

Penetriamo nuovamente in epoche che non aspettano dal filosofo né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma la costruzione di rifugi contro l'inclemenza del tempo. *Nicolás Gómez Dávila*

IL TESTO DI EMILIANO FUMANERI NEI LIBRI DEL COVILE

LA LIQUIDAZIONE DELL'UOMO



Un nuovo libro «nostro».

La *liquidazione dell'uomo*, il testo di Emiliano Fumaneri che abbiamo il piacere di pubblicare fra «I libri de Il Covile», ha prima di tutto il raro pregio della chiarezza. Anche chi non abbia particolare familiarità con i temi trattati può afferrare velocemente i concetti che Fumaneri esprime, anche con l'ausilio di numerose e ben scelte citazioni.

Basta scorrere l'indice per accorgersi che si tratta di argomenti cruciali perché investono le concezioni antropologiche su cui sono state edificate tutte le civiltà e le culture umane. Benché abbiano inevitabili ed enormi ricadute anche in campo politico e sociale, quei temi sono prima di tutto prepolitici, in quanto costituiscono le fondamenta su cui i sistemi politicoeconomici sono edificati. Esiste, dice Fumaneri, un ordine biologico dato contro il quale l'uomo si sta ribellando preso da *hybris* da onnipotenza, col rifiuto di ogni limite e con il sogno di sostituirsi alla natura o a Dio e con la volontà di *costruire* un essere *perfetto*. Dimentica però di essere non



una macchina, ma un organismo vivente. La prima, se bene costruita, funziona alla perfezione ma sempre per impulsi che le vengono dall'esterno e non *motu proprio*. L'organismo vivente, al contrario, agisce spinto da una forza che gli è interna, compie delle scelte, quando anche dettate non da volontà cosciente. Questa è prerogativa del solo essere umano, che quindi è costituzionalmente imperfetto, soggetto all'errore, alla fragilità, ma anche alla responsabilità delle proprie azioni. Il sogno di un uomo onnipotente che trascende ogni suo limi-

INDICE	
Un nuovo libro «nostro».....	I
Brani dal testo di Fumaneri.....	5

te costitutivo conduce a *cosificarlo*, a considerarlo alla stregua di una macchina da ottimizzare; in definitiva scindere il corpo-macchina dal soggetto nella sua interezza e complessità psichica e spirituale. In tal senso l'uomo non è ma *ha* un corpo di cui intende disporre come proprietario. Esso diventa un insieme di elementi separati (geni, cellule, tessuti, sperma, ovaie, embrioni, organi) scomponibili e ricomponibili, di ognuno dei quali si può disporre a piacimento, anche a fini di profitto. Diventa così un corpo manipolabile ed esposto a qualsiasi esperimento. Si apre la strada al transumanesimo, alla contaminazione uomo-macchina.

Riappare dunque, nella postmodernità, il dualismo gnostico fra il corpo, ridotto alla pura dimensione biologica (*tberion*, ossia bestia) e lo spirito, che tuttavia è anch'esso ridotto alla dimensione mentale-cognitiva, a semplice prodotto del cervello. Ciò comporta, nonostante si cerchi far credere il contrario, un profondo disprezzo per il corpo, che diventa una prigione da cui emanciparsi, un semplice *accidente* disconnesso dal soggetto, ininfluenza per la costruzione dell'identità personale, quindi manipolabile a piacimento per renderlo docile alla volontà del suo *proprietario*.

Da qui, ad esempio, la concezione dell'identità di genere (*gender*), determinata solo da scelte e percezioni soggettive che prescindono dal corpo sessuato. Semmai, è quest'ultimo che dovrà essere *adeguato* alle prime e non viceversa. Ne consegue che ogni istituzione umana che proprio sulla realtà della differenza oggettiva dei corpi sessuati è fondata, come il matrimonio, la famiglia, la paternità e la maternità, deve essere disarticolata e riempita di nuovi significati che, *ça va sans dire*, saranno sempre più astratti e artificiali. Da qui il matrimonio omosessuale, la famiglia con due padri e due madri, la fecondazione artificiale, l'utero in affitto e via elencando. Da qui, anche, una concezione puramente meccanica della sessualità che prescinde dall'altro in quanto soggetto integrale, e quindi l'ammissibilità di ogni *perversione* (si vedano in proposito le pagine dedicate a

Foucault ed a Sade) o, per usare un termine di Jacques Camatte, la riduzione del sesso a pura *combinatoria sessuale*, tanto posticcia e neutra quanto dimentica della dimensione cosmica e potenzialmente creativa dell'incontro fra due diversità insieme corporee e ontologiche.

Va da sé che se il corpo diventa materia disponibile, lo stesso vale a maggior ragione per tutto il resto della natura, appropriabile e sfruttabile a piacere. Cade così il concetto di *dovere morale*, verso le persone, l'ambiente, gli animali. E con esso cade anche ogni senso di responsabilità, in primo luogo verso l'altro che finisce per diventare un puro strumento per soddisfare le proprie voglie e i propri desideri. Come nel così detto *poliamore*, che, scrive Fumaneri,

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.

Il poliamore, risultando fondato sull'utilitarismo, non solo prescinde necessariamente da etica e morale, ma anche

distrugge il ciclo del dono, definito dal triplice obbligo della reciprocità: dare, ricevere e rendere.

Si intravedono con ciò i nessi funzionali all'economia del neocapitalismo, che non solo neutralizza i sessi come aveva perfettamente capito Ivan Illich, ma flessibilizza ogni aspetto dell'esistenza umana, dove l'instabilità delle relazioni corrisponde all'instabilità del lavoro, e distrugge quelli che Marc Augè definisce i *luoghi antropologici*; luoghi, come la famiglia, al tempo stesso identitari, relazionali e storici (portatori di memoria storica).

[...] i principi di flessibilità e precarizzazione già applicati al mondo del lavoro in modo da assimilarlo a una merce agganciata alle fluttuazioni del mercato

vengono così estesi alle relazioni umane fino a coinvolgere (*placess job*) lo stesso spazio fisico in cui tradizionalmente il lavoro si svolgeva.

Siamo in presenza, scrive Fumaneri, di un processo di astrattizzazione e intercambiabilità delle relazioni umane e sociali, perfettamente funzionale «alla loro possibile conversione in valore-denaro», l'astrazione per eccellenza, l'equivalente funzionale universale che per essere tale deve misurare solo la quantità delle cose, a prescindere da ogni loro qualità che, fondamentale per il fruitore, la renderebbe perciò non immediatamente scambiabile sul mercato.

L'uomo nuovo diventa essenzialmente un *nomade* sradicato, privo di ogni determinazione identitaria (sessuale, familiare, comunitaria, lavorativa) e perciò perfettamente funzionale a quella che potremmo definire la circolazione illimitata delle merci e del denaro, che non ammette ostacoli, l'ultimo (o il primo) dei quali è, appunto, un corpo identificato, solido e connesso alla psiche, che faccia resistenza, almeno parziale, all'essere inserito nel ciclo economico, ad essere cioè considerato alla stregua di un fattore di produzione.

Se nell'antico capitalismo di *produzione* il corpo era bensì usato come strumento di lavoro e d'estrazione di valore, ma in tempi e ambiti spaziali delimitati (le ore lavorative, la fabbrica), nell'odierno *biocapitalismo*, per la prima volta da che è nata la specie umana, l'intero essere umano, l'intero suo corpo-totalità, da prima della nascita alla morte e in ogni momento intercorrente fra questi due estremi, è incluso nel processo di valorizzazione del capitale. Attraverso lo sfruttamento del vivente con la manipolazione genetica, e la manomissione dei processi cellulari e biologici, il corpo umano diventa così un *corpo-mercato*. La conclamata libertà e autodeterminazione dell'*homo creator*, infatti, è solo una illusione per l'immensa maggioranza, destinata a una schiavitù totalizzante nei confronti dei pochi che «controllano la tecnologia attraverso il denaro e la conoscenza necessari per produrla e dominarla».

L'*homo faber* del capitalismo produttivo, divenuto ora *homo creator*, aspira non tanto a trasformare questa realtà ma a crearne una radicalmente nuova. È dunque necessario, in primo luogo, tornare al caos primordiale, alla indistinzione che lo contrassegnava, alla sua mancanza di forma. Solo a partire da quel magma indefinito sarà possibile erigere un nuovo ordine, sarà possibile una nuova *creazione*, questa volta integralmente umana e consapevole, priva di storia, di memoria e di ogni pastoria religiosa o semplicemente naturale nel senso di essere iscritta nel profondo dell'uomo così come si è andato configurando nei millenni. Si tratta quindi un progetto profondamente regressivo sul piano psichico e distruttivo su quello culturale.

La pretesa di diventare creatore di sé stesso implica infatti il rifiuto delle origini, il rifiuto di ammettere che siamo *figli di*, quindi creature nate da donna, con una storia familiare propria (bella o brutta che sia), con una identità che in quella famiglia si è formata. Tutte determinazioni incompatibili col sogno di poter creare sé stessi.

Fumaneri dedica alcune pagine, fra le più pregnanti del libro, alla questione della tecnica e alla definizione del concetto di natura umana, su cui non mi soffermo se non per sottolineare il concetto fondamentale che l'uomo, scarsamente provvisto di apparato istintuale in confronto alle altre specie animali, non ha «accesso immediato alla realtà. In lui il naturale si afferma attraverso il culturale», con la conseguenza che la regressione culturale in atto non lo avvicina affatto alla sua *natura*. Al contrario lo allontana, o meglio lo fa riprecipitare in uno stato di natura immediatistico e animale-sco (*zoe*), che contraddice la sua natura specifica (*bios*) che lo destina alla vita in società, alla civiltà, all'etica e alla morale, alla responsabilità. L'uomo non è mai esente una volta per tutte da questo pericolo; di tanto in tanto si risvegliano in lui, scrive Fumaneri, antichi dèi come Dionisio, con la conseguenza, come oggi, di crisi culturali regressive e pericolosissime

per quanto mascherate con l'aspirazione alla libertà.

Spero, fin qui, di essere riuscito ad enucleare i concetti chiave del lavoro di Fumaneri. Rimangono alcuni accenni contenuti nel libro che potrebbero rappresentare un punto di partenza per ulteriori approfondimenti e precisazioni rispetto sia alla realtà odierna, sia alla storia dell'umanità che questa realtà ci ha consegnato. Provo a delinearne alcuni.

Nel capitolo dedicato al poliamore, Fumaneri polemizza, giustamente, col noto tecnocrate francese Jacques Attali, che in *Amori. Storia del rapporto uomo-donna*, auspica un futuro in cui le relazioni uomo-donna saranno contrassegnate dalla provvisorietà e dalla molteplicità. Attali attribuisce però alle donne una resistenza *reazionaria* a questa prospettiva, dovuta ai vantaggi che ricaverebbero dalla monogamia. Fumaneri sembra accreditare questa tesi parlando di *naturaliter* monogamia femminile, ovviamente per elogiarla in contrasto con l'opinione del tecnocrate-filosofo. A me pare che la realtà concreta smentisca questa idea: fra le conquiste orgogliosamente rivendicate dalle donne, quella della libertà nei comportamenti sessuali e affettivi, alla pari di ciò che gli uomini hanno da sempre praticato, occupa uno dei primi posti. Basta sfogliare qualche rotocalco femminile per rendersene conto. La questione, tuttavia, mi sembra ancora più complicata: davvero le donne sarebbero naturalmente monogame, oppure anche la loro sessualità è polimorfa e molteplice e la monogamia una conquista culturale? Credo sarebbe importante discutere più a fondo la questione, che interpella il rapporto fra natura e cultura.¹

¹ Per Bachofen, ad esempio, la struttura relazionale arcaica era contrassegnata dall'*eterismo*, nel quale esisteva una grande libertà delle donne nell'intrattenere rapporti sessuali e affettivi molteplici. Solo in una fase successiva si sarebbe affermata la concezione monogamica sotto il patrocinio di Era/Demetra che, sacrificandone la natura polimorfa, assicurò tuttavia al sesso femminile dignità e prestigio sociale.

Osservazione analoga può essere fatta circa il culto dionisiaco e Don Giovanni, là dove, afferma Fumaneri, questi non cercava la persona donna nella sua integrità, e neanche una donna in particolare, bensì voleva possedere *la donna* intesa come femminilità astratta. Verissimo, la pulsione che spinge Don Giovanni, incapace di amore autentico, è descritta con esattezza. Tuttavia è importante sottolineare alcuni elementi che modificano la valutazione complessiva: Don Giovanni-Dionisio, nell'ansia di possesso della donna, rifiuta il canone culturale maschile-paterno fino ad uccidere il padre di Donn'Anna, che si poneva come difensore della figlia. Don Giovanni rappresenta dunque una virilità monca, puramente fallica e naturalistica che si ribella alla norma paterna. Del resto, Dionisio fa parte, scrive Erich Neumann in *Storia delle origini della coscienza*, del seguito della Grande Madre terribile delle Origini. A conferma dell'indistinzione originaria, anche per la Grande Madre l'uomo non era una persona, ma il rappresentante del fallo astratto, del principio fecondatore maschile che, una volta esaurito il suo compito veniva facilmente sostituito, come i tanti amanti giovinetti della Grande Dea. Più si regredisce, più ci si riavvicina al magma informe delle origini, più appare evidente l'importanza del canone culturale paterno, quindi di una virilità *superiore*, che spezza l'incantesimo e permette l'emancipazione dell'essere umano (maschile e femminile) dal dominio puramente naturalistico. Fumaneri ne accenna, pur senza sviluppare il concetto fino alle sue conseguenze ultime, quando scrive che

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 una cifra caratteristica.

La fusionalità simbiotica rimanda al caos e all'indistinzione, che però è anche la caratteristica di Don Giovanni-Dionisio. Scrive Claudio Risè:

Don Giovanni, prima ancora di essere un sedotto/seduttore, è un amante del caos. Un nemico assoluto dell'ordine, la lotta al quale è la sua vera passione. In questo amore per il disordine Don Juan ha come complici le donne che lo desiderano, quasi sempre quelle dotate di particolare fantasia. Anche loro, per affermarsi (ma anche per noia, per protesta), vogliono il caos.² [...] Se tutta la storia venisse infatti raccontata, lui apparirebbe molto meno carnefice, e lei molto meno vittima.³

Il concetto di *fusionalità simbiotica*, se da un lato rimanda direttamente ai primordi dell'umanità e alla *participation mystique* col Cosmo, dall'altro è anche la condizione vissuta fra madre e bambino, durante la gravidanza e nei primi tempi dopo la nascita. In un caso e nell'altro occorre il maschile-paterno, il *facitore di forme*, come lo definisce Claudio Risè, per conquistare quel codice culturale che consente all'essere umano di vivere «*secondum natura* (cioè conforme alla natura specifica dell'essere umano).» Da questo punto di vista se, come afferma anche Fumaneri, creazione significa distinguere, dividere, dare un nome e una forma, si può dire, senza assolutamente voler equiparare le due cose, che l'azione paterna di rottura della simbiosi madre-bambino, ha alcune analogie, sul terreno limitato e puramente umano, con l'opera di distinzione divina. È ciò che fa scrivere a Claudio Risè, ne *Il padre l'assente inaccettabile*, che il padre terreno è il rappresentante e il garante sulla terra dell'ordine simbolico del Padre divino. E, a proposito dell'importanza fondamentale del corpo sessuato, una grande antropologa recentemente scomparsa, Ida Magli, sosteneva che è stato l'organo sessuale maschile, proiettato verso l'esterno, verso l'oggetto altro da sé, a consentire la distinzione fra *io* e *tu*, a rompere la partecipazio-

2 Dalla quarta di copertina di C.R., *Don Giovanni l'ingannatore. Trappola mortale per donne d'ingegno*, Frassinelli, 2006.

3 Ibidem, p. XIII della prefazione.

ne mistica col cosmo e consentire la nascita della cultura umana. O, con le parole di Erich Neumann, a consentire la nascita e l'affermarsi della coscienza.

Dal che si può concludere che il progetto postmoderno di «Liquidazione dell'Uomo», è innanzi tutto un progetto di liquidazione del padre. (A. E.)



☞ **B**rani dal testo di Fumaneri.

☞ **DA** «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.⁴ 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 massimo numero di diritti al massimo numero di individui (liberalismo politico).⁵

4 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.

5 Sull'unità del liberalismo cfr. Jean-Claude Michéa, *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*,

Ad unire i due blocchi, sembra suggerire Solženicyn, c'è un *fil rouge* più 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»⁶ 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.⁷ Tutto diventa merce, tutto diventa cosa.

Si può dire, paradossalmente, che la società economica pura non abbia nemmeno più un'economia di mercato 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.⁸

Libri Scheiwiller, Milano 2008.

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

7 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.

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

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.⁹

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.¹⁰ Il vecchio capitalismo era un capitalismo 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 siamese¹¹ — 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».¹²

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.

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

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

11 Cfr. Luciano Gallino, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011.

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

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.¹³

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».¹⁴ 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».¹⁵ 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 stesso, 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*.¹⁶ 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.¹⁷

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.

☞ DA «VITA IN LIQUIDAZIONE».

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 analogia dematerializzazione in rapporto alla natura, al corpo, sempre più assimilato a un'entità astratta, decomponibile e ricomponibile nelle

¹³ Ibidem, p. 43.

¹⁴ Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 25.

¹⁵ Ibidem, p. 26.

¹⁶ «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).

¹⁷ Prop. XVII, scolio, in Ibidem, p. 1179.

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.¹⁸

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 perdita del senso dello spirito che non una perdita del senso della materia data con una forma propria, che si tratta di rispettare.¹⁹

Il biocapitale non riconosce alcun ordine naturale. Già sono in corso ricerche sulla differenziazione cellulare che si prefiggono di «produrre» figli attraverso modalità sempre più 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 successi-

vamente in interventi di procreazione artificiale.²⁰

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, 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.²¹ Non sembra più un'utopia il «mondo nuovo» immaginato da Aldous Huxley, una società nella quale gli esseri umani sono prodotti in laboratorio.

☞ DA «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:

20 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.

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

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

19 Fabrice Hadjadj, *L'oubli d'être né en ce temps. Pour un apostolat de l'apocalypse*, Emmanuel, Paris 2015, p. 47.

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 distinzione 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.²²

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.

²² Attilio Mordini, *Verità del linguaggio*, Volpe, Roma 1974, p. 34.

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.²³ Il mare simboleggia il luogo senza possibilità di demarcazione, dove si manifestano tanto la mancanza di unità quanto l'assenza di ogni forma chiara e distinta.²⁴

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.²⁵

²³ 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 Mordini: 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.

²⁴ «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)

²⁵ J. Chasseguet-Smirgel, *Creatività e perversione*, Raffaello Cortina, Milano 1987, p. 13.

♣ DA «SBARAZZARSI DELL'ORIGINE».

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

la de-differenziazione delle parti del
corpo e dei sessi, nonché il tentativo di
far scomparire la categoria dei «geni-
tori» e la stessa temporalità [...] dipen-
dono, in ultima analisi, dal desiderio di
sbarazzarsi dell'idea di *origine*.²⁶

Emanciparsi da ogni relazione di dipenden-
za introduce in un universo senza origine, sen-
za differenze, dove non c'è un prima o un do-
po, dove non c'è storia, dove non c'è limite.
L'ardente volontà di soddisfare una *hybris* illi-
mitata finisce per alimentare una libertà infor-
me che transita dal «tutto è permesso» per ap-
prodare al «tutto è possibile». ²⁷

Non sfuggirà come questa esigenza dis-integra-
trice richieda di sconfessare ogni differenza na-
turale, anatomo-biologica, in primo luogo quel-
la sessuale. Si apre così il campo a una radicale
depersonalizzazione del corpo, privato perfino
delle caratteristiche del sistema vivente. Tutto
si svolge all'insegna di una estrema degrada-
zione, in un contesto deumanizzato dove la
persona è abbassata al rango di pura cosa.²⁸

²⁶ J. Chasseguet-Smirgel, *Il corpo come specchio del mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2005, 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.

²⁷ Cfr. Ibidem, p. 37.

²⁸ «Per la psicanalisi, in ogni perversione c'è un proces-
so di degradazione dell'oggetto d'amore, che trasfor-
ma la persona in una cosa». (Franco De Masi, *La
perversione sadomasochistica*, Bollati Boringhieri, To-
rino 1999, p. 38)

♣ DA «IL CORPO (FLUSSO) DEL GENDER: LA
FALSA COSCIENZA DELLA BIOECONOMIA».

QUESTA apertura del corpo a ogni possibili-
tà si attaglia agevolmente allo scenario in-
vocato da esponenti del genderismo radicale co-
me Judith Butler e Donna Haraway. Seguendo
Monique Wittig, Judith Butler sostiene la ne-
cessità di rovesciare la «restrizione binaria del
sesso» e il corrispondente «sistema di eteroses-
sualità obbligatoria». Attraverso l'eversione del
dimorfismo sessuale si «inaugurerà un vero
umanesimo della «persona» liberata dai ceppi
del sesso». ²⁹

Ben strano umanesimo, quello promosso
dai genderisti: un umanesimo anonimo dove la
persona, piú che virgolettata, sembra destina-
ta ad essere messa tra parentesi e infine supe-
rata dal corso inarrestabile dell'evoluzione. ³⁰

E difatti con Donna Haraway, che porta alle
estreme conseguenze la frattura tra natura e ar-
tificio, il *gender* sconfinava nel postumano. Nel
suo *Manifesto cyborg*, dopo aver concesso il pro-
prio plauso alla possibilità di un miscuglio di
carne e tecnologia, Haraway arriva ad annun-
ciare l'alba di una nuova specie: il cyborg,
«creatura di un mondo post-genere». ³¹

Si tratta, in altri termini, di denaturalizza-
re, anzi di distruggere la categoria stessa del ses-
so. Il favore con cui le *élites* politiche e econo-
miche sembrano guardare all'idea di natura infi-
nitamente variabile patrocinata dai teorici del
gender si spiega, ci pare, con due motivi alme-
no. Del secondo motivo — la possibilità di ri-
durre il margine di imprevedibilità dei compor-
tamenti umani — diremo piú avanti. La prima
ragione di un tale *endorsement* va rintracciata
invece nell'utilità pratico-sociale della corpo-

²⁹ Judith Butler, *Scambi di genere*, Sansoni, Milano
2004, p. 26.

³⁰ 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, Sie-
na 2015.

³¹ Donna Haraway, *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Mila-
no 1995, p. 41.

reità 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.³²

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.

☞ DA «DISPREZZO DELLA CARNE E DISINCARNAZIONE».

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, così 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*.

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

☞ DA «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'insù, verso l'alto: chiuso su di sé e dentro di sé».³³

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 accumulo crescente di fatti nella loro brutta materialità: un progredire disorganico, che avanza unicamente per via aggregativo-sommativa. È un «paradiso rasoterra», avrebbe detto Gustave Thibon: un mondo senza più muri o barriere ad arrestare la marcia orizzontale del progresso umano, ma con un soffitto ermetico ad impedire ogni possibilità di evasione verticale.³⁴

A scompigliare i rigidi schematismi di questo scenario totalmente amministrato provvede

33 Romano Guardini, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2007³, p. 107.

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

la natura come *evento* o *avvenimento*. A ragione Péguy constatava che «un avvenimento storico è sempre quello che c'è di più impreveduto». ³⁵

L'esistenza umana non potrebbe mai diventare oggetto di meraviglia se non fosse segnata dai caratteri dell'avventura e della sorpresa, diceva Chesterton. ³⁶ 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 più 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 impreveduto (è impreveduto 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 scalrezza, 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 possibili verso gli altri, una serietà riguardo ai programmi dell'oggi e, soprattutto, del domani. ³⁷



³⁵ Charles Péguy, *La nostra giovinezza*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 123.

³⁶ Cfr. G.K. Chesterton, *Ortodossia*, Morcelliana, Brescia 1995¹⁰, pp. 75-76.

³⁷ 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.