principio di qualche rinascita.³²⁷

La confusione tra l'uomo e la macchina è uno dei temi toccati da P. K. Dick nel suo famoso romanzo *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968).³²⁸ Il libro, a differenza della trasposizione cinematografica di Ridley Scott (*Blade Runner* del 1982) descrive il progressivo scioglimento dell'umanità verso l'inorganico e l'inanimato. L'atto con cui, non senza riluttanza, Rick Deckard si accoppia sessualmente con l'androide-donna Rachel esprime simbolicamente questa tendenza alla fusione tra l'uomo e la macchina non-viva. Il racconto descrive un mondo in cui gli uomini finiscono gradualmente per identificarsi con le macchine, mutuandone quell'assenza di empatia che le rende crudeli e indifferenti alla sofferenza altrui.³²⁹

327 J. Brun, *Le retour de Dionysos*, cit., p. 68.

328 Trad. it. *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, Fanucci, Roma 2000.

È stato sempre McLuhan a descrivere, nel 1964, questa tendenza dell'uomo ad invaghirsi delle proprie protesi artificiali con l'espressione «narciso come narcosi». Narciso, ricorda McLuhan, viene dal greco *narcosis*, che vuol dire torpore. Contrariamente alla credenza popolare, il mito di Narciso non parla di un uomo innamoratosi di sé stesso, ma di un uomo intorpiditosi al punto da scambiare la propria immagine riflessa nell'acqua per un'altra persona. «Il senso di questo mito — fa osservare McLuhan — è che gli esseri umani sono soggetti all'immediato fascino di ogni estensione di sé, riprodotta in un materiale diverso da quello stesso di cui sono fatti». ³³⁰

Quando l'uomo arriva a innamorarsi delle macchine la «vergogna prometeica» di cui parlava Anders cede il passo a un vero e proprio tecnofeticismo. ³³¹ In altre paro-

329 Empatia deriva da *en*, «dentro», e *pathos*, «sofferenza» o «sentimento». Dal punto di vista psicologico la crudeltà è l'esito di quella che Simon Baron-Cohen (*La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*, Raffaello Cortina, Milano 2012) chiama «erosione empatica»: un fenomeno che presuppone la non-compartecipazione al dolore altrui.

330 Marshall McLuhan, *L'amore degli aggeggi. Narciso come narcosi*, in *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1997², p. 51.

331 Negli Usa è imminente il lancio sul mercato del *sex robot*, la prima bambola del sesso con intelligenza artificiale. Cfr. Elisa Murgese, «Sesso, il primo sex robot con intelligenza artificiale in vendita negli Usa: «Toccami seriamente. Non sto giocando»», *Il Fatto Quotidiano*, 16 giugno 2015; Giulia Bovassi, «Sesso tra uomo e androide: la nuova frontiera del «Love is love»», *Notizie ProVita*, 10 settembre 2016. Giulia Pompili sul *Foglio* («Mia moglie? è un bel robot», 7 ottobre 2015) riporta la «profezia» di Ian Pearson,

le, ci troviamo di fronte a una nuova rivoluzione copernicana dove non si tratta piú di adattare la macchina all'uomo, ma di adattare l'uomo alla macchina per permettergli di sostenere i ritmi da lei imposti — sempre meno compatibili coi ritmi vitali piú elementari. Si è arrivati cosí a pensare che l'uomo non fosse che un mezzo, un semplice elemento del «piano» imposto dalla marcia inarrestabile del macchinismo.

Questa è la ragione per cui l'uomo tenta non solo di accoppiarsi alla macchina, ma anche di innestarsi al suo interno per mendicare protezione. La macchina prende il posto del corpo, e l'uomo cerca di fare corpo unico con questo dispositivo. È il sogno transumanista del «cyborg» (termine ottenuto dalla contrazione di cibernetica e organismo): la mistura di anatomia e tecnologia produce un essere ibrido, in cui un cuore e un motore battono all'unisono.

famoso futurologo britannico, secondo il quale «entro i prossimi cinquant'anni gli umani faranno piú sesso con i robot che con altri umani». «Il sesso con i robot non è un tabú», commenta l'articolista, che cita i risultati di un sondaggio online del *Telegraph*, dal quale si evince che il 68 per cento delle persone si ritengono interessate al sesso con i robot. E che dire dell'artista Matt McMullen, «a capo di un business milionario di bambole antropomorfe costruite (quasi) esclusivamente per il sesso, ed è una specie di guru dell'evoluzione delle bambole gonfiabili»? Sono i cosiddetti «robot per il sesso, i *sexbot*», che secondo gli esperti di intelligenza artificiale tra qualche decina di anni «saranno in grado di innamorarsi delle persone e di essere romanticamente attraenti e sessualmente desiderabili per gli umani».

Così l'uomo dionisiaco, esaltandosi nella macchina, cerca di esplorare ogni al di là di sé stesso grazie alle nuove risorse di un esoorganismo, anzi di un esosesso artificiale.

☞ DESIDERARE IL REMOTO.

QUESTO incitare all'estasi, questa costante spinta al viaggio all'infuori dei limiti del sé mostra che il transumanesimo si trova in perfetta sintonia con lo spirito del tempo. Anche l'idolatria tecnica sposa infatti la «retorica dell'altrove» propria dell'industria culturale. È un anelito denominato anche «desiderio del remoto».

Esso dice due cose: che la salvezza e la felicità sono traguardi che si devono raggiungere da soli, con uno scatto in avanti e non per gradi successivi, e non con ma contro la tradizione e la società cui si appartiene; e, soprattutto, dice che la salvezza e la felicità *non sono qui*.³³²

Un uomo integrato, radicato in un ordine sociale tradizionale (famiglia, chiesa, scuola) è l'ultima cosa che la macchina del consumo possa auspicare. L'industria dei media spinge piuttosto per sollecitare un perenne stato di eccezione. Ognuno deve essere mantenuto in uno stato di veglia ansiogena e di insoddisfazione di sé: su ciò che è, fa, possiede. Come accadeva per Tantalò, ciascuno vorrebbe trasmigrare altrove. Sicché l'esortazione preva-

332 Claudio Giunta, *L'assedio del presente*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 19.

lente spinge a distinguersi dagli altri, a cercare modalità sempre nuove di essere originali, unici, inconfondibili. Un'antipedagogia del fantasticare impedisce ogni controllo sulla fantasia e incentiva l'uscita dal proprio ruolo, istillando la convinzione che si starebbe meglio altrove. L'effetto di un simile messaggio è di rendere insopportabile la normalità, sovraccaricandola di aspettative.

La retorica dell'altrove stimola anche il fermento nevrotico delle passioni più basse (violenza, sesso, la malsana curiosità del pettegolezzo). L'uomo è ridotto a «macchina desiderante», a fascio di sensazioni. In una «società di individui» dove la frantumazione dei legami sociali, psichici e morali è sempre più marcata, il compito di essere individuo (unico padrone e responsabile di sé) assume poi carichi sempre più gravosi. Da qui il desiderio di assentarsi, di fuggire da sé, per alleggerire la pressione di un orizzonte egocentrato.³³³

Questo desiderio di «alleggerirsi» non è una novità nella storia. Romano Guardini ha ricordato come l'esaltazione di una libertà disordinata, ai tempi della Repubblica di Weimar, avesse portato all'«estenuazione» di questa stessa libertà, al punto che gli uomini, oberati da un onere insopportabile, avevano invocato un «salvatore» capace di sgravarli dal peso della responsabilità. Era stata così spianata la strada alle aberrazioni del messianismo politico.³³⁴

333 Cfr. David Le Breton, *Fuggire da sé*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

L'insistenza sul desiderio del remoto testimonia la profonda solidarietà tra tecnicizzazione dell'esistenza e civiltà dei consumi, fenomeni che cooperano, rinforzandosi a vicenda, nell'alimentare un flusso continuo di antinormalità e antiquotidianità: il correlato psicologico di questa sfrenata corsa allo sradicamento si abbatte — in particolare sui soggetti piú deboli — come uno stato di cronica insoddisfazione, con tutto il suo corollario di ansie, nevrosi e frustrazioni, sensazioni di inadeguatezza.

La macchina diventa cosí veicolo di sradicamento. In numerosi campi la tecnica appare sempre piú come un fine, come una sorta di gadget che non nasce piú dal bisogno. Il bisogno umano è provocato ed esasperato dalla tecnica, e sembra soffrire al tempo stesso di *ipertelia* (il fenomeno che porta a uno sviluppo eccessivo degli organi, che possono assumere dimensioni mostruose) e di *atelia* (l'apparente mancanza di uno scopo determinato presente in alcuni fenomeni biologici).

☞ LA SEMPLIFICAZIONE DELL'UOMO.

IL progressivo avvicinamento del corpo umano alla macchina, con la promessa di una futura fusione delle due realtà in un unico cyberorganismo, è dunque un fenomeno carico di ambiguità. L'efficienza tecnologica delle macchine, certo, porta a velocizzare e semplificare la

334 Cfr, Romano Guardini, *La Rosa Bianca*, a cura di Michele Nicoletti, Morcelliana, Brescia 1994.

vita. Al prezzo però di livellare l'intelligenza umana adeguandola agli stessi standard della semplificazione.³³⁵

La risultante dell'unione sempre più astratta tra uomo e macchina è un «uomo semplificato»: un soggetto *basic*, sempre più superfluo, omologato, intercambiabile. L'obiettivo, spiega il filosofo Jean-Michel Besnier, è di semplificare i processi dell'intelligenza umana, sollecitando negli uomini l'elementare e l'astratto in modo da sintonizzarli con le macchine e piegarli alle esigenze funzionali delle tecnologie.

Le ricerche orientate al perfezionamento della comunicazione tra uomini e robot applicano il principio di semplificazione tipico del procedere scientifico, per cui «si schematizzano i comportamenti umani per ridurli all'essenziale, cosicché la macchina sarà in grado di registrarli e imitarli».³³⁶

Le macchine riducono però la cultura a informazione, a trasmissione di dati e segnali. Una delle conseguenze più rilevanti è la perdita della facoltà di riflettere, l'affievolirsi del pensiero critico e dell'immaginazione.

335 Il principio di semplificazione è coerente con la tendenza devitalizzante della tecnica, il cui sforzo di emancipazione dai limiti della natura vivente spinge verso l'eliminazione e al superamento dell'organico in generale. L'inclinazione a sostituire l'organico con l'inorganico si spiega col fatto che quest'ultimo è un campo meno complesso, più accessibile alla conoscenza scientifica. Cfr. Arnold Gehlen, *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 129.

336 Jean-Michel Besnier, *L'uomo semplificato*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 31.

C'è una preoccupante perdita di profondità (che si riflette tra le alte cose nella sempre minore propensione alla lettura attenta), sempre piú ci si limita a decodificare informazioni e segnali come un qualsiasi animale. È un programma di innovazione tecnologica che «assomiglia a un programma di autodistruzione dell'uomo». ³³⁷

Tutta la storia umana, come ha mostrato la straordinaria indagine di Arnold Gehlen, ³³⁸ è al contrario una lenta fuoriuscita dalle primitive nebbie del senso, una faticosa conquista della civiltà sulla tirannia delle pulsioni primordiali. Nell'uomo, essere carente di schemi rigidi e preordinati, la vita istintuale è instabile e malferma. Gehlen parla di «sprovvolutezza biologica» della specie umana, unica tra le altre specie viventi a essere priva di quell'insieme di filtri biologici che dopo aver selezionato nell'ambiente i segnali decisivi per la sopravvivenza vi accoppiano le reazioni istintive piú adeguate. La *physis* dell'uomo, disancorata da un ambiente preciso, ne fa

un essere organicamente manchevole e perciò aperto al mondo, vale a dire incapace di vivere *naturalmente* in alcun particolare ambiente *determinato*. ³³⁹

Di questa condizione naturale dell'uomo erano perfettamente consapevoli gli Antichi, che la sigillarono con le parole del mito. Nel dialogo di *Protagora* Platone racconta ad esempio il famoso mito di Prometeo, incarici-

³³⁷ Ibidem, p. 21.

³³⁸ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 60 sgg.

³³⁹ Ibidem, p. 62.

cato dagli dèi, assieme al fratello Epimeteo, di distribuire saggiamente delle «buone qualità» tra gli esseri viventi, fornendo loro i mezzi per sopravvivere. Sennonché Epimeteo (l'improvvido, colui che ha il «senno di poi») chiede al fratello di poter ripartire da solo i doni divini, col risultato che l'imprevidente Epimeteo esaurisce tutte le facoltà per gli animali lasciandone sprovvisti gli uomini. Allora Prometeo, per salvare la specie umana, ruba ad Atena e ad Efesto la sapienza tecnica e il fuoco, donandoli agli uomini.

La natura umana è gravata, fin dalla nascita dell'uomo, da una esposizione al mondo inedita nel mondo animale. Una tale apertura al mondo, inscritta nella base biologica stessa dell'uomo, costituisce tuttavia un onere (*Belastung*). L'uomo infatti, insiste Gehlen, è soggetto a una sovrabbondanza di stimoli assolutamente estranea alla natura dell'animale, è assalito da una profusione di impressioni che, se non vuole esserne sopraffatto, deve in qualche maniera padroneggiare. L'essere umano, per trasformare le condizioni deficitarie della propria esistenza in ciò che è utile alla vita, è costretto perciò ad elaborare forme specifiche di «esonero» (*Entlastung*), di cui la tecnica è il paradigma.

La *techné*, in fondo, non innesca altro che un meccanismo per il risparmio dell'energia. La funzione agevolante-esonerante della tecnica si basa proprio su un principio irrinunciabile per la costituzione di un mondo umano: il principio dell'esonero (*Entlastungsprinzip*). «Esonero» — scrive Gehlen —

significa che la costituzione di un centro di gravità nel comportamento umano compete sempre piú alle funzioni «superiori», a quelle cioè che richiedono meno fatica e che soltanto alludono; dunque alle funzioni coscienti e spirituali.³⁴⁰

È grazie a questa funzione di esonero che la tecnica permette la costituzione di automatismi e abitudini. E la società umana si è potuta così dotare di quei processi che le hanno consentito, tra le altre cose, di organizzarsi in maniera tale da provvedere a soddisfare in permanenza, regolarmente e abitualmente, i bisogni biologici elementari.

Pensiamo soltanto alla possibilità di utilizzare le eccedenze della produzione agricola e zootecnica per costituire delle scorte, cioè per il soddisfacimento abituale e permanente del bisogno di nutrimento. Questo ha consentito di affrancare gli individui non occupati secondo la divisione del lavoro primaria, rendendoli disponibili allo sviluppo delle funzioni intellettuali e delle arti. Costoro hanno così potuto produrre cose prive di utilità pratica come le realizzazioni artistiche oppure dedicarsi a sviluppare, differenziare, arricchire singoli mestieri, arti e riti.³⁴¹

³⁴⁰ Ibidem, p. 92.

³⁴¹ Se l'uomo si trovasse nella condizione di non essere altro che un *animal laborans*, costantemente obbligato dalle circostanze di vita a cercare di procurarsi nutrimento e riparo, la vita spirituale e la pratica delle virtù gli sarebbero precluse. Per questa ragione i teologi cristiani sono stati ben attenti a distinguere tra la povertà e la miseria: «Se il Cristo invita il ricco a disfarsi dei suoi beni, nella misura in cui gli è possibile, non è certo per farlo cadere nella

L'abbaglio del progetto di semplificazione umana sta nel contrapporre realtà come la *techne* e la *physis*, l'artificiale e il naturale, fatte piuttosto per richiamarsi e completarsi vicendevolmente. L'uomo non ha un accesso immediato alla realtà. In lui il naturale si afferma attraverso il culturale.

Nel mondo umano non si edifica nulla *ex niblo*. Per costruire bisogna partire sempre da una base di materiali e di bisogni naturali. Per questa ragione l'arte e la natura, la *techne* e la *physis*, non vanno separate o confuse. La loro scissione prelude a due opposti errori: da una parte l'artificializzazione, dove il naturale è assorbito dal fare umano, dall'altra la naturalizzazione nella quale il fare si dissolve nel naturale.³⁴² L'uomo-robot si alterna all'uomo-scimmia e con la semplificazione dell'umano la seconda figura diventa preconditione della prima.

La mancanza nell'uomo della «nettezza dell'istinto» è il presupposto della tecnica. Il rapporto uomo-am-

miseria. La miseria è essere privo del necessario. Non è una parte dell'ideale cristiano. San Tommaso insegna, già nel XIII secolo, che un minimo di agiatezza è necessario per la pratica della virtù. La tradizione degli ordini religiosi l'ha confermato. Bisogna dunque distinguere fra miseria, che è un male, e povertà, che consiste nel non esser ricco». (Jacques Leclercq, *Il cristiano di fronte al denaro*, Paoline, Catania 1958, p. 66).

342 La «naturalizzazione della coscienza», ovvero appropinquare la «specificità umana» alla stessa maniera con cui la scienza empirica studia i suoi oggetti, siano essi i sistemi immunitari o le leggi della materia, è uno dei fondamenti filosofici del post-umano. Cfr. Pietro Barcellona-Tommaso Garufi, *Il furto dell'anima*, Dedalo, Bari 2008.

biente passa attraverso la tecnica. L'accesso alla realtà nell'uomo è dunque indiretto, mediato dalla cultura. Il paradosso è che nella specie umana il naturale si afferma attraverso il culturale. Ogni discorso sulla natura dell'uomo non può prescindere da una nozione di natura-progetto: una natura dinamica e flessibile, creativa e aperta a uno sviluppo. L'uomo arriva a una condizione umana, cioè degna dell'uomo, attraverso la cultura. L'essere umano giunge al *bíos*, alla vita qualificata propria dell'uomo, alla vita in società, alla civiltà, tramite una fuoriuscita dallo stato di natura intesa come semplice *zoé*, la quale, al tempo stesso, costituisce l'irrinunciabile base di partenza del *bíos*. Per usare un'immagine organica potremmo dire che tra *zoé* e *bíos* c'è una relazione analoga a quella che lega lo scheletro al corpo.

Questo sta a significare che il rapporto tra ciò che è *a natura* (cioè deriva dalla natura) e ciò che è *secundum naturam* (cioè conforme alla natura specifica dell'essere umano) deve essere caratterizzato da una osmosi.³⁴³ Naturale e artificiale circoscrivono campi distinti e comunicanti, non confusi ma nemmeno separati.

Nella misura in cui si accompagna alla semplificazione dell'uomo, il dionisismo tecnologico regredisce l'essere umano a puro *zôon*, ad animale senza alcuna qualificazione. La trasmutazione in robot transita attraverso la retrocessione a bestia.

343 Cfr. Reginaldo Pizzorini, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1985.

La semplificazione dei gesti quotidiani è preziosa per le situazioni di estrema infermità (si pensi solo agli handicap piú gravi). In questi casi l'umano trae benefici indispensabili: la riconquista dell'autonomia passa attraverso il potere conferito alle macchine. Ma che dire di un progetto che volesse estendere tale potere a tutte le circostanze e sollevare cosí l'uomo dalla minima iniziativa?

Il processo di semplificazione richiede di sviluppare un mondo improntato a valori di immediatezza e efficacia, ma privo di incertezze, ambiguità, sfumature. È una prospettiva profondamente refrattaria agli ideali umanistici. L'ideale umanistico tipico della cultura occidentale, ricorda Besnier, si colloca agli antipodi del banale e del semplificato. Caratteristica dell'umanesimo occidentale è piuttosto la visione dell'uomo come struttura complessa, densa, costruita con arte e logica («come una cattedrale»).³⁴⁴

Spira in tutt'altra direzione la tendenza attuale: si viaggia verso la sostituzione di questa complessa densità interna con una vasta rete di informazioni (la «personacattedrale» è avvicinata dalle cosiddette «persone-frittella»: larghe e sottili come la rete cui accediamo con un semplice click). La logica ipertecnologica porta a sostituire la personalità profonda con una personalità reticolare, dotata di molte connessioni orizzontali ma senza al-

344 Giorgio Israel ha in piú occasioni ricordato come lo spirito anti-umanistico sia uno dei tratti piú marcati di un rozzo scientismo di matrice positivista. Cfr. ad esempio *Chi sono i nemici della scienza?* (Lindau, Torino 2008).

cuno spessore. La piattezza prende così il posto della profondità.³⁴⁵

Si tratta di un chiaro esempio di quella che Gustave Thibon ha denominato «fobia dello spessore»: un chiaro segno della volontà di

trasformare l'organismo collettivo in quell'essere infinitamente piatto — *in quanto* infinitamente rapido — concepito dalla fantasia di Einstein. Non più zavorra, non più pesi morti, non più riserve paralizzanti: una vela senza spessore né densità che il vento dei «grandi principi» possa muovere a suo piacimento — la razionalizzazione dell'umanità!³⁴⁶

L'appiattimento di ogni spessore si accompagna alla sistematica propensione a scartare il problematico, veicola l'espulsione di ogni negatività. La tendenza è quella di accantonare tutto ciò che, addensandosi, possa fungere da ostacolo ai ritmi liquidi della pianificazione. Secondo l'ottica della semplificazione dell'uomo, osserva Besnier, «il mondo che scarta ogni complicazione spirituale è il mondo perfetto».³⁴⁷

La complicazione ci riporterebbe a un mondo solido, nel quale le singole parti oppongono resistenza e sconvolgono l'azione. La semplificazione, invece, si accorda benissimo con un mondo liquido che

345 Ibidem, pp. 36-37.

346 G. Thibon, *Diagnosi*, cit., p. 29.

347 J.-M. Besnier, *L'uomo semplificato*, cit., p. 82.

spinge ad abbandonarsi al libero scorrere delle cose.³⁴⁸

Alleggerito dal peso dell'interiorità che fino ad allora ne aveva sostanziato la vita psichica, l'uomo semplificato-pianificato è ridotto a soggetto senza responsabilità, scrupoli e sensi di colpa. Il mondo non gli oppone più alcuna resistenza: tutto fila liscio.³⁴⁹

Curiosamente, ma non troppo, una analoga tendenza all'automatizzazione-meccanizzazione di tutti i rapporti emerge dall'analisi del filologo Victor Klemperer a proposito della LTI (*Lingua Tertii Imperi*, Lingua del Terzo Reich), la versione nazista della neolingua. Klemperer, che annota minuziosamente in un diario le espressioni più tipiche del *newspeak* nazionalsocialista, documenta la consuetudine invalsa presso i gerarchi del regime — a cominciare da Goebbels che arriva praticamente a indentificarsi con le macchine — di ricorrere conti-

348 Ibidem, p. 87.

349 In questo senso la semplificazione indotta dal pensiero organizzativo può essere considerata una propaggine del potere di liquefazione della modernità. Una costante della modernità — nelle sue differenti versioni — è l'ambizione di «fondere i corpi solidi» del passato (tradizioni, classi sociali, autorità, ecc.) allo scopo di dar vita ad un'amministrazione scientifico-razionale della società. Aspirazione del nuovo «spirito organizzativo» è portare a «fusione» gli antichi corpi sociali, considerati già in avanzato stato di decomposizione, per poi — dopo averli condotti allo «stato liquido» — forgiarne di nuovi, più razionalmente gestibili. Cfr. Zygmunt Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

nuamente a metafore derivate dai campi dell'elettromagnetica o del magnetismo.

Apprendiamo così come sotto il Reich le persone veramente «attive» venissero spesso paragonate a motori. Un verbo-chiave, sintomatico della tendenza alla meccanizzazione della persona propiziata dalla LTI, è «*gleichschalten*» (sincronizzare, livellare, uniformare).

In linea di principio ogni persona nel Reich doveva poter essere sincronizzata, livellata, uniformata alle esigenze dell'organizzazione.

Per Klemperer una tale invasione del linguaggio tecnico si spiega con «l'abitudine di abbassare la persona al livello di una macchina». ³⁵⁰ Col trionfo del pensiero organizzativo si profila chiaramente la volontà di reprimere ogni pensiero autonomo, si impone il desiderio di comprimere al massimo lo spazio della persona libera.

La stessa reificazione della persona è operante in un verbo come «*liquidieren*» (liquidare), un termine in uso nel linguaggio commerciale e che, essendo di origine straniera, suona anche freddo e impersonale alle orecchie di un tedesco. Un libero professionista *liquidiert*, rilascia la fattura per la propria performance, convertendo la propria prestazione professionale in una certa quantità di denaro. Un commerciante liquida il suo negozio, cessando così ogni attività. «Liquidare» delle persone perciò vuol dire eliminarle, toglierle di mezzo come cose, proprio perché viene a loro attribuito il valore di oggetti. Co-

350 Victor Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998, p. 198.

sí non era infrequente leggere sulla stampa dell'epoca che un certo numero di oppositori erano stati *liquidiert*, «liquidati».

§ HÝBRIS DELL'IBRIDAZIONE.

SORGE una domanda spontanea dinanzi allo scenario futuro di una umanità cyborg. Cosa resta dell'uomo? La congiura contro la vulnerabilità sembra condurre, in definitiva, alla dissoluzione dell'umanità. Forse arriverà un tempo in cui la carne, la debole e fragile carne, sarà l'ultimo presidio dell'umano. Si potrebbe chiamare il paradossoso della fragilità. L'uomo istintivamente la rifugge, giacché la debolezza è sofferenza allo stato potenziale. Essere vulnerabili comporta la costante esposizione al rischio tragico della ferita (e la morte cos'è se non la ferita suprema, definitiva?).

Ma la vulnerabilità, d'altro canto, sta anche ad indicare la nostra condizione di uomini vivi. La precarietà è il contrassegno della vita: soltanto ciò che vive può anche morire. Come non riconoscere nella fragilità, si chiede uno psichiatra come Eugenio Borgna, uno dei segni costitutivi della condizione umana?³⁵¹ La sofferenza si nega solo allo spirito puro o alla materia inerte. L'angelo e la pietra non provano dolore. Lo stesso vale per il cadave-

351 «Cosa sarebbe della *condition humaine* stralciata dalla fragilità e dalla sensibilità, dalla debolezza e dalla instabilità, dalla vulnerabilità e dalla finitudine, e insieme dalla nostalgia e dall'ansia di un infinito anelato e mai raggiunto?». (Eugenio Borgna, *La fragilità che è in noi*, Einaudi, Torino 2014, p. 7)

re, ormai ridotto a cosa immobile. Solo due vie sembrano poter permettere all'uomo di sfuggire la fragilità che prelude al soffrire: diventare puro spirito come gli angeli (e gli è precluso) oppure ibridarsi con la materia inanimata. Ma fino a che punto anche questa seconda via è praticabile? Fino a sacrificare l'organismo all'organizzazione, per divenire meno che viventi? È lecito pagare un tale prezzo in cambio della illimitata sopravvivenza?

Non ha certo parole di conforto Marinetti, nel quale l'apologia implicita di Dioniso si accompagna a una denuncia dell'uomo, del quale sente prossima la morte. Occorre abolire il regno dell'uomo, dice Marinetti, e annunciare il regno della macchina.

Distruggere nella letteratura l'«io», cioè tutta la psicologia. L'uomo completamente avariato dalla biblioteca e dal museo, sottoposto a una logica e ad una saggezza spaventose, non offre assolutamente più interesse alcuno. Dunque, dobbiamo abolirlo nella letteratura, e sostituirlo finalmente colla materia, di cui si deve afferrare l'essenza a colpi d'intuizione, la qual cosa non potranno mai fare i fisici né i chimici. ¶ Sorprendere attraverso gli oggetti in libertà e i motori capricciosi, la respirazione, la sensibilità e gli istinti dei metalli, delle pietre, del legno ecc. Sostituire la psicologia dell'uomo, ormai esaurita, con l'ossessione lirica della materia. [...]. Mediante l'intuizione, vinceremo l'ostilità apparentemente irriducibile che separa la nostra carne umana dal metallo dei motori. ¶ Dopo il regno animale, ecco iniziarsi il regno meccanico. Con la

conoscenza e l'amicizia della materia, della quale gli scienziati non possono conoscere che le reazioni fisico-chimiche, noi prepariamo la creazione dell'uomo meccanico dalle parti cambiabili. Noi lo libereremo dall'idea della morte, e quindi dalla morte stessa, suprema definizione dell'intelligenza logica.³⁵²

Nel manifesto futuristico c'è già, *in nuce*, tutto il programma del transumanesimo: l'ibridazione uomo-macchina, l'immortalismo, l'antiumanesimo.

L'errore fondamentale sta nella confusione tra *eternità* e *immortalità*. Infatti la cattiva infinità del transumanesimo «non è l'autentica eternità, ma la dimensione temporale contratta o prolungata».³⁵³ Ecco perché, come osserva Jean Guitton, nella maggior parte delle persone l'immagine fallace dell'eternità — cioè come indefinito prolungamento della temporalità — causa un senso di nausea o un senso di noia spaventosa. Ma questa non è altro che una proiezione della mente dell'uomo, incline a confondere la perfezione divina con una perfezione umana spinta ai suoi estremi limiti. Come chi, non avendo mai visto il sole ma soltanto una torcia, concepisse il sole come una fiammeggiante supertorcia. Tuttavia, avverte sempre Guitton,

352 «Manifesto tecnico della letteratura futurista» (1912), in *Manifesti del futurismo*, cit., pp. 61-64.

353 Jean Guitton, *Storia e destino*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, p. 104.

l'infinito non è un finito indefinitamente dilatato. [...] In altri termini, ciò che noi concepiamo naturalmente e che spesso chiamiamo infinito, è il super-finito, o il trans-finito, quando non è semplicemente l'indefinito.³⁵⁴

Dà da pensare, pertanto, la sfida lanciata dall'immortalismo transumanista al duplice vincolo della nascita e della morte, tradizionalmente considerato indisponibile all'uomo. All'opposto, afferma Vatinnò, anche in questo campo deve valere il principio di disponibilità: «Il <paradiso>, il nostro <Eden> può dunque essere <qui e ora>». ³⁵⁵ Ma possiamo davvero fare della «vecchia terra» un «nuovo Eden»? L'Eden perduto a causa del peccato potrà essere mai ricostruito dalla tecnoscienza?

È incontestabile che tutto quello che va sotto il nome di civiltà sia legato a una serie di vittorie sulla natura. La ragione umana, grazie alla fusione di scienza e tecnologia, ha sempre più ridotto lo spazio dell'aleatorio, restringendo il margine di casualità dell'universo.

Di fronte a questa ebbrezza dell'illimitato e alla sua pretesa di restaurare l'idillio edenico viene però da chiedersi, ancora una volta con le parole di Gustave Thibon, se

non vi sia un punto critico al di là del quale l'uomo cessa di essere il collaboratore di Dio per diventare il suo rivale, un punto in cui Prometeo, inebriato dalle proprie conquiste, cederà il posto all'antico

³⁵⁴ Ibidem, p. 103.

³⁵⁵ G. Vatinnò, *Il Transumanesimo*, cit., p. 29.

serpente dell'Eden che prometteva alla creatura l'uguaglianza col Creatore.³⁵⁶

Con troppa facilità si dimentica che l'illimitato è prerogativa divina. *Crescere* non deriva forse dalla stessa radice del verbo *creare*? «La crescita illimitata — fa notare lo psicoanalista Luigi Zoja nella sua *Storia dell'arroganza* — è infatti il furto e l'esercizio di una attività divina».³⁵⁷ Crescere e creare, nella loro comune origine latina, costituiscono un unico atto generatore, che produce dal nulla una realtà prima inesistente. Coniugare l'infinito e la crescita porta a replicare una volta ancora la caduta dell'Eden, con l'uomo furtivamente proteso a rapinare i beni di Dio.³⁵⁸

Anche la tentazione dell'arroganza non era ignota alla Grecia antica, che la chiamò *hybris* («sfrenatezza, eccesso, tracotanza»: si noti che da qui trae origine anche la parola «ibrido»). È anche la grande seduzione della

356 Gustave Thibon, *Vous serez comme des dieux*, Fayard, Paris 1959, p. 13.

357 Luigi Zoja, *Storia dell'arroganza*, Moretti & Vitali, Bergamo 2003, p. 21.

358 Il transumanesimo si può considerare a tutti gli effetti un tipico rappresentante del «paradigma tecnocratico» sferzato dall'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco. Ma già Pio XII nel radiomessaggio natalizio del 24 dicembre 1953 aveva additato i pericoli spirituali provocati dall'estensione universale del nuovo «spirito tecnico» (o tecnicismo). Sotto il nome di «spirito tecnico» o «concetto tecnico della vita» bisogna intendere la stima esclusiva del progresso tecnico nelle vesti di «mito onnipotente e dispensatore di felicità». In questo senso il tecnicismo va visto come un surrogato della speranza e degli ideali genuinamente religiosi.

nostra epoca: voler colmare l'abisso irriducibile che separa l'ordine naturale da quello soprannaturale e domandare alle opere del tempo di mantenere le promesse dell'eternità.

© Questo testo è licenziato nel luglio 2017 sotto Creative Commons Attribuzione · Non Commerciale Non opere derivate 3.0 Italia License · Pubblicazione non periodica e non commerciale, ai sensi della Legge sull'Editoria n. 62 del 2001 · © 2017 Emiliano Fumaneri · Archivio disponibile a www.ilcovile.it · Marca tipografica di Alzek Misheff · Font di pubblico dominio utilizzati: per il testo & alcuni ornamenti, i Fell Types di Iginio Marini, per i capilettera & decori, vari di Dieter Steffmann & altri.

