

UBALDO FADINI*

LA CONDIZIONE UMANA E LA RESISTENZA

La questione antropologica oggi

Abstract

This paper highlights the renewed centrality of the anthropological question in relationship to the articulation of the sensibility and intelligence of contemporary subjectivities. From this perspective, the tradition of twentieth-century philosophical anthropology, compared with Adorno's still-relevant recognition of a profound crisis of the 'historical individual', can provide significant stimuli for developing research on the transformations of the present in a critical-radical direction.

Keywords: Crisis, Human Condition, Philosophical Anthropology, Radical Critics, Transformations

Vorrei partire in questo mio contributo dalla sottolineatura di come l'atto di resistenza sia effettivamente umano e indichi innanzitutto il bisogno di resistere alla morte. Così Gilles Deleuze, richiamando André Malraux, il magistrale narratore della solitudine e della "condizione umana", rispetto alle quali pare opportuno insistere, tra l'altro, sull'arte e sulla politica come espressioni di una creatività che fonda la continuità umana, le pratiche della conservazione in vita (quelle non "selvagge", per dirla con Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, che non riducono cioè l'umano unicamente a mezzo/strumento).

Per sviluppare questo motivo mi riferisco in prima approssimazione ad alcuni tratti della riflessione di Rachel Bespaloff, soprattutto nel momento in cui l'autrice di *De l'Iliade* delinea un pensiero della libertà contro una certa morale intesa in senso tradizionale e che rappresenta ai suoi occhi di "patrizia dello spirito", di vera e propria combattente, il segno di una sconfitta inaccettabile e che si traduce in pensiero con ricadute pratiche realmente negative. In alternativa a tale morale va posta un'etica intesa come riflesso effettivo di una condizione umana che si fa e si disfa incessantemente, si attiva e si disattiva senza soste, esprimendosi così paradossalmente "e" compiutamente nell' "istante".

Sul tema del disattivare – e, in stretta connessione con questo, su quelli del sospendere, dell'interrompere ecc. – tornerò nel seguito di queste mie pagine ma quello che va immediatamente evidenziato è come questa centralità dell'istante sia ciò che consente di radicare in profondità l'etica nell'esistenza umana, in un senso anche kierkegaardiano. Certamente il pensiero etico si combina parzialmente, in Bespaloff, con un pensiero di valenza tragica, anche in virtù della conoscenza dettagliata di *Essere e tempo* che permette di dare sostanza alla questione, cara alla studiosa, di come sia possibile portare

* Università degli Studi di Firenze – ubaldo.fadini@unifi.it.

avanti l’impresa conoscitiva nell’assentarsi del divino, laddove l’assenza si rivela come quella singolare presenza capace di conferire senso al tutto.

La lezione heideggeriana si concretizza però soprattutto nell’attenzione a quegli esistenziali, l’essere nel mondo e l’essere per la morte, che stimolano una messa a valore della stessa angoscia e della disperazione come fattori di un’inquietudine dell’esistenza che favorisce infine la riscoperta del possibile. Inoltre l’istante, tradotto qui eticamente, può valere come momento di emancipazione, risurrezione/insurrezione, della forza finita contro il suo stesso venir meno nel momento in cui si concretizza come fattore operativo “e”, insieme, potere immaginativo. È effettivamente l’atto creatore che si presenta come chiave di volta dell’istante. Sulla scia di Kierkegaard, Bespaloff scrive:

L’istante esige di essere perpetuamente confrontato con se stesso, confermato nella durata tramite la reiterazione del ritmo primordiale di resistenza e resa a Dio, di fascinazione e di abbandono. La ripetizione non fa che accentuare ciò che vi è di irriducibile per l’uomo nell’essere di Dio: prolunga la guerra perpetuando l’amore [...] l’amore non è dato una volta per tutte, sorge in un ‘minuto di risveglio’, per scomparire subito dopo. Il suo destino si gioca tutto intero sulla possibilità della ripetizione, cioè di rinnovamento e di metamorfosi. E cos’è la ‘ripetizione’ per Kierkegaard se non la volontà di rivivere e il rifiuto di sopravvivere, il mistero della spontaneità riconquistata, dello zampillio captato della primordialità salvaguardata? Ne va dunque dell’integrità della durata umana, della salvezza della libertà.²

Jean Wahl, nelle pagine intense dedicate a Bespaloff, tocca la questione del rivivere, non del mero sopravvivere, indicandone la soluzione in un agire concreto, in un’*opera viva* nella quale la spinta di partenza e il fine giungono a identificarsi, il che vuol dire che il “problema della trascendenza” può essere forse risolto dall’essere umano attraverso l’immanenza delle opere, nel momento in cui lui s’incarna in loro e queste s’incarnano in lui³.

Anche in tale ottica si può avvertire come il tema del risorgere “e” dell’insorgere si presenti in molteplici forme all’interno di un “quadro d’epoca” – che è ancora in parte il nostro – caratterizzato da una vera e propria “crisi dell’individuo storico”, per dirla nei

2 R. Bespaloff, *Cammini e crocevia* (1938), in R. Bespaloff, *L’eternità nell’istante. Gli anni francesi (1932-1942)*, traduzioni di vari, a cura di C. Guarneri e L. Sanò, prefazione di M. Jutrin, Castelvecchi, Roma 2022, p. 273. Guarneri sottolinea opportunamente – nel suo ricco e articolato saggio di accompagnamento alla raccolta in questione – come l’assunzione del carattere paradossale del legame «tra necessità e libertà, ripetizione e rinnovamento, angoscia e istante» implichi «un ripensamento delle forme espressive della filosofia, che si accosteranno sempre più a quelle dell’atto poetico. Un tipo di speculazione che si fa carico della sfida di pensare l’impensabile, di ospitare l’eterno nell’istante, fondandosi quindi su concetti anticoncettuali, ‘esige necessariamente l’unione del pensatore e del poeta, la collaborazione della potenza visionaria e della riflessione [...]. Occorre che il filosofo sia al contempo innamorato di ciò che vuole distruggere e pieno di sospetti nei confronti di quello che vuole salvare». Un pensiero simile si affiderà dunque all’evocazione metaforica, all’immaginazione creatrice, alla volontà di incarnazione. «Madre del vero che la riflessione scopre, è l’immaginazione che possiede veramente il potere di trascendenza» (C. Guarneri, *L’angoscia del baratro e l’istante luminoso del canto*, in R. Bespaloff, *L’eternità nell’istante*, cit., pp. 634-63).

3 J. Wahl, Recensione a *Cammini e crocevia*, in R. Bespaloff, *L’eternità nell’istante*, cit., p. 545.

termini sempre particolarmente incisivi cari ad Adorno. Questa “crisi” viene registrata/affrontata, in un senso che a me appare effettivamente singolare, dalla antropologia filosofica moderna a partire dalla seconda decade del secolo scorso. Lo sguardo analitico si sposta allora nella direzione della natura umana, nel confronto con gli altri gradi/livelli della vita organica (Helmut Plessner), nel momento in cui si prende atto che non sappiamo quasi mai cosa sia opportuno fare, che siamo costitutivamente “disambientati”, cioè non calati una volta per tutte in un solo ambiente “naturale”. La crisi dell’essere nel mondo, del nostro legame con la realtà, è la paradossale qualifica del nostro essere di relazione, del fatto che l’“essere” dell’essere umano si concretizza nel “suo” “divenire”, apprezzabile nella rilevazione dell’umano raffigurato come “essere di possibilità”, “plastico”, “aperto” all’incognito, all’imprevedibile/inatteso⁴.

La parzialità dell’umano, il suo essere “naturalculturale”, è ciò che trova espressione nella variabilità dei suoi costrutti, nella realizzazione di artefatti nei quali prende corpo quel voler vivere che richiede per poter essere un rinascere continuo (Hannah Arendt), una capacità d’iniziativa, una prassi incisiva.

È in questa modalità che si può anche cogliere un espandersi della filosofia della vita, tra la fine dell’Ottocento e i primi decenni del secolo scorso, che trova un piano di sviluppo contrassegnato dalla relativa centralità di una idea di esistenza che permette d’insistere sul fatto che si è effettivamente in sé nel momento in cui si riesce a fuoriuscire nel mondo, che diventa così fattore di “resistenza” a ciò che preme per impedire dinamiche di stabilizzazione comunque aperte al futuro, per riprendere in tale prospettiva la riflessione di Hartmut Rosa.

Tornando sull’arte come atto appunto di resistenza, mi vengono in mente alcune osservazioni di Ferruccio Masini che a questo punto del mio contributo posso far valere a titolo esemplificativo rispetto sempre alla questione dell’atto creativo. In particolare ci tengo a sottolineare alcune osservazioni dello studioso fiorentino che riguardano quel lavoro sulle maglie del reale che si concretizza nella danza intesa come ciò che consente di essere fuori da tutte le cose e, insieme di esserne il “compagno nascosto”, il loro “silenzioso fratello” (Hugo von Hofmannsthal). Quest’ultimo, insieme a Heinrich von Kleist, Paul Valéry e altri ancora, delinea con la sua opera un ambito di riflessione che stimola a cogliere nella danza il luogo eccentrico dell’erramento dei significati (Harold Bloom), il venir progressivamente meno di inquadramenti rigidi e “barriere divisorie” ritenute correntemente imprescindibili. Scrive Masini, a partire da un rinvio dantesco:

L’anima danza con gli angeli mettendosi all’unisono con il ritmo segreto di un compimento spirituale che è di per sé indicibile. Ma anche la morte danza. Se la morte sta già da sempre in mezzo ai viventi (*media vita in morte sumus*), la danza macabra è nient’altro che il rendersi visibile di un’inesorabile contiguità, o meglio, del trascorrere di un opposto

4 Mi permetto di rinviare, su questo, punto ad alcuni dei miei ultimi lavori: U. Fadini, *Eterotopie dell’umano. Metamorfosi antropologiche*, ombre corte, Verona 2021; *Disattivare. Un’idea di filosofia*, ombre corte, Verona 2024 e *Divenire umani. Per una nuova antropologia filosofica*, McGraw-Hill, Milano 2024.

nell'altro, tanto che vita e morte cessano di essere tali quando vengono assunti in quell'ordine metaforico dove il significato è nullo e al tempo stesso assoluto. E questo avviene nella ridda macabra, nel *Totentanz*.

E ancora, con un'attenzione che voglio rimarcare nei confronti del corpo danzante, vivente:

Il tropismo della danza fa sì che essa sia un evento, un evento del significato. L'evento è proiettato in uno spazio dove l'accadimento è fissato sullo schema della metamorfosi. Di qui è giusto dire che la danza macabra sia essenzialmente una poesia cultuale. Ma questa metamorfosi non implica il riconoscimento o l'accertamento di una separazione, quasi si potesse tener distinti l'anima dal corpo, una individualità da un'altra. Nell'evento della danza non ci sono barriere divisorie, stati in sé conclusi e inavvicinabili. Il significato della danza sta nel fatto che i suoi confini sono impalpabili. Quella danza, che significa insieme la morte come la vita, fa in realtà trapassare i significati l'uno nell'altro. Questi significati ‘scorrono’ ovvero – come direbbe Harold Bloom – ‘errano’.⁵

È questo scorrere/trapassare dei significati in un divenire metamorfico, in cui i confini sono effettivamente impalpabili, a riflettersi in un corpo “danzante”, “vivente”, che rende visibile il tempo dell'istante nella dimensione incessantemente rielaborata dello spazio. Importante è qui l'idea di un sentire proprio dell'uomo “dipartito” (direbbe Georg Trakl), capace cioè di congedarsi dalle cose e dalle situazioni determinate, di fare esperienza di un venir meno dell'ordine appunto istituito del significato, che è comunque significante, in un senso che indica la possibilità concreta di un umano “autometamorfico”, in grado di sperimentare le proprie tensioni interne, di avvertire in esse un portato di eccedenza che potrà forse tradursi nell'esigenza di un più di mezzi di soddisfazione dei bisogni di vita.

L'antropologia filosofica moderna è una costellazione di autori e figure teoriche che nel primo Novecento, in uscita dall'esperienza devastante delle “tempeste d'acciaio” (Ernst Jünger), cerca appunto di scommettere su una specificità dell'essere umano che appare in prima battuta caratterizzata da dinamiche del venir meno – che valgono effettivamente come espressione di risorse vitali, di un ribollire di utopie (per dirla con Ernst Bloch) – di ciò che risulta compatto, omogeneo, coerente, ben determinato. Ma l'unica determinazione rinvenibile in un essere sempre comunque insufficientemente provvisto di risposte “naturali” al manifestarsi del “mondo” è proprio quella dell’“azione”, di un posizionarsi incessantemente riformulato. È in particolare Arnold Gehlen a insistere – nel suo capolavoro del 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* –

5 F. Masini, *La danza e il vortice*, in Id., *La via eccentrica. Figure e miti dell'anima tedesca da Kleist a Kafka*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 96. E ancora, a p.107: «Il corpo e la danza: il vortice. Nel vortice tutto si mescola e tutto è in tutto: esso è il punto-limite dell'erramento del significato, se significare ha ancora, in qualche modo, in sé un'idea di definizione che divida e distingua. Ed ecco dunque che la danza costringe tutte le cose a venire a lei, le ribattezza alle fonti del divenire e nell'arco esatto della sua seduzione le allaccia con il più tenace dei vincoli».

sull'idea che la natura abbia avviato nell'essere umano una direzione evolutiva particolare, mai prima tentata, a partire da un principio di organizzazione che è dell'ordine dello sperimentabile e prende corpo nella delineazione di ambienti artificiali, cioè non naturalmente e quindi rigidamente predeterminati. C'è un difetto di specializzazione organica (a differenza della congruenza originaria delle altre forme del vivente ai propri ambiti di esistenza) che "corrisponde" al mondo aperto e imprevedibile di prima distensione complessiva di un umano che riesce sempre parzialmente e provvisoriamente a strutturarlo attraverso l'impiego previdente dell'"eccesso pulsionale" che lo contraddistingue.

L'apertura al mondo è dunque da vedersi in stretta relazione con una straordinaria plasticità di fondo che la rende infine rimodulabile/riformulabile. Temi-chiave come "esonero", "disattivazione" e altri ancora, che sono al centro del dispositivo teorico di spesa concettuale dell'antropologia filosofica moderna, sono minimamente afferrabili nel loro valore/valere a partire dalla comprensione del loro definirsi sul compito di rimandare a un adattamento artificiale (potrei dire: naturalmente artificiale, insistendo sul nesso di mancanza/difetto ed eccesso che movimenta nello specifico proprio la figura dell'umano). Si può anche evidenziare, richiamando in parte la teoria della *Umwelt* di Jakob von Uexküll, che qui, in questo contesto di restituzione della classica questione antropologica, l'ordine vitale come paradossale fattore di continue modificazioni si presenta come intrecciato con un piano pratico che si concretizza in una insuperabile "inerenza a distanza", anche nel senso che la capacità di azione, di parziale ordinamento, non è mai data a priori. La messa in ordine si esprime, come sottolinea in particolare Max Scheler, nel porsi costitutivamente al di là dell'esistenza delle cose, in maniera che ne risulta parzialmente indipendente e in effetti l'essere umano non appartiene mai completamente alla realtà "data" in virtù del suo potere di astrazione, di ciò che lo distacca e lo restituisce come in fondo estraneo, almeno in parte, al "mondo" stesso e portato/spinto su tale base a raffinare i suoi potenziali di rappresentazione/raffigurazione (anche dell'assenza come esito eventuale – "un" risultato – di tale operare).

Non è il caso di riassumere in questa sede il cammino variegato dei primi esponenti dell'antropologia filosofica, vorrei semplicemente rimarcare un motivo essenziale di tale procedere e che indico nel delinearsi di un'idea dell'umano come "essere di fantasia", come espressione di potenziali di relazione che non si può pensare di esaurire o di attuare in modalità sempre e comunque rigidamente determinate. Il combinato di mancanza (responsabile del difetto di adattamento naturale a ciò che si manifesta esternamente) e di eccesso, di istintualità "e" pulsionalità riferite alla forza vitale complessiva, è ciò che può essere avvertito nel qualificarsi complessivamente "culturale" dell'essere umano, in prima battuta sondabile nel suo tradursi tecnicamente in prestazioni dotate di una imprescindibile efficacia per la soluzione del problema primario dell'adattamento, della conservazione in vita, della modifica "intelligente" del dato naturale *e*, insieme, artificiale. La tecnica è quindi colta innanzitutto come connessa con le specificità organiche dell'uomo, anche quelle che ne indicano una qualche difettività. È ancora Gehlen, nel suo *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957)⁶, a distinguere, in rapporto con la sfera

6 Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, tr. e cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2003.

della corporeità, tra le tecniche di integrazione, che rimpiazzano le capacità non possedute dagli organi, le tecniche di intensificazione, che potenziano invece determinate capacità organiche, e le tecniche di agevolazione, che alleggeriscono dei compiti fisici. La progressione delle tecniche è anche compresa come un modello dinamico di identificazione del soggetto nel mondo moderno particolarmente prezioso nel momento in cui impone i suoi principi e i suoi caratteri fondamentali all'insieme delle relazioni sociali.

Di fronte a uno sviluppo sempre più accelerato della tecnica, che produce un “oceano di insicurezza”, va progettata e tracciata effettivamente una via che soddisfi il bisogno di un essere così instabile e costitutivamente a rischio come il soggetto umano: per equilibrare un mondo sempre più restituito sotto veste artificiale va posto il compito di saper governare/gestire più in profondità la spinta ad agire che si precisa progressivamente nella stessa tecnicizzazione generale del reale. La “plasticità” originaria – tema filosofico che catturerà l’attenzione di alcuni tra gli esponenti più significativi dell’“ordoliberalismo”⁷ – è ciò che alimenta incessantemente la spinta a realizzare ambienti artificiali sempre più complessi che certamente possono anche essere considerati sotto veste compensativa di una “mancanza” iniziale che specifica l'affermarsi di pratiche che sono di attivazione “e” disattivazione di costrutti indispensabili per l’ottenimento di una qualche stabilità, comunque provvisoria/revocabile. Si tratta di ribadire, a proposito di questo snodo tematico così rilevante, un delinearsi dell’antropologia filosofica moderna come singolare paesaggio concettuale al cui interno si manifesta la centralità del “senso di possibilità” (che va colto come apertura e affermazione del valore della pluralità, come sottolinea Odo Marquard), di ciò che acquisisce concretezza nella capacità appunto di ovviare – storicamente “e” quindi culturalmente/relativamente – alla costitutiva instabilità dell’essere umano, di quel vivente che viene al mondo dopo che il mondo c’è già, parafrasando così Anders, il quale aggiunge che l’animale non umano arriva al mondo già con il suo mondo, meglio: con la sua *Umwelt*, il suo ambiente di rigida collocazione.

Vale la pena ricordare ancora che la caratteristica di fondo dei percorsi dell’antropologia filosofica novecentesca è il loro svilupparsi ai confini del filosofico e dello scientifico, in riferimento proprio alle scienze della natura e alle scienze sociali, in un confronto assai stimolante con differenti indirizzi di pensiero, aspetto quest’ultimo che evidenzia il carattere integrante di una impresa teorica che si muove nella prospettiva di assicurare al tema dell’umano, della “sua” questione, uno svolgimento effettivamente aperto, diversificato, sempre conseguentemente plurale. Si potrebbe pure insistere, in tale ottica, su una qualifica dell’umano in senso eterotopico, sviluppando una linea di ricerca che ha origine da una messa in evidenza di quella versatilità dell’essere umano che deriva dalla sua u-topicità di fondo, come rilevò a suo tempo Romano Madera in pagine che vanno riportate in sintesi e che ribadiscono come sia specifico della particolare forma del vivente che noi siamo il fatto che essa non abbia luogo, non abbia un ambiente, facendo

7 Cfr. A. Zanini, *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Il Mulino, Bologna 2022, Su questo testo sia consentito il rinvio al mio U. Fadini, *Ordinamenti e sguardo antropologico. Su Ordoliberalismo* di Adelino Zanini, in «Consecutio Rerum. Rivista critica della postmodernità», 6, n.12, 2022, pp. 305-315.

di tutti gli ambienti il suo mondo. L'utopia è l'unica realtà umana. La realtà è una parte dell'utopia. Il problema non è questo, ma quest'altro: l'umanità può diventare eutopica, può raggiungere una buona dimora? Per sapere devo cercare, dove e quando posso, di dimorare in una buona casa. E la prima casa è la mia: so dimorare in una buona casa con me stesso?⁸

La questione sollevata da Madera ha indubbiamente delle ricadute importanti, tra le quali spicca poi quella più propriamente psicologica, ma a me interessa in particolare riprendere l'idea del rapporto tra il carattere visionario dell'esistenza umana e il motivo della tecnicità, una relazione effettivamente stretta in ambito antropologico-filosofico in quanto si configura in un essere che vive prendendosi incessantemente del tempo, indispensabile in quanto presupposto della conservazione appunto in vita, proprio perché non ne ha naturalmente a disposizione nel conto dovuto, in ragione della sua indeterminatezza di fondo.

In concreto c'è una configurazione dell'umano che restituisce materialmente quest'ultimo come "mutualmente costituito" (Tim Ingold) a partire da una idea di imperfezione che segnala la caratteristica essenziale degli esseri umani, vale a dire che proprio tale imperfezione finisce per funzionare, sia pure sempre provvisoriamente data una condizione di partenza – dell'esistere – che rende appunto revocabili gli effetti del funzionare su una base di vulnerabilità complessiva, di difficile e pericolosa esposizione al mondo. Ancora è dunque da richiamare, in tale ottica, l'approccio antropologico in senso filosofico che può parzialmente supportare un tentativo ulteriore di analisi della realtà sociale, economica, storica, politica del "nostro" tempo che tiene fermo il motivo di riferimento primario a una crisi sempre più acuta dell'"individuo storico", adornianamente tenuta presente nel momento in cui quello sguardo critico, con tutte le sue articolazioni più vicine a noi, ha indubbiamente il merito di restituire l'umano nelle sue deformazioni dovute agli sviluppi accelerati del capitalismo contemporaneo (in particolare sotto veste digitale).

La questione era quella negli anni '20 del secolo scorso – ma lo è ancora oggi, in modalità ancora più nette e accentuate, se si può dire così – di arrestare la "crisi storica dell'individuo", nel passaggio senza fine da una "catastrofe" a un'altra e un tentativo ritenuto non illusorio consisteva nel mettere in piedi un catalogo di caratteristiche dell'essere umano, a partire dalla specificità della sua figura, in grado di fornire sostanza al progetto di una identità costruita e consolidata in termini non semplificati e irrigiditi. Quello che risultava allora estremamente importante era in effetti il confronto con una esistenza complessivamente "sbagliata", per la quale si può ricordare, con Adorno, l'osservazione kafkiana rivolta a sostenere come in un mondo pieno di menzogne non si possa pensare di cavarsela opponendo una "verità" a una "menzogna" in quanto sarebbe invece da affermare un modo di esistere probabilmente e decisamente differente da quello contraddistinto da tale apparente alternativa.

Ora, rispetto alla indicazione del permanere di un processo di "demolizione" che stravolge il motivo antropologico ("e" tecnico, tra l'altro) del disattivare, del sospendere/interrompere ecc. e che sembra proprio essere la dominante dei tempi

8 R. Madera, *L'animale visionario. Elogio del radicalismo*, il Saggiatore, Milano 1999, pp. 148-149.

“preistorici” nei quali ci troviamo ancora a vivere (e che restano ancora tali anche quando vengono rivestiti, com’è accaduto in anni non lontani, dalle forme concettuali dei teorici della “fine della storia” e da quelli del “post-storico”), ciò che va sostenuto e rilanciato è proprio il bisogno di storia, di una riarticolazione diversa da quella attuale della vicenda umana generale considerata da tanti/troppi consegnata soltanto alle “ragioni” di tenuta, di conservazione, della logica data di funzionamento della società contemporanea.

Si tratta, in definitiva, di delineare piani di analisi dell’odierna questione antropologica su cui pare opportuno insistere e lavorare al fine di rilevarne stimoli teorici che possono permettere di soddisfare, sia pure parzialmente, l’esigenza imprescindibile di progettazione/realizzazione di campi di relazionalità, di affettività, anche in grado di manifestare/esercitare un potere di resistenza, di contrasto rispetto ai modi odierni di assemblare/comporre menti “e” corpi, intelligenze “e” sensibilità. Formarsi a/e percepire differentemente, cioè a valorizzare l’eccentricità originaria del posizionarsi umano in un senso che non sia quello voluto come predeterminato, una sorta di “a priori materiale”, delle mercificazioni spinte dei processi di costruzione identitaria.

A proposito delle dinamiche formative: si rimarca spesso la necessità di riflettere sugli automatismi naturali “e” sociali che portano a sviluppare in una sola direzione le stesse condotte educative, risolvendole unicamente in un apprendere/trasmettere tradotto sempre più in modalità tecnicamente sofisticate, rimuovendo così tutto quello che nell’educare medesimo può esprimere una valenza critica, cioè proprio quel sospendere/interrompere, quel prendere/perdere tempo che non corrisponde al dettato-chiave della società della prestazione ininterrotta, nella quale il consumo del soggetto, nel doppio senso del genitivo, risulta indispensabile per il riproporsi come merce di qualsiasi soggettività, di tutte le pratiche di socializzazione/soggettivazione, alle quali invece sarebbe da collegare lo stesso motivo della qualificazione (di ordine tecnico/professionale, per dirla con Gert J. J. Biesta). Ricordo qui una osservazione pungente di Adorno, ancora attuale, nella quale il filosofo francofortese rileva una caratteristica essenziale del nostro tempo, della società contemporanea: «in una società funzionale, in cui gli uomini sono ridotti a delle funzioni, nessuno è anche indispensabile: chi ha una funzione può anche essere sostituito e soltanto chi è privo di funzione potrebbe in generale essere insostituibile. Ciò gli uomini lo sanno bene»⁹.

A proposito delle conversazioni adorniane degli anni ‘60 è per me importante intendere la questione antropologica nella sua veste di metamorficità in un senso che coglie la plasticità umana appunto come possibilità concreta di metamorfosi, di un situarsi pure diversamente nelle relazioni con altre esistenze in quanto queste ultime sono potenzialmente e comunque parzialmente nostre, così come la “nostra” è sempre insieme di altre vite. C’è la riflessione complessiva di Masini in rapporto con Canetti in quest’ultima considerazione e qui mi piace riprendere l’attenzione alla connessione del motivo dell’a-

9 Th.W. Adorno, A. Gehlen, *La sociologia è una scienza dell’uomo? Una disputa*, in Th.W. Adorno, E. Canetti, A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell’umano*, tr. e cura di U. Fadini, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 101.

nalisi della massa, svolta dall'autore di *Die Blendung*, con il tema della metamorfosi in un senso capace di qualificare una eventuale impostazione pratica della questione antropologica con la problematicità “sociale”.

Muovendo in tale direzione mi preme restare sulle annotazioni masiniane riguardanti quel rivolgersi alla dimensione naturale, quella “svolta verso la natura” (*Wende zur Natur*) che sta alla base dell’impresa teorica dell’antropologia filosofica che si vuole distante dalle pretese di uniformità del divenire umano, meglio: del tempo storico, proprie del riproporsi incessante di una qualche “filosofia della storia” che inevitabilmente restituisce gli “enigmi della vita” nelle stesse, identiche, modalità. C’è anche qui, in definitiva, una crisi della coscienza storica, nelle forme dovute e così scontate, che raffigura il declinare, il progressivo venir meno di qualsiasi filosofia della storia e di una idea di esistenza storica contrassegnata da una autosufficienza rivelatrice di una sovranità indiscussa: ma a ciò corrisponde il dischiudersi di orizzonti di indagine originale, a partire dall’analitica esistenziale o dalla critica, in termini löwithiani alla risoluzione del mondo nell’esistenza storica escludente, nella “storia del mondo”.

Al novero di queste nuove modalità di analisi appartiene anche quella dell’esistere “utopico”, intesa da Masini come specifica di una antropologia filosofica che si pone in netta contrapposizione alla filosofia della storia in un’ottica che può pure essere compresa come un transito assai complicato, quel percorso spesso fortemente accidentato «che divide e unisce *topia*, cioè un mondo organizzato secondo un criterio di ordine, e *u-topia*, il non-luogo, un mondo che non ha più un suo luogo, una sua definizione precisa, non può più essere circoscritto in un suo ambito determinato e non è più, appunto, il ‘luogo’ della storia»¹⁰.

Questo “difficile transito” ha come presupposto il valore/valere dell’essere umano come *creatura creatrix*, appartenente cioè alla natura ma in grado di ampliarla e possibilmente perfezionarla realizzando “culture”: così si può anche sottolineare, di tale creatura, quella sua “variabilità storica” che è proprio il suo “destino culturale”. È questo polimorfismo umano, il suo esprimersi nella figura versatile del *Kulturmensch*, a offrire «la chiave per intendere il moltiplicarsi degli ‘assoluti’ di cui si costella il divenire storico». E Masini aggiunge – al fine di pervenire alla constatazione dell’ambiguità di fondo della natura umana da intendere come dispositivo di contestazione radicale di una esistenza storica che pretende compattezza vivente e precise procedure protocollari – che questa dimensione polimorfa è proprio il dato di partenza della critica netta alla «fiducia ottimistica nel progresso e nella razionalità della storia sulla quale la coscienza storica ha costituito il suo ordine di valori»¹¹.

L’insistenza decisiva sul carattere enigmatico dell’umano è quel motivo dell’antropologia filosofica novecentesca che stimola il delinearsi di fenomenologie dell’esistere capaci di tenere insieme la rilevazione del rapporto costitutivo con il “fuori” con la restituzione del valore dell’eccedere (ad esempio nell’idea gehleniana dell’“eccesso pulsio-

10 F. Masini, *Utopia senza storia*, in F. Masini, *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, prefazione di Sergio Givone, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 184.

11 *Ibidem*.

Il tema di B@bel

nale”): una relazione, quest’ultima, che conferma l’importanza della regola in quelle applicazioni molteplici che la consegnano alla sua essenziale trasformabilità/sostituibilità.

A me sembra che in questa prospettiva la relazione tra il posizionarsi plurale dell’umano e la realtà mutevole delle regole sia proprio ciò che può consentire una elasticità percettiva e concettuale riferibile a un’altra questione cruciale del presente, vale a dire quella del manifestarsi opaco del sociale “dopo” la globalizzazione tradizionalmente intesa. Per concludere però tornando su un piano più direttamente filosofico, la metterei così: la sottolineatura del carattere di possibilità dell’essere umano (di nuovo il musiliano “essere secondo possibilità”), il trattenerlo a tutti i costi per un suo indispensabile rilancio nel senso del tradursi/tradirsi relazionale, è ciò che vale nel tentativo di concretizzare tale qualifica in un processo di istituzione del possibile, di una sua messa in forma o regolamentazione avvertita della provvisorietà/revocabilità degli effetti materiali del suo porsi.