

Eugenio Mazzarella

Tesi per una filosofia della tecnica

Abstract: By the term metaphysics we mean the emerging of human transcendence in cosmos: a transcendence that wide open in a double position: on the one hand, the poetic complex of social and manufactural praxis (*techne*), thanks to which the *Anthropos* held himself in the world that he has revealed, structuring his own transcendence; on the other, the ecstatic entrust (*religio*) to the world – both natural and historical – in which he is open and from which is ruled since his deepest constitutive fibre. In this article we will try to show that the very ambition of technology is to subsume in itself the religious stance, preparing for human *Dasein* the foundation of sense of his being in the world, given to him by religion so far.

I. (*Che cos'è metafisica*) La metafisica è un evento. L'evento della *trascendenza*: la nostra. Su cui si fonda ogni altra Trascendenza possibile per il pensiero, in radice nient'altro che l'ultrapotenza della *circostanza*, la *physis*, da cui emerge *qualcosa* che si fa *qualcuno*. In cui si dà l'*esserci*, ovvero l'autoriflessività incarnata della coscienza. La *coscienza* – nell'essere *un salto di stato*, che nel (concetto di) mondo, nello sforzo di restare al mondo che ha scoperto, si tira fuori, o vi ambisce, dalla serie evolutiva. In cui *la vita che si è presa addosso la sua carne*, il suo andare e venire in figura, dà parola, una resistenza consapevole, come *cura di sé*, all'istanza antientropica dell'organico. In questo *co-eventuarsi* di uomo e mondo, in cui “qualcosa” come “cultura” *sovranatura* la natura, *co-eventuarsi* che è l'evento della *metafisica* come *trascendenza* (la nostra), al di là della fisica, c'è solo *la fisica che muore*, e spera di non morire o ne dispera – noi. Tutte le metafisiche positive sono poste da e per l'evento della nostra *trascendenza*, ne sostengono, confortano o consolano la speranza o la disperazione. Fondamentalmente sono la speranza della cultura di sovranaturare *per sempre* la natura, l'essere in questione dell'ente nella necessità eterna del divenire che la cultura scopre nel fenomeno, in ciò che si dà a vedere, che viene alle sue viste. L'ipostasi del genio della specie, nel tempo impegnato – come sapere, stare nel sapere: la differenza specifica dell'*anthropos* come *sapiens* – a “salvare i fenomeni”, e in essi se stesso, la propria circostanza; se stesso come fenomeno della trascendenza, la corda tesa sull'abisso tra la bestia e il superuomo – il *prima* e il *dopo* di sé.

II. (*Techne e religio*) Questo abisso che gli si spalanca sotto i piedi è il venir meno all'*anthropos* del mondo come *ambiente*, puro circuito ambientale, proprio perché gli emerge come *mondo*, cosmo ordinato di cui tenere il passo a pena di caderne fuori. *L'abisso* della ragione, su cui la ragione si sporge e si istituisce. In questo venirgli meno del mondo come ambiente proprio perché gli emerge a mon-

do, l'*homo natura* si sublima e si compensa in *homo cultura*: strategia adattiva alle prestazioni che gli chiede l'ambiente che gli si è fatto mondo; e insieme farmaco dell'anima, del disagio della cultura come natura in disagio – disagio della natura emerso in lui. *Religione e tecnica* (che non è solo *poiesi fabbrile*, ma pratiche, tecnologie sociali, a cominciare da quella fondativa della morale – dell'*ethos* tematizzato, costume che si fa legge), cioè sentimento dell'appartenenza (*religio*) e intelligenza dell'appartenenza (*techne*) [*calcolo e affidamento*] a qualcosa – la vita, la natura, il reale – cui si può cessare di appartenere, reggono in piedi l'uomo. Dello stare al mondo sono la ragione, il *modo* – il modo dell'essere proprio dell'*animal rationale*.

[“Sublimazione” non è qui impiegato in termini di spostamento analitico, ma in analogia con la chimica connota un passaggio di fase, un “salto” di stato: la transizione di fase di una sostanza semplice o di un composto chimico dallo stato solido allo stato aeriforme, senza passare per lo stato liquido. In analogia, nella sublimazione dell'*homo natura* in *homo cultura* si dà un salto ontologico; l'anello in questo senso mancante – in analogia con lo stato liquido della transizione di fase in chimica – è proprio ciò che *in quanto mancante* insedia l'uomo in se stesso; nel salto all'umanizzazione dell'ominazione, l'anello deve mancare, perché ci sia lo stato umano aeriforme dello “spirito”; nel momento in cui l'anello mancante si trovasse, si troverà certo ancora qualcosa nell'evoluzione biologica, qualcosa che però non è l'uomo, ma il pro-genitore dell'uomo. Non si troverà, cioè, il genitore dell'uomo che è già uomo. Quando avesse ragione, questo riduzionismo evolutivo – questo evolucionismo che vuol ridurre – avrebbe il torto di perdere l'uomo, di stare *al prima*, non *all'inizio* dell'uomo. Quanto alla sublimazione come spostamento analitico, essa può darsi solo all'interno di un esserci che abbia già il rango della sublimazione culturale]

III. (*L'escatologia della tecnica*) Questo nesso compensativo di tecnica e religione in cui l'*homo cultura* si installa per reggere il suo sporgersi *dalla natura sulla natura* – la struttura originaria della metafisica come trascendenza immanente a ciò da cui trascende, il carattere metafisico dell'animale uomo – vive tuttavia di una tensione: l'esposizione della tecnica (come *kennen* che è *können* e come tale *Kunst*, artificio) alla tentazione di credere di poter saturare lo iato tra sapere e potere nell'uomo scoperto e medicato nella cultura come *religio*, come affidamento dell'Io al potere più grande di sé, al suo *Sacro* come *trascendenza della sua circostanza alla sua volontà*. Tensione che è il tratto tipico [sostitutivo della compensazione religiosa come custodia della finitezza della circostanza umana] dell'*escatologia della tecnica* moderna. La convinzione che, tramite la tecnica, all'uomo sia o sarà possibile l'*evasione* dalla sua circostanza umana, dalla sua finitezza come ciò che non comincia da sé; proprio perché crede di potersela dare, questa sua circostanza finita, integralmente da sé, acquisire al suo *progetto* la sua *gettatezza* – con il che toglierebbe alla sua *presenza*, al suo *esser presente* come *presente a sé*, il carattere [scoperto nella coscienza] dell'*essere di passaggio* [di ogni ente come tale, e propriamente solo del suo, che lo sa]. Uno scenario che si regge sull'illusione che grazie alla tecnica sia giunto finalmente il tempo per l'*anthropos* di pareggiarsi – grazie alla *disvelatività poetica* della sua “natura”, la tecnica – transustanzandosi in essa, all'*autodisvelatività* della *physis*, potendo mettere le mani su questa *a lui trascendente finora* (in

lui e fuori di lui) *disvelatività*. Un immaginario tecnologico che, grazie alla tecnica, ritiene che ormai noi siamo in grado, sia sul piano biologico che sociale, di poterci fare meglio *da noi* di quanto fin qui ci siamo fatti e siamo stati fatti *con e dal concorso della natura*; un immaginario dove in gioco è la possibilità di riprogettare la linea germinale dell'uomo, come ultimo confine dell'adattamento a sé della volontà del suo ambiente "esterno" ed "interno"; e dove alla fine l'uomo nella sua circostanza esistenziale non incontri nient'altro che se stesso. Una circostanza che crede di poter dare integralmente a se stesso, sia sul versante della natura, che sul versante della storia; su base artificiale quanto alla natura e su base convenzionale quanto alla società. Ridurla a un puro voluto della sua volontà, credendo così di poter porre rimedio allo scandalo di non essersi (questa volontà, il nostro esserci) voluta. Una metafisica del disagio, che ha avuto in Nietzsche la sua risentita tristezza, e nei suoi epigoni la nevrosi di una libertà per che non sa più *da che* liberarsi e quindi *per che cosa e per chi* essere libera.

IV. (*Tecnica e globalizzazione. La crisi della natura umana come crisi dei suoi fondamenti biosociali*) A fondamento di questo immaginario, che affida all'*artificio*, al *fittizio*, all'*operatività tecnica sostenuta dal calcolo*, l'economia della propria salvezza una volta affidata allo *spirito*, non c'è solo l'inedito potere della tecnica moderna, che della tecnica alimenta in modo inedito la pulsione prometeica; ma il potenziale *ansigeno* di questa *potenza del macchinico* per i vissuti sociali ed esistenziali nell'*imprinting* tecnico del mondo oggi *globale*; essendo la globalizzazione – la simultaneità di tempo e spazio del mondo tecno-globale – della tecnica la sua esplicitazione *mondiale*, fundamentalmente una sua espansione. Giacché la modernità della tecnica e della globalizzazione [il *modus hodiernus* del nostro stare al mondo] è un aperto stato di crisi di quel costruito bio-socio-storico che è la "natura" umana – il *noi ambientato* che fin qui stati siamo in una lunga durata che appare a fine corsa, nell'epoca della *post-storia*, della *post-modernità*, della fine della *narrazione di sé* (la sua *Historie*) sui cui si è costruita dell'*anthropos* la sua storia, il suo accadere storico (*Geschichte*). Qualcosa di più dell'ennesima storicamente accertabile crisi dei vissuti esistenziali (individuali) e sociali (collettivi) di un inedito riassetto sociale storico culturale (tecnico) in un passaggio epocale di quella o questa civilizzazione umana.

Le influenti metafore della società e della modernità "liquide" di Bauman, le analisi della "società del rischio" di Beck sulle antinomie della radicalizzazione del "principio" moderno dell'individualità nei processi di individualizzazione della società post-industriale, hanno reso intuitivo questo stato di crisi. Che però non è solo la messa in crisi della "natura" sociale dell'uomo nei suoi ultimi fondativi vissuti comunitari, già di per sé inedita, su cui hanno sostanzialmente l'occhio le loro sociologie, sotto la pressione della globalizzazione e delle dinamiche di mercato, sociali, economiche e produttive, che vi si connettono, ma della sua stessa "natura" naturale. Il che ovviamente aggiunge ansietà ad ansietà. All'ansietà dei vissuti sociali in un'inedita transizione – la globalizzazione – che dissolve il legame con la storia come accadere localizzato (un tempo-spazio di cui ci sia sedimentata esperienza di riferimento per le identità singole e collettive), si somma l'ansia identitaria generata dalla tecnica, che dissolve il legame con la natura per il tramite di una sua integrale manipolabilità so-

ciale – nel regime più pieno del *biopolitico*. E questo grazie all'inedita possibilità della tecnica di poter intervenire sulla "natura" già biologica dell'umano; possibilità che promette o minaccia a questa natura una sua determinazione integralmente sociale, non più in debito, o sempre meno in debito, di vincoli naturali. Una determinazione *integralmente biopolitica*, che ovviamente manda in crisi l'idea stessa di nessi sociali trascendentali, perché a base naturale, della socializzazione storica delle società che fin qui ci accerta l'indagine antropologica e storico-culturale; l'idea stessa cioè di "valori", i nessi sociali di cui sopra, come parametri di funzionamento "organico" della società come mondo certo dell'artificio, ma che fa con arte ciò che la natura, in ultima istanza, e fondativamente, consente.

Nella sconnessione tra sessualità e filiazione, e più ancora nella teoria del *gender*, dove non è più tanto in questione l'emancipazione sociale dell'orientamento sessuale, ma l'emancipazione dell'orientamento sessuale, anche dell'orientamento omosessuale, dalla sua "naturalità"; nella possibilità di mettere le mani sulla linea germinale dell'umano, non in termini riparativi della sua "fisiologia", ma in termini progettuali-potenziativi (dove in realtà la fisiologia già non c'è più perché è tutta a decidersi) c'è in modo esemplare questo nodo incandescente, nel mondo della tecnica, della produzione e riproduzione dell'umano fin qui conosciuto, nella pretesa di determinare a tavolino quella che prima sembrava determinarci: la *sociobiologia* dell'umano, una qualche sua indisponibile "naturalità" fisica e culturale.

Nel mondo tecno-globale, tecnica e globalizzazione cooperano al dissolvere il legame con la *tradizione* come ciò che ci è *tràdito* [della *natura* e della *storia*] nella nostra struttura onto(bio)-(socio)storica, dove nell'indecisione di ciò che possiamo essere non c'è più la riserva di senso, di direzione – la sicurezza in ultima istanza – di *come si è sempre fatto* e di *come è sempre stato*, di come in definitiva *si è sempre stati*. [L'obiezione dialettica che una "natura" umana non c'è mai stata, perché siamo "cultura" è un'obiezione ingenua, e fondamentalmente autoconsolatoria. Perché se "natura di cosa è nascita", la nostra natura è il modo in cui veniamo a noi, e vi articoliamo la nostra vicenda: *natura*, *sostanza* di una cosa, è *il modo in cui funziona*; anche di quella cosa che siamo noi, la struttura bio-socio-storica dell'umano. Questa natura, questa sostanza, questa funzione è in un'inedita situazione di *stress*, è in ansia per se stessa; un'evidenza dei vissuti individuali e collettivi della società della tecnica e della globalizzazione. Contestando l'idea di "natura" umana, sulla base di una sua lettura nella versione pur di successo delle *verità eterne* della tradizione platonico-cristiana, rischiamo di contestare l'evidenza di questa "natura", che *c'è, si dà a vedere* e che impieghiamo ogni volta che maneggiamo l'umano. E già l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss aveva ricordato, alle fanfare storicistiche che l'uomo è nient'altro che storia, e il suo progresso nella storia, che l'opposizione di natura e cultura non è un dato primitivo e oggettivo dell'ordine del mondo, ma una costruzione artificiale della cultura a fini difensivi identitari; una costruzione oggi, nella sua radicalizzazione, a rischio di essere esiziale per le stesse ragioni dell'identità che voleva stabilire e proteggere].

V. (*La biografia funambolica dell'uomo della tecnica*) Tecnica e globalizzazione, vale in dire, in concreto, per l'individuo *possibilità fattuali* e *possibilità valoriali*, pre-

suntivamente a sua disposizione, ma molto di più a disposizione delle prescrizioni istituzionali e biografiche di un'individualizzazione mercatoria – nelle mani del mercato – della società del rischio, aprono, secondo la formula di Beck, lo scenario inedito di una combinazione biografica *à la carte*, di una transizione sempre più spinta dalla “biografia standard alla biografia elettiva”; dove emerge il tipo conflittuale e senza precedenti storici della *biografia fai-da-te*. Quando, ovviamente, è possibile scriversele un'autobiografia. Quando la soggettivizzazione della vita spintasi fino alle sue radici nel comune, nel “nesso di comunità” che la teneva insieme, non alzi il velo, nel suo fallimento, sullo *shock antropologico* in cui sono immersi i nativi della società mondiale del rischio (Beck) ovvero della modernità liquida (Bauman). In cui vive immersa questa società. Perché la “biografia del fai da te” è al tempo stesso una “biografia a rischio”, anzi una “biografia funambolica”; in uno stato (ora palese, ora celatamente) di pericolo permanente, esposta a degenerare rapidissimamente in una “biografia del fallimento”, in una solitudine impaurita che si rifugia presso l'uniformità di un “se stesso” apprestato dalle leggi del mercato – qualcosa che vincola senza neanche più la familiarità nativa dei vincoli tradizionali di cultura, di status sociale, di sesso, di genere – o, in modo reattivo, altrettanto irriflessivo, presso le uniformità della tradizione. E questo in un divario crescente – tra le promesse di autoaffermazione della modernità sentite come diritto e le capacità di controllo degli ordinamenti sociali che rendono tale autoaffermazione fattibile o irrealistica – che ha effetti di immediato rilievo politico – sia macrosociali, nella conflittualità sociale e nella collisione tra culture che genera, che microsociali, nel sempre più diffuso spaesamento dell'io e nelle sofferenze degli individui. E chiede alla politica del biopolitico – che non ne è capace – un *welfare* che va oltre le sue tradizionali prestazioni per assumere i tratti, richiesti, di un vero e proprio *welfare esistenziale*.

VI. (*I rischi di una modernizzazione aberrante*). Uno scenario in cui è facile riconoscere i tratti di quella modernizzazione aberrante di cui a Monaco nel 2004 Habermas parla in un famoso dialogo con Ratzinger, riconoscendo ai vissuti religiosi, dopo tanto illuminismo, una qualche capacità – sensibilità per – di medicarne le lacerazioni, il disagio, le esistenze ferite. Un dialogo in cui un teorico della modernizzazione scopriva *apertis verbis* le riserve di senso della tradizione, l'inedito bisogno – per le liberaldemocrazie – di un dialogo con il *depositum fidei antropologico* della tradizione, vale a dire con i vissuti valoriali nativi comunitari che reggono, o quanto meno mantengono in salute, ogni infrastrutturazione politica della società, anche il formalismo costituzionale liberaldemocratico (questione già segnalata negli anni '60 dal noto paradosso di Böckenförde). Un'esigenza tanto più stringente in uno scenario tecno-sociale dove avanza sempre più il verbo dell'intelligenza artificiale, la macchina intelligente, che ci medierà il rapporto con il mondo. Con il che chi ha presente la dialettica hegeliana servo-padrone, dove alla fine è il servo, cui è in capo il legame con la realtà, il vero signore, e quindi l'orizzonte della liberazione umana, dialettica cui si sono affidate le aspettative strutturali di emancipazione, di liberazione dell'umano di due secoli della modernità industriale, intuirà subito che il servo che sta prendendo sempre più il potere è un servo non umano, e quindi il potere non sta passando a una nuova classe, la libertà non sta passando di mano

tra gli uomini, dai pochi ai molti, ma se si vuole dai molti a nessuno, all'*automaton* sociale, *alla macchina intelligente che non ha patema*; al più ce lo devi mettere a correggere la dittatura dell'algoritmo. E al più il potere, se sta passando a qualcuno e non a qualcosa, sta tornando alla restrizione "signorile" dei grandi consigli di amministrazione.

Quando Bergoglio parla di *periferie dell'umano* non ha solo in mente le sempre più tante *bidonville* dei paesi poveri e/o ancor più impoveriti dalla globalizzazione, ma la generale possibilità – anche nelle società già affluenti o che si candidano ad esserlo – per ogni uomo di essere esposto dalla tecno-scienza (macchine e conoscenze, due dei classici fattori di produzione marxiani) e dai rapporti di produzione, dai rapporti di forza sociali, ad essere *scarto e rifiuto sociale*: un essere lasciati indietro su quale che sia aspetto della *fitness* (economica, biologica, valoriale) socialmente stabilita che può riguardare chiunque. Il rischio che la tecnica e la globalizzazione ci rendano *periferici a noi stessi*; ci gettino fuori da un centro dell'umano sempre più sfigurato, sempre meno riconoscibile nell'album di famiglia, così faticosamente costruito, della dignità umana; dignità umana come concreta possibilità per tutti, che rischia di essere, se va avanti così, un episodio concettuale di un paio di secoli. Caso di studio di una storia dell'utopia a venire.

VII. (*Lo stato di perplessità ontologica circa l'umano*) Questa vita, cui non sia più ascrivibile un "diritto di natura" come fonte del suo diritto a se stessa, ma la cui dignità rischia di essere decisa dal regime integralmente biopolitico (e dal suo braccio armato, la tecnica) del nuovo "modo di produzione" della vita, è il motivo per cui chi si voglia interrogare oggi sull'uomo e il suo posto nel mondo non può non fare i conti con quest'*ansietà dell'umano*, sul come l'uomo sta al mondo oggi nel venir meno della resistenza alla sua stessa azione di una sua "natura" bio-socio-storica come natura data. Di un umano caduto in una *perplessità ontologica* come perplessità radicale di destino, potendo questo risolversi in nient'altro che le occasioni che esso dà a se stesso; fondamentalmente non più un *destino*, ma la *pura occasione di sé*, di un accadere della vita sempre più esposto al vuoto di *confinamento* (limiti, condizioni) delle sue decisioni. Un progredire senza protezione possibile nelle cose e dalle cose, perché la minaccia da cui guardarsi, da cui ripararsi non gli si para davanti, ma gli viene da sé; o meglio quel che gli si para davanti gli viene da sé, da come ha deciso di trattare o considerare la sua essenza, sempre meno "confinata", e assicurata nel senso di assicurata a, da una natura data; in un regime della pura *astrazione dell'essenza*, come sua estrazione/astrazione dalla "natura". Il che spiega a iosa perché in uno scenario sociale dove, dell'uomo, la tecnica inquieta la sua natura "fisica" e la globalizzazione la sua natura "sociale", si faccia avanti sempre di più – in forme più reattive che proattive – un bisogno di protezione nel "passato", nel confinato di una tradizione, di un gruppo, di un luogo, da ciò che ci viene incontro dal futuro, sempre più visto non più come futuro del presente, ma come suo pericolo imminente, imminente stare nel pericolo e/o ci si affidi al sogno di un *potenziamento psichico-fisico dell'individuo* – la promessa dell'escatologia della tecnica come progetto del post-umano – per reggere dei processi di individualizzazione in atto nella società tecno-globale lo *stress* identi-

tario cui è esposto ogni individuo come tale, l'oscura minaccia di cui è gravida la promessa del suo potenziamento, sempre che sappia procurarselo o avervi accesso, che su niente altro, per l'individuo, si possa fare affidamento che su *un se stessi in pericolo*. Qualcosa che somiglia molto alla corsa al rifugio atomico per chi se lo poteva permettere, dopo Hiroshima e Nagasaki, per salvarsi *individualmente* dalla temuta apocalisse nucleare, che lasciava sullo sfondo il lieve problema di che farsene di una sopravvivenza che uscita dal suo *bunker* non avesse trovato più nessuno.

VIII. (*La lotta per il riconoscimento e l'agorafobia della libertà*) La lotta sui "valori", sul riconoscimento sociale di questa o quella opzione di vita, l'accanirsi sui "diritti", sulla richiesta di protezione sociale nel diritto di ogni aspetto o condizione della vita, sia soggettiva (una scelta, una preferenza di vita) che oggettiva (un contesto: dall'ambiente, a un *milieu*, a un *humus* culturale della vita), il "diritto ad avere diritti", la dice lunga sul fatto come in questa temperie nulla sia più dovuto a niente e nessuno *physei*, "per natura", sia essa la natura naturale, che la natura socialmente naturata nel fondo bio-sociale della cultura, la *natura trådita* della tradizione. E tutto sia *thesei*, debba cioè istituirsi e conquistarsi nella convenzione sociale e nella sua alea. Una temperie dove ciò che sembra venir meno è la *circostanza esistenziale* come datagli in una sua *naturalità*, biologica o sociale, da sempre abitata; o almeno quella cui nei millenni l'umano si è con relativo successo acclimatato; e la vita si pone come tutta decidibile da una biopolitica integrale dell'umano, sia sul versante del dato culturale che del dato naturale. Tutta cioè socialmente qualificabile come deve essere. Con il che però, in questo regime del biopolitico, salta anche l'argine di resistenza della "nuda vita" – il suo concetto – come fonte di doverosità della vita verso se stessa; salta la sacralità intangibile della vita come viene a se stessa nell'infinita gratuita del suo essere come in debito ad altro e ad altri che non sia l'operabilità sociale che la *pone in essere* come *deve essere*; e questo grazie alla capacità della tecnica di *ri-naturalizzare* in laboratorio, a partire dalle basi naturali date, le stesse basi biologiche della struttura bio-socio-storica dell'umano.

IX. (*L'escatologia della tecnica come nuovo platonismo per il popolo*) Ma in una vita dove non c'è più protezione da se stessa presso nessuna sua natura *santa*, un altare presso cui non poter essere toccati, in una vita che non conosce più protezione da se stessa, il tema si fa, di quest'*agorafobia* della libertà, di come reggerne l'*angoscia*. Di come reggere l'*angoscia* di un'esposizione della vita a se stessa, davanti a cui non c'è altro giudizio che il suo fallimento o il suo successo, letteralmente il suo continuare a succedere, a restare presso di sé come vita della mente, vita della coscienza – presenza saputa della vita a se stessa. Perché questo continuiamo ad essere nel bozzolo dell'io che la vita ha filato da sé. E in questa temperie di ansietà, aggiornamento dell'antica angoscia dell'indominabile, un indominabile che ormai viene da noi, il punto – la salvezza o la sua illusione – è sempre trascendere l'uomo inevitabile che siamo, la nostra la mortalità. Ancora una volta dare corpo, magari dandogli un corpo per sempre, o evaderne la friabilità biologica, al desiderio sotteso al dispositivo metafisico platonico-cristiano; anche dopo la sua morte in *teoria*, a motivo di un Dio che nessuno vede più perché "è morto". Un nuovo platonismo per il popolo,

qualcosa di umano troppo umano, ovvero il bisogno metafisico eterno della persona come infinito desiderio di sé, di tenersi aperti in eterno, il Sé, la vita della mente che siamo, continua a prendere la parola, affidata questa volta all'escatologia della tecnica. Nell'orizzonte della "morte di Dio", di una trascendenza che ha esaurito la sua capacità oppiacea, l'unico orizzonte immaginario per le masse, la tecnica, di un'assoluta *autopoieticità* dell'umano, da cui all'umano possa essere promessa la vita eterna, o meglio, per dirla nello stile della critica all'ideologia, in cui l'uomo può promettersi la vita eterna. O, quanto meno, una vita *non dolente, iperpotenziata*, quale che sia la sua scansione temporale, capace di ripararsi dal caso di sé non riuscito; o, meglio ancora, capace di riprogettarsi già al riparo da se stessa quale si conosce: friabile, limitata, finita, e magari anche dalla sua mortalità, divenuta pura data di scadenza di un prodotto perfetto. A costo di nominare il proprio erede nell'intelligenza artificiale, in un'intelligenza finalmente evasa dal corpo, se al corpo non ci sia rimedio, anche quando fosse ridotto alla mera sopravvivenza di consapevolezza di reti neuronali su supporti diversi dalla deperibilità del biologico. Un'intelligenza che tutto potrebbe essere meno che umana, perché dell'intelligenza umana mai potrebbe esibire – perché non lo fa l'artificio – la prestazione fondativa, l'intus legere, il guardarsi dentro, l'essere coscienza. Con il che è proprio il concetto di mondo, attorno a cui l'antropologia esistenziale del '900 aveva ripristinato dell'umano una differenza non evolutiva dall'animale, a venir meno, a venir meno nella "macchina". Uno scenario non lontano dalle ipotesi del *transumanesimo* di Ray Kurzweil, di una futurologia che vede incombere nello sviluppo della civiltà delle macchine la *singularità tecnologica*, un punto in cui il progresso tecnologico accelera oltre la capacità di comprendere e prevedere degli esseri umani, l'avvento di un'intelligenza artificiale superiore a quella umana, che per essere "domesticata", finalizzata cioè dal *sapiens* ai suoi fini, e non essere il *sapiens* fondamentalmente domesticato da essa, richiederà di necessità un importante aumento artificiale delle facoltà intellettive di ciascun individuo. Con il che sarebbe finalmente avviato sulle linee di produzione della vita il superuomo richiesto dalla tecnica, il superuomo della tecnica nel doppio senso del genitivo.

X. (*L'uomo denaturato: l'ossimoro della comunità contrattata*) La meta-antropologia alla portata di una biopolitica integrale della vita sciolta da ogni *vincolo di natura* [al più *artificio rinaturalizzato, fatto* seconda natura] ha il suo motore nella *rimozione* [sempre più nella disponibilità della tecnica] della *previetà comunitaria* della *socialità umana*, e questo nel doppio senso di una prestazione storico-effettiva e di una strategia di fuga dall'ansietà dello *shock* antropologico della modernità liquida dell'umanità che la vive e la opera. Ma in questa *rimozione* della *previetà comunitaria* della *socialità umana*, dei suoi presupposti comunitari – dove la *socialità* è irretita nel vuoto di un puro essere possibile del legame sociale quale si voglia –, l'individuo è chiamato a vivere, da differenti posizioni di forza, un ossimoro difficile da abitare: *la comunità contrattata*; la fine di una *archè* relazionale – *fondativa* delle sue stesse possibilità – dell'individualità come persona.

Non è che manchino, per dirla con un lessico *d'antan*, fenomenologie del *comune* nella storia dello spirito europeo, dell'irricevibilità di quest'ossimoro per la *vita* dell'"io", del dissidio che vi apre. Per tempo – già sulla scena sociale e sociologica

della prima individualizzazione di massa con l'affermarsi della società industriale e delle esposizioni universali, dell'ipertrofia della cultura oggettiva e dell'atrofia della cultura soggettiva per dirla con Simmel, dove la grande individualità romantica è ormai stereotipo nervoso (*blasé*) metropolitano. Fenomenologie dell'anomia sociale, che convocano nel discorso, in funzione *katechontica*, legami da sempre stabiliti o da ristabilire con l'*inconscio*, per l'uomo "privato"; ovvero, in stile sociologico, la *comunità*, dove sarebbe custodita una possibilità più autentica di dire "io" nella società dell'*anonimo*, di ciò che resta in comune in società, o almeno la sua nostalgia, quando il comune nativo se n'è andato.

Nella "società del rischio", della società del "post", o che si avvia ad esserlo, una funzione riflessiva *katechontica*, sugli scenari della "seconda individualizzazione", ripresa dalle *fenomenologie della corporeità*, della "carne del mondo" che ne tiene insieme le vite, sottraendole già nella "percezione" alla solitudine "sociale"; del *politico multitudinario*, delle moltitudini accomunate dalla riappropriazione del "comune" per uscire dalla marginalità della partecipazione alla crescita economica, al consumo di massa (la forza coesiva in crisi nelle società contemporanee, già il "pasto del gruppo" nelle "società" primitive); e da ultimo dell'*impersonale* che tiene in comune e custodirebbe le riserve di un regime di universalità umana, di piena dignità umana, per tutti gli uomini, ben più che lo schema definitorio della *persona*, che, per definirsi, *discriminando* tra chi è persona e chi no, quell'universalità avrebbe storicamente mancato, e non potrà che continuare a mancare.

Insomma non è che manchino, sulla scena sociale della prima e della seconda individualizzazione, della società degli individui della modernizzazione industriale e postindustriale, fenomenologie della *comunanza* biologica, psichica e sociale; che rivendicano in questa *comunanza* un presidio *katechontico* all'anomia sociale dell'individualizzazione stereotipa, "un supplemento d'anima" vegetativa, sensibile, razionale, universalmente partecipata, all'individuo "senza precedenti storici" della *biografia-fai-da-te*. Ma queste fenomenologie, se al tempo della prima individualizzazione – quella industriale – potevano essere ancora l'argine su cui costruire il giusto rapporto tra l'io e il suo mondo, oggi, per un io esposto all'anomia della società post-tradizionale, dove l'individualizzazione ha tra le mani la tecnica per decidere le sue stesse basi ontologiche (biologiche, psichiche, sociali) arrivano già sempre troppo tardi.

Oggi che la tecnica, all'io che perde i rapporti, può medicare persino i disagi di questa perdita, può definire le regole di ingaggio del "comune" fisico, psichico, biologico – il "comune" della "manipolazione" sociale programmata in cui trovare *comfort* a surrogare la stabilità venuta meno della società cetuale, lo aveva conosciuto già l'individuo della prima individualizzazione –, gli argini di resistenza descrittivi dell'*inconscio*, della "corporeità", della "moltitudine", della "terza persona", non tengono concettualmente, né lo possono, la piena dell'individualizzazione. L'individualizzazione che tramite la tecnica ha nelle sue mani le sue stesse basi, ne ha già travolte le istanze, consegnandole al regime del puro monito che andando avanti così non andrà a finire bene.

La politica come biopolitica, come totale manipolabilità di ciò che è stato umano (che rende l'uomo "antiquato", per dirla con Anders, nella sua stessa capacità di comprendere ciò che sta diventando), non tratta più di nuovi diritti pattuibi-

li dell'uomo. Ma ormai dei diritti di un uomo "nuovo" pattuito in laboratorio, "socializzato", *denaturato*, fin nella sua intima fibra biologica, neurovegetativa, psichica, in un'intimità biologica e spirituale ridotta a puro meccanismo interno dell'involucro individuale, montato sul tavolo anatomico di scomposizione e ricomposizione dell'*uomo nuovo* della socialità decisa dalla tecnica, e degli individui che le servono. La promessa è che ognuno potrà chiedere come vorrà essere montato, desumendo i modelli dai cataloghi in offerta. Fondamentalmente è la fine, nell'autorealizzazione dell'individuo, della sua *sostenibilità* comunitaria. Sia nel senso del sostegno che può avere dalla comunità, che della possibilità della comunità di reggerla senza implodere nella sua pura determinazione sociale; senza pregiudizio della sua trama ontologico-naturale, del suo *dna* ontologico, biosociale, del tutto esposto alla sua "ricombinazione" integralmente sociale, biopolitica.

Non è più possibile rivendicare, cioè, e questo in ogni ambito della vita, biologico psichico sociale, un'universalità non refragabile della natura umana, "arretrandone" la deduzione fondativa dal "politico" al "prepolitico", per guadagnare universalità ai diritti di quella natura. Un "diritto naturale" quale che sia per stare ad una costellazione concettuale classica. È la fine di "Antigone eterna"; della possibilità di appellarsi – in ogni ambito della vita: ben al di là del tradizionale *locus* "politico" nel dissidio sempre incombente tra leggi "scritte nel cuore" e diritto positivo, tra giustizia e diritto – contro la legge della "città", a una "natura" biologica, psichica e in definitiva, quel che più conta, morale, dell'umano, custodita in rapporti nativi, in legami in cui si nasce senza pattuirli.

Perché sulla possibilità di questo *arretramento fondativo* della "legge della città" nella legge che viene *prima* della "natura" degli uomini *che fanno* la città, che *pattuiscono tra loro*, la tecnica innesta uno spartiacque: nel momento in cui "l'ordine del mondo del cielo e della terra" può essere deciso in laboratorio, che Θέμις, la giustizia stabilita in cielo, può nascere come *Minerva* non dalla testa di Giove ma dalla testa dell'uomo storico-sociale e dei suoi laboratori, niente è più irrefragabile dell'ordine *sociale* che viene a costituirsi. Di niente può essere discorso *quid iuris*, arretrando nella sua fondazione ad uno spazio *prepolitico* (biologico, neurobiologico, psichico-sociale) dove l'umano affondi le sue radici, perché anche quello spazio prepolitico è integralmente annesso – in una biopolitica che può raggiungere tutto – alla totale *politicalità, manipolabilità* sociale dell'umano.

Delle leggi di natura – sulla scena di questa biopolitica assolta da ogni residuo vincolo biologico-naturale, sociobiologico – ciò che resta in campo è solo la legge di natura "naturale", fisico-chimica: "le leggi della natura" *stricto sensu*. L'effettivo inaggirabile dell'azione della *natura fisica*: "*natura non nisi parendo vincitur*". L'unica legalità rimasta in campo, cui si debba obbedienza per il successo dell'azione. E contro di essa la libertà. Una libertà che presume di potersi muovere fuori della "carne del mondo" con cui da quelle leggi di natura è venuta fuori, e che al più dovendo indossare una carne per essere operativa, almeno finché varrà il nesso individuato da Schopenhauer di volontà e corpo, presume di potersela scegliere tessendone la fibra a suo *libitum*. Perché per lei non c'è più nessun "fuori", intrasgredibile e impersonale, nessun "essere grezzo e selvaggio", cui nella sua soggettivazione debba rendere ragione, come ancora poteva pensare la fenomenologia di Merleau-Ponty. Dalla

tecnica delle nanotecnologie, quell'“essere grezzo e selvaggio” – che Merleau-Ponty poteva ancora additare alla presunzione egoica dell'“io” svelandolo a se stesso come in quell'*essere* istituito e costituito – è tutto “domesticabile”.

XI. (*L'argine della libertà umana: la possibilità della persona:*) Disperazione? *plus rien à faire*, sempre che ci sia da dolersene? No, perché su questa scena, l'altro attore dalle leggi di natura, la *libertà*, non è “domesticabile”, nei suoi *bisogni* e nei suoi *motivi* [non gli sono sottraibili], neanche dalla sua *autoalienazione sociale*; *bisogni* e *motivi* non surrogabili dai succedanei che le offre la “dimensione del controllo” in cui l'individualizzazione, i processi di individualizzazione oggi cambiano di segno per reintegrare socialmente il disgregarsi dei nessi comunitari, sempre meno nativi e sempre più contrattati.

Perché ciò che non è domesticabile dagli stessi vincoli dell'integrazione sociale, dalla “politicità” della sua natura sociale, né è sostenibile il suo *vuoto*, è l'incunabolo relazionale – il “cuore” della persona, il *nesso di cura*, *le cure* – in cui l'uomo viene al mondo. In cui come individuo si libera per la “sua” libertà, ma che resta per lui, anche nella sua *emancipazione* “individuale”, la *mano* da cui dipende per la liberazione della sua stessa *soggettività*, l'*anelito* di ogni individualizzazione sostenibile, come autorealizzazione che realizza, *continua a realizzare*, i beni *e-motivi*, fisici psichici materiali, da cui la vita è motivata a motivarsi, a trovare i suoi motivi e sé come motivo. E il *fantasma* della sua *libertà*, del suo *desiderio* come individuo. Questo nesso di motivi, l'*e-motività fondamentale* in cui si nasce, i suoi *volti* e persino le sue “*cose*”, nessuna fortuita o programmata alienazione “sociale” – anche quella della “tecnica” e della globalizzazione “mercatoria” – è in grado fino in fondo di domesticare.

Il che vuol dire che quali che siano i tragitti alienati e alienanti dell'individuazione umana, il tasso di anomia cui può andare incontro l'individualizzazione, l'incongruenza tra *vita sentita* e *vita [socialmente] prescritta*, per la “persona” che c'è nell'individuo – e c'è *nativamente* come incunabolo del suo “concetto” come universale concreto che si realizza, e soffre, nella storia – la partita non è mai persa del tutto. C'è sempre per lei “un'altra possibilità”, perché è la “*sua*” possibilità. Perché nel “concetto” di persona – il suo concepirsi storico come evidenza che avanza verso se stessa – nient'altro si traduce “in società”, nei processi di socializzazione, che la natura “comunione” dell'umanizzazione nel gruppo primario, il fatto che l'“io” viene a sé “in comune” da altri e con altri. E non c'è individualizzazione sostenibile che possa venir meno a questa sua *natura comunione*, il *come nasce di cui vive* – all'appagatività dell'esistenza [certo “sempre-mia”] in ciò che “non le è proprio” *proprio* per poter essere il suo “proprio”; innanzi tutto presso un *chi*.

Il non *sentirsi-a-casa-proprio* dell'*autoalienazione* della vita nella *routine* esistenziale dei processi di individualizzazione, fino allo “spaesamento” dell'*angoscia*, se rivela qualcosa del più proprio *poter-essere* della *vita* come “tenuto” dalla *Cura* che “fin che esso vive possiede l'uomo” – secondo la “testimonianza preontologica” dell'*essere* dell'Esserci che Heidegger ritrova nella favola di Igino –, è questa *appagatività comunione* in cui la vita dell'uomo viene al mondo che rivela, in cui originariamente siamo posti anche nel modo dell'esposizione – “apprensione” e “affanno” della vita – alla sua perdita. E non, come vuole Heidegger, l'originarietà ontologico-esistenziale

dello *straniamento* al mondo della vita, di cui il suo “essere-nel-mondo” sarebbe un modo privo di verità [*inautentico*] in cui la vita fugge, rifiuta di conoscersi fino in fondo. La vita si conosce sempre benissimo, e sa certo che può essere *nulla*, ma perché è sempre già *qualcosa*, fosse pure per avere davanti quel nulla, che intanto – l’*intanto* di cui vive e in cui vive: *tempo, mondo, cose, persone*, l’*intanto* che difende – non c’è.

Prima ancora di “scoprirsi”, di *sapersi* come cura di sé presso il mondo, presso gli altri e le cose di cui ha o si prende cura [esposta all’apprensione e all’affanno della lotta, e all’angoscia del venir meno dei suoi motivi, delle ragioni che la motivino], alla *Cura* [al “mondo”, all’*essere-nel-mondo*] l’Esserci, l’uomo – la vita – viene già sempre *nelle cure degli altri*, in cui è già sempre *appagato*, “a casa propria”; cure che gli mediano il mondo e la vita. La *Cura*, che lo “terrà” tutta la vita come ciò in cui è *gettato*, nel suo *imprinting* originario non è innanzi tutto *prendersi o aver cura*, ma *essere accolto, preso in cura* dell’Esserci nelle cure parentali.

Nell’esperienza della vita, “io”, *ciò che sarà l’io*, non incontro innanzi tutto la *mia preoccupazione* – l’apprensione e l’affanno della cura di me, di quello che *sarò*, che *potrò* ancora essere finché sarò, la *Cura* – ma *qualcuno che si occupa di me*, mi cura e mi occupa il cuore, che viene *prima* delle mie preoccupazioni; e la mia prima preoccupazione – quando viene all’“io”, quando l’io è in grado di percepirsi come la *solitudine* che non vuole e non può essere – è la preoccupazione [che mi venga meno, e con lui io a me stesso] di chi mi occupa il cuore e lo fa battere. Preoccupazione – la prima e l’ultima della vita – di non esser tratta fuori, staccata, *alienata*, dalla sua *e-motività*, dai motivi comunionali che la motivano, prima ancora che impedita nei suoi propositi nella vita che si prescrive o gli è prescritta.

La natura di “persona” dell’individuo, che ne tutela l’individualizzazione riuscita, vive di questa *reciprocità comunionale* del nostro venire al mondo in un regime di donazione reciproca che non riguarda “cose” ma innanzi tutto *noi stessi*, dove ciò che si scambia siamo innanzi tutto noi stessi, il bene relazionale, e i beni relazionali, che siamo per gli altri e gli altri sono per noi. Senza questo dono di altri a me, che mi obbliga a lui, e di me all’altro che lo obbliga a me – che nel legame parentale primario è *un dono che non chiede e un ricevere che non attende*; una purezza di reciprocità che identifica il *communis*, il *comune* in cui sta chi ha questi doni, questi *munia*, da scambiarsi –, l’individuo dell’individualizzazione umana semplicemente non c’è. Non se ne dà la possibilità concreta, ma neanche un concetto adeguato, che non lo riduca all’impossibile serialità di un *meccano* sociale

XII (*Responsabilità*). Noi non possiamo più definire ciò che è *naturale* per noi, visto che ciò che è naturale lo definiamo *noi*. Il naturale non avendo più niente di *naturistico*, cioè di una natura che non possiamo mediarci culturalmente, la “natura naturale”. Possiamo però decidere ciò che è *eterno*, ciò che *deve* essere eterno per noi – la *natura* di noi *storicamente divenuta* che vogliamo custodire: l’*universalmente umano*. Quale parte di noi, nella nostra *custodia*, anche come umanità della tecnica, resti alla *presenzialità* della storia, non cessi di *essere* in quel che è divenuto. Poiché la libertà non è l’arbitrio dell’assenza, del vuoto in cui muoversi. Questo non è dato neppure alla materia fisica. Ma la *scelta* (che solo l’uomo può fare) di ciò cui vincolarsi, cui restare fedele o cui legare la propria fedeltà. E questa decisione

è la *coscienza morale*, l'eticità scelta di un *regime di umanità*, che deve essere tenuto così come ci è venuto; scelta in cui si costituisce la "persona", "la parte più vivente della natura umana, il nucleo vivente capace di attraversare la morte biologica" (Maria Zambrano), capace di attraversarla come valore di sé – nei rapporti nativi in cui si è conosciuta, in cui è venuta a sé – da far valere.

Niente di impersonale, dacché l'uomo è uomo, dacché si socializza secondo la sua natura, è mai bastato a sostenere, e tanto più oggi, le ragioni "impersonali" che da sempre reggono l'autorealizzazione dell'individuo come individualità integrata alle sue ragioni comuni, alle ragioni del comune di cui vive e che vivono in lei, frenandone l'individualizzazione seriale agita da meccanismi sociali anonimi, in cui sembra essersi trasferita oggi la potenza ontologica dell'"impersonale". A questo non basterà la moralità prescrittiva o suasiva di una descrizione fenomenologica di quelle ragioni come eccedenti le nostre illusioni "soggettivistiche", coscienzialistiche; oggi che quelle ragioni sono tangibili non solo in un'azione che le rifiuti, disposta pagarne il prezzo, ma in un'azione, che tramite la tecnica, le modifichi e quel prezzo creda di poter evitare di pagare; o anche sì, ma per un supposto diverso guadagno al suo destino. Ma solo la "persona" a questo compito può essere chiamata. Come si vede, ancora una volta una "voce della coscienza", l'antico *demone* che ha fatto l'uomo. E che gli porta i suoi *demoni*: le *reti di senso* di cui vive ancora prima di saperlo. Anche quando creda, come oggi, che possa ammagliarsele da sé, al telaio sociale di un'individualizzazione, dove sia venuto meno il filo di rete dei nessi nativi, il filo di rete della comunità, dove siamo "io" di noi stessi, e non di una "serie" biologica, psichica, sociale. Al lessico della *responsabilità* dell'uomo della *provocazione* della tecnica alla sua stessa *essenza*, che gliene può procurare una che la natura non gli *pro-duca*, gli porti davanti alla sua libertà perché la *e-duchi* mentre vi *si educa*, non basta più la mera *responsabilità* di un *rispondere* delle proprie azioni a se stesso, di accettarne l'*imputazione* (l'etimo di *respondeo*); anche quando questo *rispondere* tenga ferma la parentela di *rispondere* con il greco *σπένδω*: "concludere un patto e prendersi reciprocamente a garanti" – come se questa fosse un'etica sufficiente. Troppo esposta quest'etica della responsabilità all'orgoglio, nel suo esercizio, anche per questa via, di non incontrare nient'altro che se stessa, non essendoci niente e nessuno fuori dell'uomo cui rispondere oggi. In un mondo dove l'imputazione di sé all'uomo gli si è fatta assoluta, e dove a processo l'uomo può essere portato solo da se stesso, *responsabilità* forse dev'essere, per l'uomo della tecnica, più ancora *res-pondus*, "saper portare, sopportare il peso delle cose". Il perso la sostanza e la qualità del proprio essere, che non puoi evadere. Di quella *cosa di tempo* che *siamo*, la sua *finitezza*: che

Il tempo è un fiume che mi trascina,/ma sono io quel fiume;/è un tigre che mi divora,/ma sono io quella tigre;/è un fuoco che mi consuma,/ ma sono io quel fuoco./ Il mondo, disgraziatamente, è reale;/io, disgraziatamente, sono Borges.¹

1 J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, in D. Porzio (a cura di), *Tutte le opere*, vol. 1, Mondadori, Milano 2000, p. 89

