
Félix Duque

UMANESIMO METAFISICO CORPI IPOFISICI

ABSTRACT: *Metaphysical humanism and hypophysical bodies*

This essay is on modernity and the centrality of humans in this enormous change. It investigates all the forms of resistance which come into play when we try to abandon the last manifestations of humanism

Key words: Ancient and modern anti-humanism, anthropocentrism, homo technologicus, the body and death

1. *Del duplice criterio dell'umanesimo*

Cos'è l'umanesimo? Di fronte a un tale polpo sfuggente, non resta che adottare lo stesso atteggiamento assunto da Deleuze nei riguardi della scrittura: situarsi nel punto estremo che separa il nostro sapere dalla nostra ignoranza, e cercare di muoversi dall'una all'altra, in un andirivieni incessante, come in un duplice gioco di incursioni e di *excursus*, e persino di escursioni.

Seguendo questa precaria strategia, anticipiamo subito che i vari movimenti che, a onde storiche successive, si sono presentati sotto le insegne dell'umanesimo hanno concepito un duplice criterio dell'*homo humanus*, una duplicità peraltro difficilmente riconducibile a unità, in quanto formata da elementi di ardua conciliazione se non addirittura contraddittori.

Infatti, da un lato l'essenza dell'uomo viene esaltata in quanto *autoreferenzialità* (alla maniera della concezione greca della divinità: l'*autárcheia* o autosufficienza), ampliata in seguito ontologicamente come *centro di ogni esistenza* e assiologicamente come *metavalore*, con gli attributi di *autonomia*, *dignità* e *solidarietà*. D'altro canto, però, questa essenza del ridondante *homo humanus* (che fugge come la peste qualsiasi contatto con l'*animalitas*) ha bisogno di un'*istanza superiore di ratifica e conferma* di cotanta centralità. Ora, risulta d'immediata evidenza la difficoltà di conciliare l'*autoreferenzialità* con l'*istanza superiore di convalida*. Questo il problema, per non dire l'enigma, dell'umanesimo, se ne affrontiamo il nucleo *metafisico*, tralasciando i vari proclami, più o meno benintenzionati, tipo "ritorno ai classici", *cultura animi*, e anche quelli del cosiddetto "umanesimo cristiano".

2. *Homo mensura e homo humanus*

Per cominciare, bisogna mettere in rilievo che i due proclami più antichi di quel che possiamo considerare "umanesimo metafisico" presentano in modo vistoso questi due tratti essenziali: l'autoreferenzialità e l'istanza superiore di validità. Uno dei due proclami è la

famosa massima di Protagora: «L'uomo è la misura (*métron*) di tutte le cose (*chrematôn*): di quelle che sono, in quanto sono, e di quelle che non sono, in quanto non sono»¹. Il secondo proclama, successivo in ordine di tempo, è l'altrettanto famosa massima di Terenzio: «*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*»².

Inizialmente, la denotazione dei due aforismi sembra essere molto diversa: il primo si estende all'intera realtà, valutata – misurata – in base alla sua prossimità alle esigenze dell'uomo, mentre il secondo si restringe all'«umano». È chiaro però che, analizzando più da vicino i termini utilizzati dai nostri due autori, si avverte subito la prossimità – per non dire la graduale identificazione – tra “tutte le cose” e “tutto l'umano” (equivalente positivo di: “nulla dell'umano”). In effetti, nel greco di Protagora “cosa” si dice *chrêma*, ossia “cosa di cui ci si serve”, e per estensione “cosa qualunque, oggetto, in senso vago e generale”³. Cosicché, se si prende il termine nel suo senso più stretto, la frase volge alla tautologia: è evidente che l'uomo è la misura e dà la misura dei beni o utensili che gli appartengono (diversamente, non sarebbero suoi), e lo è persino negativamente: prende le distanze, prende le *misure* rispetto agli elementi ostili che non sono nelle sue mani. Di fatto, il sostantivo *chrêma* proviene dal verbo *chráomai*, ossia “servirsi, fare uso di, utilizzare”⁴, il quale deriva a sua volta da *cheír*, “mano”. Di certo, a partire da Heidegger possiamo intendere molto bene questa trasformazione delle cose in senso “crematistico”, tenuto conto, fra l'altro, che in greco “cosa” si dice, in un'altra accezione, anche *prágma*, ossia il risultato di una *práxis* (da *práссо*: “fare, operare”)⁵.

Se adesso sovrapponiamo questa connotazione stretta all'estensione semantica coperta dalla seconda accezione del termine *chrêma* (tutte le cose in generale), avremo la seguente catena di identificazioni:

- 1) tutto ciò che serve all'uomo (o tutto ciò che, negativamente, si rifiuta di farlo) viene misurato e valutato dall'uomo (oggi si direbbe: secondo il suo valore d'uso, di scambio o di status);
- 2) non c'è nulla che non si trovi, in modo positivo o negativo, in tale stato servizievole;

1 Protagora, Diels-Kranz 80B1. Jonathan Barnes presenta questa celebre proposizione *Homo mensura*, smonta le critiche di Platone contenute nel *Teeteto* e ci offre un'ingegnosa prova logica del suo carattere non-contraddittorio in *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, pp. 541-551.

2 P. Terenzio, *Heutontimorumenos*; I 1, 25. Per una frase tanto elevata, il contesto non avrebbe potuto essere più ordinario, come peraltro si addice a una commedia: il vecchio Chremes la utilizza come giustificazione generale del suo interesse particolare per le pene del suo nuovo amico Meneremo, il cui figlio si è arruolato nell'esercito ed è partito per l'Asia perché afflitto da un mal d'amore.

3 C. Alexandre, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 1878¹⁸, p. 1588.

4 Ivi, p. 1585.

5 Anche qui si dà – e stavolta letteralmente – una vera e propria ridondanza: *Prátein tà prágmata* è in Lisia: «fare affari, a volte condurre affari pubblici» (ivi, p. 1173). Nel linguaggio ordinario, per i lavori domestici, si usa l'espressione “fare le faccende”. Anche Heidegger allude a questa origine *fattizia* della “cosa” nel mondo greco: «Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die “Dinge”: *prágmata*, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (*práxis*) zu tun hat. Sie liessen aber ontologisch gerade den spezifisch, pragmatischen Charakter der *prágmata* im Dunkeln und bestimmten sie, zunächst als, blosses Dinge» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 2, 92). Una nota marginale ulteriore esplicita vieppiù l'origine *artificiale* del termine: «Warum? *eídos – morphé – hýle!* doch von *téchne*, also ‘künstlerische’ Auslegung!».

3) quindi “tutte le cose” e “tutto l’umano” sono termini sinonimi

Quod erat demonstrandum

È chiaro che tale “dimostrazione” è, se non fallace, perlomeno affrettata. Poiché essa dipende, in primo luogo, dalla fondatezza del passaggio da “uomo” in generale, in quanto *essere umano* o membro dell’umanità, a ciascun “uomo” concreto (le valutazioni dell’individuo chiamato “Protagora”, per quanto sincere, sono accettabili da un altro individuo chiamato “Socrate”? Il *Teeteto* ci ha detto che le cose non stanno così). Poiché se la massima vuol dire *à chacun sa vérité*, ossia che ciascuno può giudicare la verità come meglio gli aggrada, allora, portata alle sue estreme conseguenze, essa si contraddice, dal momento che non solo il giudizio dell’individuo Protagora sarebbe allora privato, ma persino il linguaggio utilizzato, vale a dire il “greco” di Protagora, sarebbe intelligibile solo per lui.

A parte ciò, che tipo di maestro sarebbe quest’uomo che va per le città della Grecia a insegnare agli altri qualcosa che è valido solo per lui? Se così fosse, la prima lezione da trarre da tale “insegnamento privato” sarebbe quella di non prenderlo minimamente in considerazione⁶. Affinché la massima non cada in un *relativismo privato*, se non addirittura nel solipsismo⁷, è necessario quindi trovare un’essenza che consenta l’inserimento (almeno tendenziale e morale) di *ciascun* uomo nell’*intera* Umanità (vale a dire nell’insieme di tutti gli uomini che ci sono stati, ci sono e ci saranno) oppure (ma è la stessa cosa) che offra un criterio di *identificazione* di individui riguardo al concetto o funzione “uomo”, e di *demarcazione* rispetto ad altri individui “non umani”, con il che escludiamo già questa identificazione tra “tutte le cose” e “tutto l’umano.”

Almeno la massima di Terenzio va in questa direzione (anche se naturalmente il nostro commediografo non si cura di esplicitarla, né tantomeno di fondarla). Come se dicessimo: proprio perché sono uomo, in generale (e non meramente Chermes o Menedemo), mi preoccupa quel che può accadere a qualsiasi uomo in particolare (a Menedemo, per esempio; ma non nella sua concretezza individuale, bensì in quanto mio *congenere*). Estremizzando le posizioni, potremmo dire che quello di Protagora è un umanesimo

6 Questa è una delle obiezioni (secondo me la più convincente) di Platone-Socrate contro Protagora: «Se effettivamente per ciascuno (*hekástoi*) è vero ciò tramite la percezione (*di’ aisthéseos*) gli sembra [...] perché allora Protagora è sapiente, al punto che si crede maestro degli altri, e a ragione guadagna i suoi denari, ma noi siamo ignoranti e dobbiamo accorrere alla sua scuola, quando invece ciascun uomo è misura della propria sapienza?» (Platone, *Teeteto* 162d-e). È chiaro che l’obiezione riposa a sua volta su due assunti: a) la lettura dell’«uomo» come “ciascun uomo”, trasformando così il nome *comune* in una miriade di nomi propri (Protagora, Socrate, Teeteto, e così via); b) l’identificazione della “cosa” col modo di riceverla e giudicarla, trasformando inoltre tale modo di conoscere nel più infimo e soggettivo: la *aisthesis* (“sensazione / percezione”), il che consentirà a Platone di dare, contemporaneamente, un colpo al cerchio (Protagora) e uno alla botte (gli eraclitei). Ad ogni modo, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (che ovviamente può essere stato influenzato dalle interpretazioni provenienti dall’Accademia) Protagora «diceva che l’anima non era nulla a parte le sensazioni». (IX, 51).

7 In effetti, se *questo* uomo che sono “io” – l’unico essere, per lo più, che conosco intimamente in quanto “io”, mentre gli altri *dicono di esserlo* – e se è l’uomo (concreto) la misura di tutte le cose, perché ci dovrebbero essere all’infuori di me altri supposti *alter ego* che fossero anch’essi “misura”? La misura non può che essere unica (o le diverse misure relative devono comunque uniformarsi ad una assoluta) o non è misura.

relativista (ma allora non si spiega perché tale individuo – Protagora – pretenda di convincere altri individui di una verità *universalmente valida*), mentre quello di Terenzio è un umanesimo *essenzialista* (ma allora non si spiega perché Chremes non sia Menedemo, o viceversa, se entrambi sono “uomini”, a meno di non ricorrere all’escamotage dell’*individuum ineffabile*).

3. L’“antiumanesimo” aristocratico di Eraclito.

Entrambi i tipi di umanesimo sembrano discutibili. Infatti, che tutto *abbia a che vedere* con l’uomo – qualcosa in linea di principio accettabile – non significa assolutamente che tutto debba essere (o arrivare a essere) nelle *mani* e in *potere* dell’uomo. Perché le cose potrebbero anche “avere a che vedere” con l’umano perché così è stata *destinata la relazione da entrambi i lati*, o perché i due elementi – l’uomo e le cose – sono *conformati* o almeno *toccati* da qualcosa che hanno in comune. Inoltre, non è la stessa cosa affermare che l’uomo *dia* la misura alle cose o che egli *sia* tale misura (o meglio l’*unità* di misura). Si potrebbe pensare che, nel primo caso, l’uomo si limiti ad essere *portatore* o *traduttore* di misure, come nell’ermeneutica gadameriana.

Infatti, è risaputo che Aristotele definiva l’uomo come *zōon lōgon èchon*, “un essere vivo dotato di *lógos*”, ossia capacità di discorso, ragionamento e discernimento. Ed Eraclito aveva sostenuto molto prima che «bisogna seguire ciò che è comune; tuttavia, pur essendo questo *lógos* comune, la maggior parte degli uomini (*hoi polloì*) vivono come se avessero una loro propria particolare saggezza (*idían phrónesin*)»⁸. Come si può vedere, questa è una massima radicalmente opposta a quella di Protagora, soprattutto se la rafforziamo col frammento DK22B45: «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell’anima: così profondo è il suo *lógos*». Qui è il *lógos* la definizione o *misura* dell’anima (*psychês*), ma tale misura è così “profonda” (*bathyn*) che impedisce all’anima stessa di comprendere i propri limiti. Si tratta quindi di una misura in virtù della quale l’anima dell’uomo può conoscere, giudicare, stabilire le *measure* (“percorrere l’intera via”) ma non può riconoscere *se stessa*, né, ovviamente, può identificare l’unità di misura (*lógos*) con l’anima (*psyche*) o la facoltà che quest’ultima ha di giudicare e di intelligenza (*phrónesis*).

Con tutto ciò, la contestazione più potente della proposizione *homo mensura* sarà fatta in Grecia dall’*antiumanesimo* platonico, per il quale gli uomini sono mossi dalle corde (*neûra*, da cui “neurone”) degli dèi, anche se all’uomo spetta la libertà di scegliersi il filo da cui dipendere, d’oro o di metallo meno nobile, ma pur sempre divino. E infatti: «Il dio è per noi la

8 DK22B2. Seguo la versione di J.Fr. Pradeau, *Fragments [Citations et témoignages]*. Fr. 119, Flammarion, Paris 2002, p. 300. Anche l’interpretazione del controverso passaggio mi sembra convincente: nonostante il *lógos* sia la cosa più comune, la maggior parte delle persone non lo segue, ma non perché la “loro” percezione sia diversa da caso a caso (come Platone fa dire a Protagora), “ma perché sono le opinioni erronee le sole che falsificano la testimonianza dei sensi”, segnala Pradeau (p. 301), rinviando a DK22B114: «Coloro i quali parlano in modo sensato devono necessariamente fondarsi su ciò che è comune a tutti, esattamente come una città si fonda sulla sua legge, e più saldamente ancora. Perché tutte le leggi umane sono alimentate da una sola legge divina». Ne deriva che la supposta prossimità – cercata da Platone *pro domo* – tra Protagora ed Eraclito è infondata.

misura di tutte le cose molto di più di quanto lo può essere un uomo, come invece dicono ora»⁹

Cosicché già nel mondo greco si sarebbero stabilite, quasi nello stesso tempo¹⁰, da un lato un *umanesimo radicale* (l'uomo come criterio di verità delle cose)¹¹, e dall'altro un *antiumanesimo* che assoggetta l'uomo a una "legge comune" (denominata da Eraclito *Lógos* nel campo antropologico e *Pyr* in campo cosmologico), a una Misura che misura e giudica tutte le cose (compreso l'uomo e la sua anima), senza poter essere a sua volta "misurata" né conosciuta (neanche da se stessa), essendo in tal modo il substrato, il *subjectum* ultimo dell'essere e del pensare. In seguito, a seconda delle diverse "appropriazioni" dottrinarie, tale "Legge" è stata

9 Platone, *Le Leggi* 716c4.

10 Sappiamo che Eraclito raggiunse il suo *akmé* tra il 504 e il 501 a. C., mentre si pensa che Protagora sia nato intorno al 492 a. C. (cfr. M. Untersteiner, *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 3). J. Solana Dueso (in Protagora de Abdera, *Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Akal, Madrid 1996, p. 13) calcola approssimativamente che sarebbe vissuto tra il 484 e il 414 a. C. (*akmé* nel 444-441: Olimpiade 84).

11 Sulle diverse interpretazioni ("soggettivismo" versus "oggettivismo"), cfr. la nota 61, p. 98, dell'edizione citata di J. Solana Dueso. Da parte sua, Mario Untersteiner azzarda un'interpretazione sui generis, basandosi su un testo di Sesto Empirico (raccolto in DK80A14), che porrebbe una "materia fluida" (*hyle reustè*) alla base dell'*homo mensura*. Anche la "traduzione" che egli propone della controversa massima è ben diversa da quella abituale, e sembra una "kantianizzazione materialista" di Protagora: «l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà» (M. Untersteiner, *I sofisti*, cit., p. 65; si noti che il testo originale è del 1949). Ad ogni modo, egli stesso riproduce un testo di Hermias (DK80A16) che insisterebbe sull'"umanesimo" protagoreo: «limite (*hóros*) e giudice delle esperienze obbiettive (*pragmáton*) è l'uomo e le cose che cadono sotto i sensi sono esperienze obbiettive (*prágmata*), quelle invece che non cadono non esistono nel novero delle forme dell'essere» (ivi, p. 68). Ma proprio il fatto che qui si utilizzi *prágmata* come sinonimo di *chrémata* accredita l'ipotesi di ciò che potremmo chiamare, con espressione certamente anacronistica, "umanesimo della produzione", o persino "umanesimo tecnico". Da parte sua, Heidegger interpreta Protagora all'interno di ciò che egli chiama *Grundstellung* della metafisica greca (l'essere come "farsi presente" [*Anwesen*] e la verità come "stato di svelamento" [*Unverborgenheit*], equiparandolo addirittura ad Eraclito, in quanto l'uomo apparterebbe al "presente aperto" [*zum offenen Anwesenden*], essendo questa appartenenza il discrimine tra presenza e assenza (tra l'«essere» e il "non essere" della massima). E continua: «Aus dieser Grenze empfängt und wahrt der Mensch das Mass für das, was anund abwest. In einer Beschränkung auf das jeweilig Unverborgene gibt sich dem Menschen das Mass, das ein Selbst je zu diesem und jenem begrenzt» (ZWB, p. 104s.). Così dunque, quel che darebbe la misura all'uomo sarebbe l'ente – in quanto lo è – nella sua delimitazione del non ente – in quanto non lo è –, al contrario di ciò che recita testualmente la *Homomensurasatz*. L'uomo sarebbe *métron* in quanto custode del disvelamento, nel momento in cui percepisce la presenza del presente come contraddistinta dall'assenza dell'assente. Come se dicessimo: l'uomo è il custode della misura propria delle cose. Tralasciando il discorso se questa interpretazione costringa o meno Protagora *velis nolis* nel "letto di Procuste" della metafisica greca secondo Heidegger – nel desiderio di questi di provare che non c'è *soggettivismo* alcuno nella sofistica –, essa non sembra far altro che limitarsi a invertire la relazione tra l'uomo e l'essere, senza cambiare la posizione *centrale* del primo. Di fatto, afferma: «Das *egó* verweilt im Umkreis des ihm als je diesem zuge teilten Unverborgenen» (5, 104). Questo dimorare nel circuito trasforma le cose circostanti letteralmente in *circostanze dell'uomo* (come nelle *Meditazioni sul Chisciotte* di Ortega y Gasset). In entrambi i casi, che l'uomo anteponga la *sua* misura alle cose o la riceva da esse, continua a trattarsi di un *antropocentrismo* (attivo e dominante in un caso, passivo e ricettivo nell'altro): la misura delle cose continua ad essere nell'uomo. Sicuramente non c'è *soggettivismo* alcuno in Protagora (tantomeno alla Cartesio, come Heidegger si ostina a provare, senza che se ne veda la necessità). Ma il *soggettivismo* non è assolutamente necessario per la concezione *umanista*.

interpretata in modo teistico (come abbiamo appena visto in Platone), panteistico (in Spinoza e Rousseau) o materialistico (in Marx).

4. Antropocentrismo ed eccentricità

A questo punto, s'impone forse una pausa per riproporre, generalizzando, una duplice descrizione di entrambe le posizioni *metafisiche*, al fine di valutare meglio il loro grado di contrapposizione reciproca:

1) L'*umanesimo* è un *antropocentrismo*; trasforma l'essere in *valore* (poiché è l'uomo che dà la Misura) e la verità in *opinione*, che si tratti dell'opinione privata o delle convenzioni e tradizioni che guidano le interpretazioni di un gruppo sociale – *ad limitem*, di tutta l'Umanità – nel rapporto dell'uomo con la realtà; il suo *punctum dolens* consiste nella sua manifesta incapacità di spiegare l'appartenenza dell'individuo concreto (*questo* uomo) al *genere umano*, tanto dal lato esclusivo – *egotismo*: Protagora – quanto collettivo *essenzialismo*: Terenzio. In una parola: come già notato, il tratto fondamentale dell'umanesimo, ciò che esso *dice di essere* è al tempo stesso ciò che ne costituisce il problema, ossia l'*autoreferenzialità*, l'esperazione di una *riflessione* assoluta che pretende di mettere a sua disposizione sia il mondo esteriore (le "cose mondane") che quello interiore (la soggettività individuale: sentimenti, emozioni, passioni e opinioni).

2) L'*antiumanesimo* fa dell'uomo un essere eccentrico, soggetto da un lato a una Misura che gli viene "da fuori" e lo costituisce come uomo, dando così figura e rilievo alle cose, e dall'altro a un Fondo di opacità e di indisponibilità che concede peso e corpo sia alle cose che agli stessi individui, in quanto tali¹². Misura e giudica le opinioni (personali – trovate – o di gruppo – pregiudizi -) a seconda se si accomodino in misura maggiore o minore alla *verità* (sia come *adeguamento* che come *coerenza*)¹³. Di sicuro questa posizione non è (non si vede perché debba esserlo) degradante, né dell'essere umano in generale, né dell'individuo (salvo

12 Resta naturalmente indeciso se Misura e Fondo coincidono in un Monismo (sia spiritualista che materialista), o se l'una può ridursi all'altro (realismo) o viceversa (idealismo). L'unica cosa qui importante è che l'uomo resti *inserito* in un doppio movimento che lo trascende, e che può interpretarsi come *dono* e come *carico*, come *liberazione* e come *destino*.

13 Come minimo, bisognerebbe dire che "la conoscenza è un'opinione conforme a verità e in accordo con un argomento o ragione" (*tèn mèn metà lógou alethê dóxan epistèmen eínai*), secondo Teeteto, il quale l'avrebbe ascoltato "da qualcuno che lo diceva" (Platone, *Teeteto*, 201d). L'innominato è Antistene, avversario di Platone. Nonostante l'apparente plausibilità della definizione, Socrate non l'ammetterà – sebbene neanche ce ne offra nessun'altra, "vera"-. È che conoscenza potrebbe darsi solo di ciò che è composto (infatti, si tratta di legare un soggetto con la sua ragione o fondamento: *metà lógou*; nel nostro caso: quest'uomo col concetto "uomo"), non del semplice. Aristotele si azzarderà a dare una descrizione piuttosto metaforica al riguardo, confinando così con la mistica e la spiegazione *obscurum per obscurius*. Dirà infatti in *Metaphysica* IX, 10 che il vero semplice si capta in un *thigeîn kai phánai* (qualcosa tipo "palpare e vedere di colpo": 1051b24). Per ciò che segnala nella parentesi immediata (cioè: che non è lo stesso affermazione – *katáphasis*: un giudizio *metà lógou*, diremmo – che *phásis*), sembra che tale conoscenza sarebbe quella di un'intuizione, e intellettuale (poiché nulla di sensibile è semplice), aprendo così una via che seguiranno, tra gli altri, Spinoza, Fichte, Schelling o Bergson, per non parlare del Dio tomista, che capta ogni cosa *uno intuitu*: come se dicessimo, palpandolo-palpandosi e vedendolo-vedendosi.

che nei casi estremi del materialismo meccanicista o del sociodarwinismo). Poiché la Misura (provenga dal Dio, dalla Legge o da un'altra istanza impersonale) può trasformare l'uomo nel *portatore* del senso ultimo della realtà, sia per conoscerla che per trasformarla¹⁴. Resta però il dato che l'uomo, in ogni caso, non è la verità. Al limite, può *stare nella* verità se si apre ad essa, rinunciando a opinioni (anche se si tratta dell'"opinione pubblica") e trovate. Allo stesso modo, può aderire alla vita e al bene se, collaborando, perfeziona mediante il suo lavoro e il suo agire cose e situazioni affinché queste siano davvero quel che devono essere.

Dopo la sommaria descrizione di queste due posizioni, basta un breve ripasso della storia della filosofia per constatare come l'umanesimo *sensu stricto* (non a caso introdotto da un *sofista* e reso popolare da un commediografo) non vi abbia messo radici. Tutti i grandi pensatori – con l'eccezione forse del periodo "umanista" di Sartre¹⁵ – hanno seguito una via *antiumanista* (non necessariamente appoggiata dalla religione cristiana, anche se è giusto riconoscerne l'influenza, dall'eredità giudaica alla radicalizzazione protestante). Di fatto, solo a causa dell'argomento ho utilizzato il termine negativo "antiumanesimo" (un tema non esplicitamente trattato in filosofia fino a Heidegger, un termine che fino ad Adorno non appare neanche, almeno negli autori più importanti) per coprire posizioni molto varie, uno dei cui denominatori comuni è proprio il rifiuto di considerare l'uomo come *centro* ultimo della realtà e donatore del suo *sensu*. Dobbiamo quindi abbandonare *in toto* la ricerca? Ma se avessimo accettato *in toto* l'autorità di questo denominatore *negativo*, non ci saremmo neanche presi la briga di iniziarla; perché un argomento *d'autorità* è un argomento debole.

Tuttavia, se abbiamo l'urgenza di farci delle domande sull'umanesimo, ciò è dovuto innanzitutto al fatto che in questo tormentato inizio di secolo si insiste da posizioni ancora più disparate di quelle dei diversi sistemi filosofici sulla necessità di porre in primo piano questo movimento (o, più vaporosamente, questo *modo di essere*), sia rinnovato che di nuovo conio. È possibile che si tratti, in definitiva, di un uso *flou* del termine, di una sorta di "meccanismo di difesa", poiché di fronte al *fondamentalismo religioso* (il più severo e radicale degli *antiumanesimi*) e la *duplice tirannia della macchina e del mercato*, è urgente ristabilire – si dice – il senso dell'uomo, restituendogli "dignità".

Solo che, come stiamo vedendo, è discutibile che questo senso e questa dignità possano essere sostenuti con successo dall'umanesimo, per quanto in qualcuna delle sue *versioni* si

14 Così il *Genesi* interpreta il posto dell'uomo nell'universo (esemplificato, per cominciare, nel paradiso terrestre); «Dio, il Signore, prese l'uomo e lo mise nel giardino di Eden per coltivare la terra e custodirla» (2, 15). Questo, dal lato del lavoro. Ma anche da quello della conoscenza: «Con un po' di terra Dio, il Signore, fece tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati. Ognuno di questi animali avrebbe avuto il nome datogli dall'uomo». (2, 19). Il fatto di portare alla presenza gli animali affinché l'uomo *vedesse* quali nomi *avrebbe dovuto dar loro* sembra implicare che tale nome dovesse essere quello *giusto*, adeguato a ciascun animale per le sue caratteristiche proprie, e non un'imposizione arbitraria (come se dicessimo: doveva essere il linguaggio, non *una* lingua tra le tante). Diversamente, l'ulteriore confusione di lingue dopo Babele non avrebbe senso. Cfr. lo straordinario saggio di W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des menschen*, in *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart 1992, pp. 30-49.

15 Si ricordino le famose – e un po' patetiche – formulazioni sartriane: sebbene l'uomo sia una "passione inutile", non è meno vero che "ci troviamo su di un piano in cui non ci sono che uomini" (*L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1970). Sul tema, mi permetto di rinviare alla lunga alla nota a p. 68 del mio *En torno al umanesimo*, Tecnos, Madrid 2002.

presenti, con voluta ambiguità, come “umanesimo cristiano”, tanto per fare un esempio. E l’ironia della vicenda consiste nel fatto che, mentre nell’alba greca la filosofia (o più precisamente, la metafisica) sorse in buona misura per superare l’umanesimo *sofistico*, adesso si invoca proprio la filosofia (o più umilmente, i professori di filosofia) per porre un argine a un *antiumanesimo* sorto in buona misura dall’evoluzione, espansione e trasformazione della filosofia stessa. Di modo tale che, per svolgere bene il compito assegnatole, o essa dovrà fare autocritica e marcia indietro, oppure, ove questo non accadesse, bisognerà rifiutare in blocco tutti i proclami “umanisti”, in quanto ideologicamente ingannevoli.

5. Il Titano filantropico

È difficilmente discutibile il fatto che, nel miglior senso della parola, gli “umanesimi” hanno costituito da sempre una *reazione*, una vigorosa opposizione a dottrine religiose o metafisiche che, nel loro desiderio di esaltare dio o l’essere, minacciavano di affogare il senso dell’umano. Così, il primo e più decisivo “umanesimo”, quello protagoreo, è contemporaneo al *Prometheus Desmótes* di Eschilo. Ancora avvolto nel prudente mantello del mito, appare qui la figura ribelle del Titano, che subisce un castigo eterno da parte del Dio supremo, come pena «per l’eccessivo amore verso i mortali» (*dià tèn lian philóteta brotón*; v. 123). Questo è ciò che gli rimprovera (non senza tacita compassione) il più deforme degli Olimpici, Efesto: «Poiché non temi tu, che sei un dio, l’ira degli dèi, hai onorato i mortali *violando la giustizia*» (*péra dikes*: vv. 29-30). In cosa consista questa “trasgressione”, ci viene detto chiaramente nel secondo stasimo dell’*Antigone* di Sofocle. Il Coro loda – e al tempo stesso teme – l’uomo in quanto l’essere più “prodigioso” (*deinóteron*) di tutto l’esistente. Astuto e coraggioso, ci sono solo due cose alle quali deve sottomettersi: una è la morte, rispetto alla quale non ha scelta; l’altra, invece, è una sottomissione volontaria: alle leggi della profonda terra, verso il basso, e alla giustizia dei Celesti, verso l’alto:

Chi armonizzi le leggi della terra (*chthonòs*)
e la giustizia giurata degli dèi
sia esaltato nella città (*hypsípolis*); senza patria (*ápolis*) sia
chi portato dalla temerità vive nell’ingiustizia.
(vv. 368-371)

Tali, per il greco, sono i limiti dell’uomo. Tale anche il suo compito e la sua ricerca *kata physin*: vivere in superficie, sulla faccia della terra, *tra* lo ctonio e il celeste, ma armonizzandoli, ponendosi come “cinghia di trasmissione” tra leggi e giustizia, *dando la misura* a tutto l’esistente: una misura non umana, ma che l’uomo riceve in custodia. Al contrario, l’umanesimo suppone un orgoglioso *non serviam* rispetto a questa posizione di termine *medio*, in apparenza così *mediocre*. Al di là della *physis*, della radice dell’umano, e della *Physis* stessa, in generale, l’umanesimo vorrebbe che l’uomo accedesse a uno statuto *metafisico*, per non dire *iperfisico*. Ma una così tracotante *iperfisica* non starà, ironicamente, conducendo l’uomo contemporaneo a disperdersi in *corpi post-umani*, letteralmente *ipofisici*?

6. Quando il punto medio diventa auto-mobile

La grande tentazione di chi si trova nel mezzo consiste nel confondere questo punto con il *centro*, di modo tale che invece di sentirsi configurato da due forze contrapposte (per proseguire con la similitudine greca, l'onnimoda determinazione di misure – propria del cielo – e lo schiudersi, dal basso in alto, della terra) consideri le due tensioni come *regioni* al servizio del proprio espandersi. Questo ci racconta la *translatio imperii* (da Dio all'Uomo) con cui s'inizia la Modernità, così prudentemente rivestita di linguaggio religioso come la tragedia del Titano sofferente dei greci.

Nella *De dignitate hominis oratio*, Pico della Mirandola sostiene che Dio avrebbe creato l'uomo senza una configurazione determinata, come uno strano *animale non fissato* (un'idea che utilizzerà anche Nietzsche) affinché, attraverso la sua sola forza di volontà – implicitamente tanto infinita quanto quella divina¹⁶ – tale creatura potesse percorrere *ad libitum* tutta la *scala entium*. Infatti, Dio dice ad Adamo: «Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori, che sono divine»¹⁷.

Solo che noi sappiamo adesso che questa *infinita volontà plastica* umana (“volontà di potere”, di essere sempre di più) si va a plasmare in una dottrina in base alla quale l'uomo non cadrà in una degenerazione animale, né si eleverà ai cieli mediante una rigenerazione divina, ma tenderà – o meglio: qualche individuo isolato tenderà – a *oltrepassare se stesso* in un doppio movimento di liberazione... e di dominio, cioè: di libera, voluta “discesa” del Superuomo nietzscheano verso il *terrestre*, e di elevata “tensione” dello stesso, fino ad avvicinarsi alla dignità di un *semidio*, forgiato esso stesso – ma in senso inverso rispetto a Prometeo – nella gioia suprema (identificata al limite col dolore) fino a divinizzarsi: fino a diventare il Dio danzante, colui che ascolta il senso della terra (Dioniso, non dimentichiamolo, è fratello di Eracle: il “salvatore” annunciato da Prometeo).

In tal modo, tutti i grandi rappresentanti dell’“umanesimo eroico” sembrano aver collaborato *sans le savoir* a un *ultraumanesimo* tanto affascinante quanto pericoloso, come se si risvegliasse la mostruosa forza ctonia della Terra, al di qua della *physis*, al di là dell'uomo in quanto animale logico. Nietzsche ci chiama in effetti a rinaturalizzare la cultura, col fine di percorrere (come l'Adamo di Pico) tutta la scala della realtà; una realtà non cristiana, ma greca (sebbene non “classica”): «Scendendo da quell'altura gioiosa, in cui l'uomo sente se

16 Galileo e Cartesio renderanno esplicita – con il loro *volontarismo* – l'idea latente di Pico. La volontà umana è tanto infinita quanto quella divina, solo che, sfortunatamente, la sua intelligenza è finita, e molto limitata. Ne deriva la possibilità dell'errore e del male.

17 Il frammento completo recita così: «Non ti ho dato, Adamo, né un posto determinato né un aspetto tuo proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto appunto, secondo il tuo voto e il tuo consiglio, ottenga e conservi. La natura determinata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te le determinerai, da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnerai. Ti posi nel mezzo del mondo, perché di là tu meglio scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che tu avessi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti,; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori, che sono divine». (Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, tr. it. di E. Garin, La Scuola, Brescia 1987, pp. 3-7).

stesso come tale, e al tempo stesso come se fosse interamente divinizzato e un'autogiustificazione della natura, fino ad arrivare ai contadini, sani nella gioia, e a queste sane creature metà uomini e metà animali: tutta quella lunga, prodigiosa scala di luci e di colori della *Fortuna*¹⁸, alla quale il greco, non senza il grato brivido di chi sia stato iniziato a un mistero¹⁹, e non senza molta precauzione e pietoso silenzio, dava col nome divino di *Dioniso*²⁰.

Ora, non senza sarcasmo, è il caso di notare che questo racconto si sta sviluppando in modo circolarmente coerente. Infatti, siamo partiti dal timore che molti (e molto potenti, specialmente in ambito educativo) nutrono rispetto a un "uso inadeguato" (così continuano – in modo consolatorio e illusorio – ostinatamente a esprimersi, come se la nuovissima *Apparatur* fosse maneggevole *ad libitum* come un palo o una pietra) delle nuove tecnologie, dell'informatica e della robotica, con la loro proliferazione di *cyborg*, e soprattutto dell'ingegneria genetica, con la sua promessa di *cloni* e di *uomini alterati* e "*migliorati*". Timore dell'avvento imminente di *superuomini* coi loro corpi *post-umani*. E per evitare – o almeno attenuare, magari ritardare – questo spaventoso *Avvento*, si rendeva necessario un ritorno immediato all'*umanesimo* e ai suoi valori. Ma, ironia della sorte, proprio seguendo i fili dell'*umanesimo radicale*, da Protagora a Nietzsche, siamo sfociati nel *Superuomo*!

7. Homo technologicus

Naturalmente qualsiasi conoscitore medio di Nietzsche giustamente protesterà contro ogni tentativo anche solo di avvicinare questi *tecno-organismi post-umani* all'*Übermensch*. Il che è giusto solo *in parte*. Perché tali nuovissimi "prodotti" che questo secolo ci promette hanno un'importante relazione col Superuomo nietzscheano e col *nomothètes* platonico, ossia la relazione tra i *governati* e il *governante*, anche se bisogna affrettarsi a precisare che mentre l'indole dei governati profetizzata da Nietzsche si va appropriando della faccia della terra, al contrario il Governante sovrumano da lui sognato (un misto di Goethe e Napoleone, riveduto e corretto) non sembra alle viste né ora né mai.

Sembra che nell'anima dell'uomo moderno si scontrino due ideali contrapposti, provenienti entrambi dall'*umanesimo*: l'uno, trionfalmente eroico, dalla stirpe titanica di Prome-

18 Orig.: *Glück*. Ogni traduzione sarebbe qui arrischiata, e implica un'interpretazione. Il termine può significare "felicità" (sebbene in questo caso si preferisca utilizzare *Glückseligkeit*) ma anche "sorte, caso". Ho preferito ricordare qui Machiavelli attraverso Nietzsche, e leggere *Glück* nel senso latino di *Fortuna* (che può essere ovviamente buona o cattiva, felice o sventurata), giacché il Superuomo si situa "al di là del bene e del male", nella "innocenza del divenire", ossia, si fida e si affida alla Fortuna, a questo "dio" gianico e panico che è Dioniso.

19 Orig.: *ein Geheimnis*. Si ricorda il titolo della poesia goethiana *Die Geheimnisse* ("I misteri"). In entrambi i casi può trattarsi plausibilmente di un'allusione ai misteri eleusini, cche costituivano la religione rivale per eccellenza del cristianesimo fino al IV secolo d. C.

20 F. Nietzsche, *Aus dem nachlass der achtziger Jahre*: «Von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbst-Rechtfertigung der Natur fühlt, bis hinab zu der Freude gesunder Bauern und gesunder Halbmensch-Tiere: diese ganze lange ungeheure Licht – und Farbenleiter des *Glücks* nannte der Grieche, nicht ohne dankbaren Schauer dessen, der in ein Geheimnis eingeweiht ist, nicht ohne viele Vorsicht und fromme Schweigsamkeit – mit dem Götternamen: *Dionysos*» (Schlechte IV [III, secondo l'edizione Hanser] 463).

teo; l'altro, proveniente piuttosto dall'*Homo sum* di Terenzio e dall'autosufficienza dello stoico, col rischio di essere incanalato subito nell'ideale *ascetico* dell'accettazione rassegnata del dolore. Dunque, secondo Nietzsche, è questo secondo ideale che ha finito per imperare nell'*umanesimo moderno*: una maschera del *nichilismo reattivo*, che nasconderebbe la propria miseria grazie ai trionfi della democrazia politica e della tecnologia scientifica. *Tant mieux!* I germogli prodotti da quest'accoppiata (la cui ultima degradazione sarebbe data dal livellamento del socialismo democratico e dall'industria chimica) saranno i necessari *servitori (servers)* dei "Signori della terra"... e i loro tratti sono quelli dei nostri *cyborg* e dei nostri *post-umani manifestamente migliorabili!*

Dalle "fabbriche" tecnopolitiche che sono diventate le società industriali si sta sviluppando – sostiene Nietzsche – un affascinante prodotto *en masse*, l'"uomo obiettivo". Col vantaggio – aggiungerei noi – che in questo caso produttore, prodotto e consumatore sono *uno e il medesimo*. È possibile un trionfo maggiore dell'*autoreferenzialità* umanista? Secondo il nostro filosofo, una tale impresa è il risultato dell'"istinto scientifico", che ha iniziato a forgiare *l'uomo dello specchio*: dunque, invece di essere un uomo riflessivo, lo scienziato avrebbe come ideale il costituirsi in fedele riflesso di quanto esiste, senza disprezzare *quasi* nulla. Nessuno sa a cosa possa *servire* questa o quella cosa un giorno, cosicché bisogna immagazzinare: ordinare, registrare, archiviare; insomma, misurare tutto, *imparzialmente*. Forse che l'uomo non è la *misura* di tutte le cose? Forse che il "soggettivismo" protagoreo e l'"oggettivismo" scientifico non sono l'uno il rovescio dell'altro? Forse che sapere non è misurare? Ci troviamo dinanzi a un risultato contagioso, che finisce per infettare – almeno ideologicamente – buona parte della popolazione. L'uomo in generale trasforma in tal modo se stesso, volontariamente e persino con gioia, nella piena realizzazione *tecnica* dell'aforisma *Homo mensura*. Nietzsche lo chiama così: «Uno strumento, un prezioso strumento di misurazione (*Mess-Werkzeug*) e un marchingegno speculare (*Spiegel-Kunstwerk*) molto delicato e facile da intorbidare, che bisogna curare e onorare (*ehren*); ma in nessun modo è meta, uscita (*Ausgang*), ascensione (*Aufgang*)»²¹. Solo che questo delicato "meccanismo a orologeria" che è l'uomo moderno, prodotto dall'azione congiunta di scienza, industria e democrazia²², e che non disprezza *quasi* nulla²³, non è neanche una nullità! Per cominciare, questo carattere meccanico, questa dedizione "obiettiva", appassionatamente impersonale al lavoro serve da poderoso antidepressivo contro la sofferenza e l'assurdità dell'esistenza. Il suo attributo capitale è l'*attività macchinale (die machinale Thätigkeit)*; e le sue note concomitanti sono «la regolarità assoluta, l'obbedienza puntuale e irriflessiva, la routine dello stile di vita, l'utilizzazione del tempo, un permissivismo impersonale, anzi una disciplina (*Zucht*) volta al conseguimento dell'"impersonalità", all'oblio-di-sé, all'*incuria sui*. Com'è stato capace di utilizzare tutto questo, e in che modo profondo e raffinato, il sacerdote asce-

21 F. Nietzsche, *Jenseit von Gut und Böse*, § 207. Schlechta III (II) 669.

22 Nietzsche introduce nello stesso *Gestell* – diremmo con Heidegger – la "gran politica", la "economia", il "commercio mondiale", il "parlamentarismo" e gli "interessi militari". Cfr. F. Nietzsche, *Götzen-dämmerung*, "Was den Deutschen abgeht", 4, Schlechta III (II) 985.

23 F. Nietzsche, *Jenseit von Gut und Böse*, § 207 Schlechta III (II) 669: «*Je ne mépris presque rien*» – sagt er mit Leibniz». Nietzsche aveva buon fiuto: Leibniz è ancor oggi il patrono laico degli "uomini obiettivi" e amanti della scienza e dei buoni costumi.

tico in lotta contro il dolore!»²⁴.

Cosicché alla fine, seguendo Nietzsche, automatismo meccanico e umanesimo ascetico coincidono. Sotto la maschera dell'autarchia pulsava l'autosufficienza del *nequid nimis* stoico: nessun dolore, ma anche nessun piacere che valga la *pena*: in fondo, non è più necessario l'autocontrollo, perché per questo ci sono le macchine (a meno che non si faccia del proprio corpo e della propria mente una macchina: il dominio tecnico del mondo, introiettato nello stesso uomo). Solo che il folle di Torino era estremamente ottimista: il nostro uomo moderno, sul punto di trasformarsi in *post-umano*, democratico e tecno-scientifico, non ha alcun Superuomo che lo guidi o – più crudamente – se ne serva per i fini “superiori” della Volontà di Potere. Com'è molto naturale, i suoi ideali *umanisti* lo obbligano a mantenersi nell'*autoreferenzialità*²⁵, col che il Governante dovrà essere uno di loro. Ma non uno qualsiasi, bensì chi meglio incarna la “medietà” personificata.

È vero che Nietzsche era consapevole che stava scoccando l'ora di questo livellamento totale, di questo trionfo supremo dell'umanesimo ascetico (solo che credeva che sarebbe stato spazzato via dall'Oltreuomo)²⁶. Per questo chiamò l'esemplare più rappresentativo di tale umanesimo “l'ultimo uomo”, definito come “l'uomo più spregevole”; così spregevole che “non può neanche disprezzare se stesso”. C'è qui un essere *metafisicamente ipofisico*, un essere che non trova alcuna differenza tra i valori che, secondo lui, configurano la *humanitas*, e quelli che egli personalmente incarna e realizza (o dal lato del soggetto di predicazione: non trova differenza tra se stesso come *questo* uomo e *l'Uomo*: la condensazione intensissima di un'Umanità giunta a compimento). Per questo ha inventato la “felicità” (poiché la felicità consiste nel perfetto e *cosciente* adeguamento di un soggetto al suo predicato essenziale).

Solo che, per l'ultimo uomo, e in linea con l'exasperazione del modello stoico, paolino e kantiano (almeno, secondo l'interpretazione corrente del Kant etico), questa felicità è *negativa* e *astratta*, racchiusa com'è di fatto nell'oblio di tutto ciò che è grande (e conseguentemente difficile e doloroso da raggiungere per l'uomo), nell'abbandono di progetti e di mete, nell'eliminazione di malattie e scoramenti, nello sradicamento di ogni differenza tra ricchi e poveri, *tra chi comanda e chi ubbidisce*. Perché tutto ciò risulta “troppo molesto” (*zu beschwerlich*). In definitiva: «Si ha il proprio piccolo piacere (*Lüstchen*) per il giorno e il proprio piccolo piacere per la notte: ma si onora la salute»²⁷. È questo l'uomo che spunta all'orizzonte dell'umanesimo tecnologico?

8. Quando il fondo è la superficie: emergenza del corpo

Dopo tante giravolte, sappiamo alla fine cosa sia l'uomo? No, non lo sappiamo. E se ci rivolgessimo alle cosiddette scienze umane per avere una risposta, finiremmo forse per ren-

24 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (3. Abh., 18). Schlechta III (II) 875.

25 “Né Dio, né Re, né Padrone” intonavano gli anarchici, senza rendersi conto che in tal modo stavano propagando a fondo il programma dell'ultimo uomo: «Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, „Vorrede“ 4. Schelchta II, 284). Le citazioni seguenti corrispondono a questa pagina.

26 Senza farsi, è chiaro, molte illusioni sulla prossimità temporale di questo “salto qualitativo”. Infatti, dell'“ultimo uomo” Zarathustra sa che: «Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfluh, der letzte Mensch lebt am längsten».

27 «Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit» (*loc. cit.*, Schlechta II, 285).

derci conto che, dietro tutta l'esattezza e il rigore scientifico che esse presumono di avere, non aspirino ad altro che ad occultare l'unica cosa che davvero conosciamo noi uomini, qualsiasi uomo, e cioè che siamo gli unici esseri viventi che *sanno* della morte. Non della *propria morte*, come in un tardo-romanticismo già un po' stantio sostenevano ancora Rilke e Heidegger. Sappiamo della morte definitiva del nostro Altro, dell'*alter ego*, e della continua decomposizione e ricomposizione di ciò che ci è assolutamente Altro. Sappiamo che il nostro tempo fugge inesorabilmente e che siamo sempre o *troppo indietro* (raccogliendo faticosamente le tradizioni che ci rendono precariamente consistenti) o *troppo avanti* (proiettando aspettative, nella nostra indigenza di *esistenti*) rispetto a ciò che chiamiamo "Io". E cominciamo a sospettare che per coprire questo incolmabile spazio, il cui segno è il nostro corpo, abbiamo ordito le finzioni dell'*Identità autoreferenziale* (dell'uomo o del Dio, in questo caso è indifferente).

Spiegamento di questa finzione dell'autoreferenzialità è stato il *feed-back* di una *sublimazione* tecnico-artistica (trasformazione della presenza dell'inconcepibile in immagini *spettacolari*), che a sua volta è servita come prodromo di un assottigliamento della realtà, di una spiritualizzazione anoressica, di una *Begeisterung* iperchimica, la quale, di ritorno, genera costantemente *nuove immagini*. Immagini di corpi puramente superficiali, non senza tralasciare brani di corpi-documenti, insieme a porzioni misurate, registrate e archiviate di corpi umani. Superfici in cui prima si *inscriveva l'ordine dell'umano* (ché anche la *scrittura-tatuaggio* si dà in *feed-back*). Superfici *resistenti* nel doppio e antitetico (non dialettico!) senso della parola. Poiché solo la sua resistenza, la sua liscia compattezza poteva servire da sostegno, da paradossale *fondo* della Parola che dice a se stessa: "Io sono io." Ma era anche la sua resistenza, la sua refrattarietà a linguaggio e prescrizione ciò che impediva *radicalmente* ogni sogno di identità, di asciutta *purezza*. Il corpo suda e odora, palpa e annusa. Neppure il cadavere se ne sta quieto. Solo in immagine è una *salma*.

Che fare allora per *salvare il tipo*, se non otturare per sempre, in un'immagine potente, il *flusso della carne*? La soluzione, affascinante, consistette una volta (e secondo Hegel, *una volta per tutte*) nell'esorcizzare l'orrore provato dinanzi alla vista di un corpo morto... divinizzando questa carne, proprio nel momento del *trapasso*: sfuggendo prima (primo è equi temporal; "prima" o quiere decir algo como "soprattutto"?) alla realtà della morte²⁸, e facendo poi del corpo *transito di divinità* un'adorabile *immagine imperitura*, in un processo di asettica pulizia che va dall'orrenda crocifissione di Mathias Grünewald all'esangue, efebica bellezza del Cristo della *Pietà Vaticana* di Michelangelo, o alla serenità gioviale del Cristo di Velázquez. L'uomo che trionfa sul proprio corpo e sulle sue debolezze nell'istante stesso della morte: *Tetélestai!* (Gv. 19, 30). Tale è stata l'immagine-modello dell'essere umano nella modernità.

Ma adesso, nell'era tecnologica, non è più necessario neppure *paralizzare e sacralizzare* il trapasso. Immaginarariamente (è proprio il caso di dirlo) è possibile scomporre la biografia dell'uomo in immagini di brani, di momenti del suo corpo vivo, fino a spostare quasi completamente l'attenzione dell'uomo qualunque dalla visione della morte, fino a rimanere per sempre – in immagine – prima del trapasso, prima della soglia. Solo che, in questi frammenti *congelati* di corpi, continua ad essere il cadavere, la *salma*, la guida di ogni rappresentazione.

28 «Morte, dov'è il tuo pungiglione? Dove la tua vittoria?» (I Cor., 15, 55).

S spazio aperto

Torna, come un *revenant*, ciò che le immagini di *corpi ipofisici* vorrebbero occultare. E torna in queste stesse immagini. Le immagini digitali – prive di ogni riferimento “corporeo”, sia pure analogico – adempiono le esigenze di una fantasia d’onnipotenza ubiquitaria. L’uomo crede di aver finalmente lasciato per sempre l’*animalitas* per configurarsi come *homo humanus...*, virtualmente. L’uomo come immagine di un Dio che muore come un uomo per poter essere davvero Dio, diventa un’immagine di Se stesso, di un’impersonale ipseità puntellata da divertenti differenze letteralmente *superficiali*, brillanti in una folla di schermi che conversano tra loro. *Idou*: guarda, dice il Dio biblico a suoi profeti, dispiegando dinanzi a loro il proprio potere. «Guarda», dice il papà con videocamera alla sua prole, immortalandola così in un’apoteosi digitale e indolore. *Ecce homo*: ecco raggiunta, sullo schermo, la conciliazione tra i due elementi dell’umanesimo: l’autoreferenzialità e l’istanza superiore di validità: HOMO SUI IPSIUS SIGNIFICANS.

Un segno siamo, che nulla significa.