

**Una “natura” in ansia: l’identità umana alla prova della tecnica e della
globalizzazione.
Una glossa sul lessico dell’alterità**

Abstract: *A “Nature” in Anxiety: Human Identity Undergoing Technique and Globalization Tests. A Gloss on the Lexicon of Otherness*

The contribution intends to reflect on the marginalization of the human, which in different forms is implemented by the progress of an increasingly technologized and globalized society. In dialogue with authors such as Bauman, Anders and Heidegger, the paper focuses on the main situations in which, in contemporary society, technique and globalization make the human being peripheral to himself. This marginalization strongly challenges the meaning and value of human dignity through dynamics that are often all the more insidious as they are not immediately noticeable. Faced with this scenario, the refuge of philosophy in an anthropology that merely describes a dimension beyond the human seems unable to recover the primitive link between the human being and his world, that is between the human being and his situation of being.

Keywords: Globalization, Technique, Human, Otherness, Nature

Alius, alia, aliud (gen. *alius*), nella sua forma arcaica *alis, alid* (gen. *alis*), vale – come è noto – in latino “altro” fra molti, mentre *alter* equivale a “l’altro”, fra due; è voce che si riconnette al greco ἄλλος, η, ο (ἄλιος), che vale “un altro” nel senso della distinzione numerica, ma anche “altro” nel senso di differente, d’altra sorte, vale a dire nel senso della distinzione qualitativa; se si aggiunge che ad ἄλλος si riconnette il greco ἄλλά, la congiunzione avversativa “ma”, il latino *at, sed, verum* in funzione – all’interno della proposizione – della pura opposizione, di un’opposizione intensiva, o restrittiva, abbiamo un campo di significati della parola “altro”, che può ben funzionare da avvio dell’orizzonte di pensabilità del suo concetto. *L’altro* è un altro e l’altro, ciò che è fatto diversamente, e in quanto tale è differente, il rimanente, il restante, anche nel senso di quel che eccede, che si oppone all’identità di ciò rispetto a cui si predica l’alterità, anche nel senso più sottile di un rimando speculare, “l’uno dei due”, *l’alter ego*, il proprio doppio.

Quest’intrico di rapporti riguarda non solo il piano del “qualcuno”, bensì anche il piano del “qualcosa”: noi siamo altro non solo rispetto all’altro come noi, ma anche rispetto all’altro che non è come noi, che è difforme da noi. L’ente che è altro da me può essere l’ente che differisce da me restando tuttavia a me conforme, un altro che è come me, per quanto avversato o amato; l’altro di questa alterità, di questo concetto dell’alterità, individua lo spazio del “noi”. Ovvero l’ente che è altro da me differisce nel senso che non mi è conforme, che è da me difforme e questo nella forma percepibile della natura come ciò che in generale si manifesta, del *Deus sive natura*, come la totalità includente di ciò che resta a parte me, e me come noi. Ovvero l’“ente” che è altro è l’“Altro” che è difforme da me nella cifra del “totalmente altro” da ciò che mi è conforme e da ciò mi è difforme, e che è così difficile per il pensiero oggettivante tenere lontano dalla maschera rappresentativa di un “Superente”, rispettarlo nella libertà con cui prende, se vuole, la parola.

Queste tre dimensioni dell’alterità – classicamente potremmo dire “Dio, uomo, mondo”, dove il concetto di Dio ora è fatto equivalente a mondo nel senso suddetto di *Deus sive*

* Università di Napoli Federico II.

natura ora a Dio nel senso di una Trascendenza personale che rivela di sé liberamente quanto vuole – hanno tradizionalmente costituito lo spazio fondativo, più o meno perspicuo, dell'identità di ciò che è umano. Hanno da sempre costituito l'alterità dell'identità, l'alterità “in radice” della nostra identità, che ci incontra e ci traversa costituendoci in ciò che siamo, che fa di me ciò che sono e ciò che non sono. L'altro come altro e altri, e gli altri, è la mia “circostanza”: dall'“ultrapotenza del Tutto” che mi gemina (di cui sono un'“e-voluzione”, nel carattere di “salto di stato” – nell'essere – della “coscienza”, dove l'identico con sé di un “qualcosa” si scopre come tale e si fa “qualcuno”) alla prossimità abitabile del mio esser-ci, l'“altro” è sostanza della mia “natura” umana come si natura, si fa quello che è¹.

Nel mondo della tecnica, però, un'“etimologia”, e un “lessico” dell'uomo, in discussione – nella sconnessione che la tecnica è in grado di operare nel “fondamento alteristico” della natura umana, nella riduzione alla “poieticità intenzionale” dell'*anthropos* dell'“altro” naturale e storico (biosociale) di cui fin qui l'esserci umano si è sostanziato, o almeno dei modi che fin qui si sono dati di questo sostanziarsi. Un'alterazione dell'alterità naturale e storica sui cui fin qui si è retta la natura dell'esserci dell'uomo vocata alla riduzione dell'antropogenesi alla tecnogenesi, un cambio di paradigma nella struttura “alteristica” sul piano ontologico di quel che è fin qui stata la natura dell'uomo, il regime della sua stessa “identificazione”, della costruzione bio-psyco-socio-storica della sua “identità”.

Un nodo problematico già chiaro al *focus* antropologico della questione della tecnica del '900 nell'ormai classica tesi di Heidegger che la questione della tecnica non era tanto l'uso che se ne potesse fare (pacifico o distruttivo), ma l'abitabilità del mondo nuovo che metteva in produzione come inaudita “provocazione” a venire all'essere nell'ente di un “reale” in natura non disponibile *prima facie*, perché ciò che veniva messo in questione con la tecno-scienza contemporanea era ormai l'uomo stesso, almeno quale fin lì si era conosciuto. La sua “natura” conosciuta, fondamentale nei modi in cui era stata “ricevuta”². Nella formulazione che ne darà Anders, che l'uomo fosse diventato “antiquato”³.

A capire però fino in fondo, oggi, la sconnessione della “natura” dell'uomo in atto nell'epoca conclamata della tecnica, alla “tecnica” è necessario aggiungere un addendo. Della tecnica la più evidente conseguenza, o se si vuole espansione, storico-mondiale: la “globalizzazione”. “Tecnica e globalizzazione” è il nesso, pressoché un'endiadi, che dice al meglio il nostro mondo, e l'essere in bilico in esso della “natura umana”. Perché è lo sviluppo della scienza e della tecnica che ha reso possibile la globalizzazione; ai suoi livelli più sofisticati, ormai quasi una simultaneità di tempo e spazio.

Una transazione in tempo reale tra Londra e Shanghai, la finanziarizzazione dell'economia che ne discende; una “moda”, una percezione sociale diffusa a livello globale, generata sulla rete, di che cosa va ascoltato o indossato; una *chat* che surroga in *Skype* l'esistenzialità della presenza, ne sono gli indici più evidenti, più ancora degli incrementi statistici degli “scambi” di merci, servizi, persone e della sempre più stringente interconnessione geopolitica (ambientale, economica, politico-militare) del pianeta.

Ma è proprio qui, in questo nesso sempre più vincolante di tecnica globalizzata e globalizzazione tecnica, che c'è, portato all'evidenza di dettaglio dalle analisi sociali, il punto di domanda socio-antropologico sulla tenuta dell'umano, almeno dell'umano conosciuto, della sua “identità”, nel mondo della tecnica, già individuato nella “questione della tecnica” classica postasi a ridosso della fine della seconda guerra mondiale, con Hiroshima e Nagasaki. Classicità che si legava all'angoscia dell'apocalisse nucleare, alla situazione-limite di un'autodistruzione totale dell'umanità, di cui Jaspers parlava alla

¹ Su questo lessico dell'alterità e sulla sua progressiva riduzione antropocentrica nel pensiero moderno, cfr. Mazzarella (2004).

² M. Heidegger (1976), pp. 11 ss.

³ Cfr. Anders (2007).

radio nel ’56 e poi in un libro famoso, mentre nel ’53 scoppiava, inavvertita rispetto all’atomica, con la scoperta dell’elica del DNA da parte di Watson e Crick, la nuova bomba che poteva mettere in questione la presenza dell’uomo sulla terra, quella biologica, nelle vesti più dimesse di una scoperta pacifica, ben diversa da quella della fissione dell’atomo, che da subito era apparsa necessitare di essere domesticata dalla responsabilità umana.

Il tempo ci ha reso edotti che anche la fissione degli acidi nucleici bisognava di essere domesticata, e che il problema non fosse l’uso distruttivo o pacifico della tecnica, ma la tecnica in quanto tale, la tecnica nella sua “essenza”, la sua capacità di porre in questione l’uomo e la società che la maneggiavano, magari nell’illusione di dominarla – giusta la lezione di Heidegger nella ricordata conferenza del ’53, che nella *Seinsfrage* avrebbe segnato uno spartiacque, ufficializzando il confronto, a lungo preparato negli anni ’30 e ’40, della questione dell’essere con la questione della tecnica.

Questo potenziale ansiogeno della tecnica ha trovato nella globalizzazione un moltiplicatore che è difficile sottostimare. Ogni dimensione della vita, non solo la possibilità della sua autodistruzione sulla terra, è entrata nella zona di pericolo della situazione-limite. La vita in sé è diventata una situazione-limite, uno stare sul limite dove è più chiaro ciò che sta alle spalle, ciò che si perde, che il guadagno possibile di ciò che ci sta davanti.

In sostanza la modernità che abitiamo, 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; 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 sociologie di Bauman e Beck, 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 sociale – 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; fondamentalmente, sempre meno in debito ad “altro” da sé, almeno dal “sé sociale”, dall’“intelligenza operativa del genere”.

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 questo nodo incandescente 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 culturale⁴.

Insomma tecnica e globalizzazione cooperano al dissolvere il legame con la tradizione come ciò che ci è tradito 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 fundamentalmente 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 Levy-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 proteggere⁵.

Questa modernizzazione ansiogena, agita dalla tecnica e dalla globalizzazione, si sviluppa lungo il filo conduttore dell’individualizzazione, in un modello generale per leggere questa civilizzazione. E questo, nell’articolazione datane da Beck, secondo una triplice “individualizzazione”: la dimensione dell’“affrancamento” (vale a dire lo “sganciamento” da forme e vincoli sociali storicamente precostituiti, nel senso di contesti tradizionali di dominio e di sostegno); la dimensione del “disincanto” (la “perdita delle sicurezze tradizionali” in riferimento alla conoscenza pratica, alla fede e alle norme-guida); la dimensione del “controllo” o della “reintegrazione”, un nuovo tipo di legame sociale in cui il processo di individualizzazione si ribalta nel suo opposto – nella cui cornice e nella cui coercizione è la singola persona a diventare l’unità di riproduzione del sociale nel mondo della vita⁶. Socialmente un ossimoro, perché persona, qui, non è propriamente più persona, ma deraglia ad atomo, o meglio elettrone sociale esposto a salti quantici dal suo stato, il cui disordine potenziale è insieme indotto e gestito da un potere coercitivo sempre più sistemico e diffuso fatto di stato centralizzato, concentrazioni dei capitali e intreccio sempre più fitto di divisioni del lavoro e relazioni di mercato, mobilità, e consumo di massa, controllo e stoccaggio in poche mani della produzione e dei flussi del sapere sociale. È come se il sistema si riprendesse, perché non può più funzionare, la “libertà” che era stata dislocata, rispetto alle società organiche, tradizionali, presso gli individui.

Tecnica e globalizzazione, vale in dire, in concreto, per l’individuo “possibilità fattuali” e “possibilità valoriali”, presuntivamente 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

⁴ Su questi temi, Mazzarella (2017), pp. 17-71.

⁵ Levy-Strauss (2010), p. 20.

⁶ Beck (2013), pp. 186-188.

emerge il tipo conflittuale e senza precedenti storici della “biografia fai-da-te”⁷. Quando, ovviamente, è possibile scriverla 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 irreflessivo, presso le uniformità della tradizione⁸.

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 microsociale, 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*”.

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 Ratzinger⁹, riconoscendo ai vissuti religiosi, dopo tanto illuminismo, una qualche capacità – sensibilità per – di medicare 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 notissimo paradosso di Böckenförde¹⁰).

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.

⁷ Ivi, p. 195.

⁸ Un punto di riferimento sono le influenti analisi dell’“individuo sotto assedio” della “società liquida” di Zygmunt Bauman, per cui si vedano almeno Bauman (2002) e (2006). E in Italia le analisi di Magatti (2009). Ed è tuttavia lo stesso Beck, che pure ha una diagnosi più fiduciosa, richiamando per altro Bauman, ad aver ben presente, sul punto, che la trasformazione della biografia normale in “biografia della scelta”, in “biografia riflessiva”, in “biografia del fai da te” è «al tempo stesso una “biografia a rischio”, anzi una “biografia funambolica”... in parte palesemente, in parte celatamente [in] uno stato di pericolo permanente [...] la biografia del fai da te può degenerare molto rapidamente in una biografia del fallimento», Beck (2012), p. 6. Sullo *shock antropologico* dell’individuo nella società del rischio, Beck (2011), p. 368.

⁹ Cfr. Habermas, Ratzinger (2005).

¹⁰ Böckenförde (2006), p. 68.

Quando Bergoglio parla di periferie dell'umano non ha solo in mente le sempre più numerose *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.

Ora è vero che le dinamiche ansiogene della società della tecnica e della globalizzazione non hanno però il carattere di una pressione idrostatica uniforme in tutti i punti del sistema. E che allo stato dell'arte, quest'ansietà preme soprattutto sulle società entrate per prime nella dinamica della modernizzazione. Dove la modernizzazione è a fine corsa di quel che poteva dare all'uomo occidentale; e che effettivamente gli ha dato, per altro in un vantaggio geopolitico dell'Occidente sempre più in discussione; società in arretramento, in decrescita, sui raggiungimenti "progressivi" della tecnica e della globalizzazione. E preme ovviamente sugli sradicati delle società tradizionali. Ma le società e i ceti sociali che vivono il *mood* positivo delle magnifiche sorti e progressive del combinato disposto tecnica-globalizzazione hanno meno ansie, perché per loro lo *stress* è in positivo, è un'ansietà che vede davanti a sé un futuro migliore. Ma è del tutto intuitivo che questo sia il *trend*, inarrestabile, del sistema-mondo tecno-globalizzato; a fine della transizione sistemica – demografica, economica, geopolitica – in atto a livello mondiale di questo mondo il plausibile tratto unitivo.

Il motivo per cui, al netto di questa riserva sociologica e geopolitica, un problema di tempi della globalizzazione tecnica, 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) cui sono esposte 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 rassicurata nel senso di assicurata a, da una "natura data".

Siamo nel regime della pura astrazione dell'essenza, come sua estrazione/ astrazione dalla "natura". Il che spiega a iosa perché in uno scenario sociale dove la tecnica, dell'uomo, 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.

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 trädita 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” – interna ed esterna – da sempre abitata dall’umano, o almeno quella cui nei millenni l’umano si è con relativo successo acclimatato; e la vita si pone come tutta decidibile, sia sul versante del dato culturale che del dato naturale, da una biopolitica integrale dell’umano. 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 gratuità 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.

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 “succeedere”, a restare presso di sé come vita della mente, vita della coscienza – presenza “saputa” della vita a se stessa. Perché questo “siamo” 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 “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”.

In questo nuovo platonismo per il popolo, qualcosa di umano troppo umano, che Dilthey rileggerà come il bisogno metafisico eterno della persona, 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 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 neurali 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”.

Il sogno del “fittizio” in cui l’uomo della tecnica crede di poter trovar riparo al repentaglio, all’ansietà cui è esposta la sua “natura” nel mondo della tecnica, con cui crede di poter avere i mezzi per “stabilirsi” nella “natura” che si sarà scelto. Un immaginario che ha la sua letteratura e i suoi sacerdoti filosofici, ma la cui prova di realtà, più che dalle sue promesse all’individuo, verrà da ciò che al fondo del vaso di Pandora da cui pullulano: il rischio che la “titolarità” della natura umana, la sua “libertà”, sempre più faticosamente in capo agli individui, trasmigri nelle funzioni di controllo e reintegrazione sociale della reingegnerizzazione sociale della tecnica, che quella “natura” ormai è in grado produrre. Un paradossale esonero, nel macchinico

intelligente, dalla libertà conquistata dall'organico dell'animale uomo, restituito nella macchina intelligente a uno stringente vincolo sistemico, questa volta non più organico ma artificiale; vincolo sistemico che proprio l'artificio, nell'organico e dall'organico, aveva nell'uomo liberato, messo in dialogo, nella cesura della libertà, con la sua responsabilità.

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. Uno scenario in cui ciò che è in gioco è l'identità stessa dell'umano a venire, proiettato a definirsi non incontrando, nella sua “circostanza” esistenziale, 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.

Antropologicamente un passaggio che non ha precedenti, e che chiederebbe alla filosofia oggi – piuttosto che offrire cascami ideologici all'immaginario post-umanista di una meta-antropologia – di raccogliersi su una frase di Ortega delle *Meditazioni del Chisciotte*, che è un'illuminazione: «Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo lei, non salvo nemmeno me stesso»¹¹. Scritta un secolo fa – nel 1914, un anno in cui alla luce di oggi il mondo oltre che in una guerra, nella sua “mobilitazione totale” entrava in guerra con se stesso – quella frase oggi sembra dirci che l'antico compito della filosofia di “salvare i fenomeni” – “ciò” che appare e, con loro, “chi” appare – nel mondo tecnoglobalizzato passa per la capacità dell'*anthropos* di tener viva la “consustanzialità” del suo “apparire” all’“apparire del mondo” quale da sempre, come “natura e storia”, gli appare, gli si fa mondo. Che la mia “circostanza”, “un noi ambientato”, oggi come ieri è – dell'io – il “comunitarismo” inevitabile (una solidarietà ontologica) con gli altri e con il mondo, con quelli che sono con me nella “circostanza-mondo”, nella natura e nella storia, e che solo se salvo la mia circostanza, che resta questa e nessun'altra, salvo me stesso – salviamo l'uomo inevitabile che siamo.

Bibliografia

- Anders, G. (2007), *L'uomo è antiquato*, trad. it. a cura di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bauman, Z. (2002), *Modernità liquida*, trad. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2006), *Vita liquida*, trad. it. a cura di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U. (2011), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, trad. it. a cura di C. Sandrelli, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U. (2012), *I rischi della libertà*, trad. it. a cura di S. Mezzadra, Il Mulino, Bologna.
- Beck, U. (2013), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. a cura di W. Privitera, Carocci, Roma.
- Böckenförde, E.-W. (2006), *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia.
- Habermas, J.-Ratzinger, J. (2005), *Ragione e fede in dialogo*, trad. it. a cura di Giancarlo Bosetti, Marsilio, Venezia.
- Heidegger, M. (1976), *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, pp. 5-27.
- Levy-Strauss, C. (2010), *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. a cura di A. M. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano.

¹¹ Ortega y Gasset (2000), p. 44.

- Magatti, M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.
- Mazzarella, E. (2004), *Vie d’uscita. L’identità umana come programma stazionario metafisico*, il melangolo, Genova.
- Mazzarella, E. (2017), *L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata.
- Ortega y Gasset, J. (2000), *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. a cura di B. Arpaia, Guida, Napoli.