

GIANLUCA GIANNINI
TRANSIZIONI

Sembra oramai, a oltre centocinquanta anni dalla prima edizione de *L'origine delle specie*, dato incontrovertibile quello in ragione del quale l'esser-uomo, l'esser-uomo-dell'uomo sia desolante e infelice transizione e accesso *all'uomo*, affanno e sforzo costante di transizione e accesso all'umano quale irrefrenabile, cinetico mobilitare(-mobilitarsi) e smobilitare frontiere.

Di questa *transizione-a* e, di conseguenza, di tale *accesso-a*, l'*evoluzione per selezione naturale* – ed anche questo sembra oramai motivo consolidato – è solo un meccanismo, per nulla risolutivo e conclusivo con cui vengono acquisite precipue caratteristiche; vera e propria successione di *illogiche*, giacché non più relazionabili e riducibili ad una Logica spiegatrice univoca e onnicomprensiva, transizioni puntellate da un susseguirsi di scarti, adeguatezze e opportunità di cui corpo e linea germinale sono la *plastica materia* in cui hanno principalmente sede *mutamento* e relativo *adattamento*. Non essendo più l'articolato complesso di una particolare creazione o istituzione ma, come tutte le specie animali, soggetto alla legge biologica dell'evoluzione a patto, però, che

prima che qualsiasi fenotipo possa essere, per così dire, 'offerto' alla selezione da parte dell'ambiente, deve essere soddisfatta una schiera di vincoli interni e [...] debbono essere stabilizzate le interazioni a molti livelli. Fra le mutazioni e la loro espressione c'è di mezzo tutta una serie di filtri, alcuni dei quali operano in serie, mentre altri cooperano o interferiscono. In breve, non esiste una singola 'freccia' che collega un generatore casuale di diversità genetica ai fenotipi su cui opera la selezione esogena. Esistono effetti diversi di diversi tipi di filtri e di processi regolatori, a livelli diversi,¹

e cioè, a patto che l'*evoluzione per selezione naturale*, anche in ambito biologico molecolare, si arricchisca di linee esplicative legate quanto meno all'intenzionalità dei contesti, a un ravveduto comportamentismo e

1 M. PIATTELLI PALMARINI, J. FODOR, *Gli errori di Darwin*, tr. it. di V.B. Sala, Milano, 2011, 47.

quant'altro in un solco, evidentemente, di una *storia naturale* sempre meno univoca, l'uomo non è più residenza di gratificazioni e favori originari, bensì le sue caratteristiche sono dei veri e propri risultati raggiunti in questa stessa, irrisolvibile, *transizione-a*.

Irrefutabilmente, sulla scorta di quanto sin qui rilevato, quel che ha constatato Roberto Marchesini, e cioè che:

il darwinismo infligge un colpo mortale all'antropocentrismo poiché trasforma la vita sulla Terra in un cespuglio di rami ossia di percorsi unici nell'essere speciali e contingenti, caratterizzati da una condivisione *ab origine* ma da una meta divergente che li rende non sovrapponibili. La diversità del *bios* pertanto non può mai essere ridotta in forma gerarchica,²

e, dunque, che

la teoria darwiniana ha sicuramente aperto una ferita insanabile nella pretesa di enucleare l'uomo dal contesto dei viventi e di porre la sua dimensione in senso disgiuntivo e separativo [...] ma proprio per questo è evidente il suo essere in rotta di collisione con il paradigma umanistico che, viceversa, pretende estrarre l'uomo quale entità speciale. [...] Nella teoria darwiniana le forme emergono dal basso, la devianza è il volano morfogenetico, gli enti presentano radici comuni, le categorie sono approssimazioni di pluralità popolazionali, le forme-funzioni sono correlazioni, la mutazione è ciò che sostiene un'entità storica, le forme possono estinguersi, ogni ente esiste in quanto parte di qualcosa,³

sembra non lasciar adito ad esito conclusivo alternativo che non implichi, sempre e comunque, il transito per una netta e sostanziale *relativizzazione* dell'umano.

E pur tuttavia, un esito conclusivo che facendo leva sulla completa ridefinizione delle cosiddette '*partnership* biologiche dell'umano' a partire da una più ragionevole e veritiera *orizzontalità del bios* che di fatto «allarga la comunità dialogica che non è più esclusivamente umana» al punto che si trasfigura questo *interfacciare* «tra l'uomo e le entità non umane: da oggetti di studio [...] [a] soggetti dialogici»⁴, senza ombra di dubbio fornisce una piattaforma di possibilità altre e inedite di parametrizzazione e strutturazione a-venire proprio per l'umano stesso.

2 R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'umano. La prospettiva post-umanista*, Bari, 2009, 12.

3 *Ivi*, 69-70.

4 *Ivi*, 7.

Se infatti, e per certi versi, ancora in fase *embrionale* è lo sviluppo, anche solo definitorio e classificatorio, segnatamente allo *human enhancement* che, al più, allo stato dell'arte e in maniera sommaria, connota ogni tentativo, temporaneo e/o permanente, di superare limitazioni funzionali del corpo umano, o finanche di introdurre funzioni *ex novo* mediante il ricorso a tecnologie atte ad alterare e selezionare attitudini e/o altre caratteristiche fenotipiche, indipendentemente dal fatto che tali caratteristiche cadano o no in quelle che, per convenzione, si individua e valuta quale 'range di normalità', e se persino provoca ancora qualche sussulto e incredulità la *creazione*, da parte dell'uomo, dell'X.N.A., ossia dell'Acido Xeno-Nucleico, 'cugino' molecolare diretto, ma sintetico, del D.N.A. e dell'R.N.A., atto a immagazzinare informazioni e abile ad evolvere proprio come l'Acido Nucleico *naturale*, non v'è dubbio nel considerare che lo scenario dialogico a venire par'essere davvero sconfinato.

Ma tant'è, come che sia e sarà, detta piattaforma di possibilità altre e inedite di parametrizzazione e strutturazione a-venire proprio per l'umano stesso, è significativo sottolineare che è proprio (e solo) a partire da questo smottamento *fondamentale* imposto dalla rivisitazione e ripensamento della *partnership* sia con il biologico che con il sintetico, che prendono corpo le più serie prospettive teoriche cosiddette post-umaniste che ulteriormente complessificano questo stesso riesame nel solco dei

nuovi incentivi delle conquiste biotecnologiche che si vanno allestendo negli ultimi decenni del Novecento: 1) in procreatica, quali la fecondazione in vitro, la chimerizzazione, lo *splitting* embrionale, il *nuclear transfert*, la clonazione, le cellule staminali; 2) in ingegneria genetica, quali la transgenia, la sintesi genetica, l'ingegneria proteica. Le biotecnologie [...] abbattano alcune linee di demarcazione di antica tradizione [...] e non tanto per il richiamo allo spauracchio della *hybris* quanto piuttosto per la commistione di elementi un tempo indubitabilmente separati come: invenzione-scoperta, organico-inorganico. Le ricerche in genetica e procreatica danno luogo sempre più a un campo di sperimentazione sull'umano [...]; le biotecnologie creano [...] spazi franchi tra umano e non umano che inevitabilmente favoriscono una percezione ibridativa dell'uomo stesso. Il codice genetico e le direttive di embriogenesi escono dalla clausura e mostrano una grammatica del vivente che accomuna tutte le specie del *bio-realm*. Il gene è una realtà transfuga, assume cioè un tratteggio cosmopolita che inevitabilmente annienta qualsiasi pretesa di discrezione tra i viventi: diviene enucleabile, trasferibile, modificabile, pensabile, edificabile. Si può pertanto pensare [...] che il catalogo performativo dell'uomo, istruito dai geni e realizzato dalle proteine da essi codificate, possa essere modificato attraverso l'ibridazione⁵.

5 *Ivi*, 18.

Ora, però, l'evenemenzialità di detti nuovi quadri e cornici d'assieme che si slargano sino alla distensione di inediti orizzonti di possibilità, sin'ora sconosciuti e al massimo concepibili solo nella letteratura di pura invenzione e fantascienza, di parametrizzazione e strutturazione a-venire proprio per l'umano stesso, e dunque tali da abbozzare nuovi *accessi-a* e, conseguentemente, nuove *transizioni-a ànthropos*, non possono astrarre dalla necessaria messa in risalto di alcuni decisivi e oramai irremovibili fattori. Se è comunque condivisibile che

l'ibridazione apre nuove finestre sul piano di interfaccia di *Homo sapiens*, ma altresì fa emergere piani di interfaccia e crea nuovi bisogni di interfaccia [...] per questo determina antropodecentrismo, ossia allarga la soglia di coniugazione con la realtà esterna perché fa emergere dei predicati di relazione-connessione che non sono dell'uomo ma del processo ibridativo [...] [e dunque] l'alterità non umana, sia biologica che tecnologica, non assume [...] il ruolo di amplificatore ma di modificatore della soglia di interfaccia, dando luogo a predicati di conoscenza che trascinano, ossia sopravvivono, gli apparati di conoscenza dell'uomo,⁶

diviene quanto meno problematico ancorare questo stesso antropodecentrismo alla mera «critica del pensiero antropocentrico». Giacché, se è vero che «antropodecentrare significa [...] assegnare alle coordinate di retaggio un dominio di validità e ammettere un processo evolutivo di tali coordinate attraverso l'integrazione dell'alterità»⁷ e, indi, metter mano a un crescendo in direzione di una vera e propria sventagliata di neo-predicati umani inclusiva del non umano, risultato ultimo che «non viene estratto attraverso la dicotomia e la purificazione rispetto al non umano, che pertanto non assume il ruolo di polarità oppositiva e di sfondo, né viene considerato orbitale e strumentale ai fini dell'uomo»⁸, in alcun modo bisogna cedere all'ambigua tentazione di una certa qual estraneità e inabilità comprensiva che tutto questo, nel più complessivo quadro auto-narrativo e auto-propositivo di *ànthropos*, appiattisca e annulli differenze in seno al pluriverso del *bios*.

Differenze che anzitutto, anche in questo paesaggio *antropodecentrato* e tale da squadernare inediti predicati dell'umano, rinvengono sempre *ànthropos* al centro, al centro e quale unico attore segnatamente al processo di nominazione e reificazione. Nominazioni e reificazioni continue che, indefettibilmente, hanno comportato, comportano (e comporteranno)

6 *Ivi*, 95.

7 *Ivi*, 101.

8 *Ivi*, 103-104.

estensioni plurime di superfici antropiche quali effettive attestazioni e concretizzazioni di re-esistenza. E dunque differenze che anzitutto, anche in questo paesaggio *antropodecentrato* e tale da squadernare inediti predicati dell'umano, rinvergono sempre e comunque *ànthropos* in una asimmetria incomponibile che è egli stesso a determinare proponendo un più ampio e tragico selettivismo tra specie e di specie che non risponde, non può rispondere più, evidentemente, a un naturalismo magicamente e necessariamente da preservare e sostenere. E qui non ne va di una ritornante dicotomia natura/cultura: si tratta, e con più semplicità, di assumere un dato allo stato incontrovertibile e che riconosce *ànthropos*, che piaccia o meno, nell'*invidiabile* prerogativa di por mano, ad esempio, alla totale estinzione della possibilità stessa del *bios* – e indi delle medesime premesse della biosfera – su questa Terra.

Da questo, allora, forse è possibile cominciare a fornire un ordine di perimetrazione interrogativa di questo tipo: la nostra situazione di cittadini del XXI secolo è quella di dare di nuovo contorno al volto di *ànthropos* nonostante l'imposizione non aggirabile cui rinvia l'antropodecentramento, ovvero il suo sorgere, ogni volta, dalla cenere di un uomo che muore.

Dalle ceneri di una idea di uomo che si estingue.

Ed allora, indefettibilmente, il primo passo da compiere in direzione di questo 'contorno-nuovo' da dare al volto di *ànthropos*, implica il transito per una risposta complessiva all'interrogativo che più inquieta e disorienta: chi è l'uomo che muore?

Per provare ad individuare un primo varco, può forse tornare utile un'apparente digressione: in passaggi oramai celebri del suo *Le parole e le cose*, segnatamente nel capitolo dedicato a *L'uomo e i suoi duplicati*, Michel Foucault, quasi un cinquantennio fa, aveva avuto modo di constatare che è oramai diffusa la convinzione che si possa

accedere all'uomo solo attraverso le sue parole, il suo organismo, gli oggetti che fabbrica, come se questi inizialmente (questi soli forse) detenessero la verità; e l'uomo medesimo, non appena pensa, si svela ai propri occhi soltanto nella forma d'un essere che è già, in uno spessore necessariamente sottostante, entro un'irriducibile anteriorità; un vivente, uno strumento di produzione, un veicolo per parole che gli preesistono.

Ragion per cui la stessa «finitudine dell'uomo si annuncia – e in modo imperioso – nella positività del sapere»⁹: se è vero come è vero che «la

9 M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. di E. Panaitescu, Milano, 1967, 338.

soglia della nostra modernità [...] è [...] situata [...] quando si è costituito un allotropo empirico-trascendentale che è stato chiamato *uomo*»¹⁰, dunque

si sa che l'uomo è finito, nel modo stesso in cui si conosce l'anatomia del cervello, il meccanismo dei costi di produzione, o il sistema della coniugazione indo-europea; o piuttosto, nella filigrana di tutte queste figure solide, positive e piene, vengono percepiti la finitudine e i limiti da esse imposti, viene intravisto come in bianco tutto ciò che esse rendono impossibile¹¹.

Tuttavia, se è proprio necessario, com'è evidentemente necessario, essere espliciti,

a tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso¹².

Di là dalle tanto acute quanto discutibili riflessioni di Georges Canguilhem in merito, facenti perno nell'interrogativo su *morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, riflessioni rispetto alle quali forse è possibile condividere in pieno solo la constatazione in funzione della quale con Foucault si ha «a che fare con un esploratore, non con un missionario della cultura moderna»¹³, è possibile rilevare come Gilles Deleuze, invece, abbia pienamente centrato il problema in oggetto quando ha avuto modo di sottolineare che per l'uomo, per la sua esistenza incerta, la questione è che

l'analitica della finitezza non ci invita a fare la scienza dell'uomo, bensì a tracciare una nuova immagine del pensiero: un pensiero che non si oppone più dal di fuori all'impensabile o al non-pensato, ma che lo colloca in esso, è in un rapporto essenziale con esso [...]; un pensiero che sarebbe di per sé in rapporto con l'oscuro e che sarebbe attraversato di diritto da una sorta di incrinatura senza la quale non potrebbe esercitarsi. L'incrinatura non può essere colmata,

10 *Ivi*, 343.

11 *Ivi*, 338.

12 *Ivi*, 368.

13 G. CANGUILHEM, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* (1967), *infra*, 414-436, in particolar modo 422.

perché è l'oggetto più alto del pensiero: l'uomo non la colma o non la ricomponne, al contrario l'incrinatura costituisce nell'uomo la fine dell'uomo o il punto originario del pensiero. Cogito per un io dissolto [...]»¹⁴.

Una nuova immagine del pensiero, una nuova concezione di ciò che significa pensare: è questo il compito della filosofia¹⁵.

Ovvero e in altri termini, con e da una nuova concezione del pensare nuove condizioni per l'uomo. Nuove condizioni dell'uomo e dell'umano. E nuovo sta a dire dell'inedito nelle modalità e possibilità, non semplicemente nella (pre-)disposizione di fondo.

Dal che allora, e forse, la digressione – ancora tutta da penetrare nei contenuti – non è tanto sconfinamento e divagazione, ma iscrizione nei limiti del cuore della questione. Emerge, infatti, che due sono gli indici problematici: nuova concezione di ciò che significa pensare; nuova/e possibilità dell'umano e dichiarazione di morte avvenuta per le precedenti versioni (e duplicazioni) dell'umano medesimo.

E qui, da qui, l'incedere si fa straordinariamente seducente sebbene, e proprio perché si ha a che fare con il cuore oscuro di quell'ente particolare qual è l'uomo, incredibilmente perturbante e, perché no, toccando i corni del 'chi' e del 'cosa' di questo-stesso-ente-qua, sconvolgente per il senso comune.

Dal che, il 'riso filosofico' in parte 'silenzioso' da contrapporre, da un lato, ad ogni intenzione riflessiva maldestra dacché regressiva, dall'altro, ad ogni trazione riduzionistica quale portato di regioni del sapere sempre più consapevoli ma, anche, sempre più chiuse su se stesse e tali da perdere miseramente la possibilità di contribuire alla delineazione di nuovi quadri d'assieme quali fattori propulsori per neo-umanologie, necessita trasfigurarsi, e come sin dall'Avvio limitatamente ai processi di identificazione dell'uomo occidentale, in ingaggiato cimento.

Un ingaggiato cimento da cui, dunque, l'interrogativo di fondo: di quale uomo, di quale e quali versioni (e duplicazioni) dell'umano è necessario esibire il certificato di morte?

È 'tempo di giudicare i morti' e, certo, ne seguiranno 'lampi, grida, scoppi di tuono, terremoto e una tempesta di grandine'¹⁶.

14 G. DELEUZE, *L'uomo, una esistenza incerta* (1966), in Id., *L'isola deserta e altri saggi. Testi e interviste 1953-1974*, ed. it. D. Borca (a cura di), Torino, 2007, 111-115, in particolar modo 114.

15 *Ivi*, 115.

16 *Apocalisse*, XI, 18 e 19.

Ma è anche il tempo in cui questa luminosa e spaventosa accensione, fatta di irraggiamenti di luce che possono terrorizzare, apre a sensi nuovi e plurimi che si rivelano.

In vista di questo approdo non può che apparire operazione sterile, e forse persino macchietistica, quella di provare affannosamente a nascondere un dato che insistentemente ci si propone, ovvero quello relativo al fatto che, piaccia o no, così come intuito da Deleuze per il tramite di Foucault, sia definitivamente irrotta – che sia il caso o meno di antropodecentrare, poco importa – l'era della fine dell'antropocentrismo come forma immobile e che ciò imponga nuove immagini (e dunque nuove ed adeguate figure) del pensare. In prima istanza, essendo nel tempo della fine dell'antropocentrismo come forma è forse giunta l'ora di «domandarsi se un corpo bipede, che respira, dotato di una visione binoculare e con un cervello di 1400 cc, costituisca una forma biologica adeguata»¹⁷ al per-esistere.

È tempo di assumere, quindi, che la pertinente e solo relativamente provocatoria domanda sia già indice di *phtorá* (corruzione) della forma e squarcio aperto verso l'orizzonte *delle* forme: frantumazione dell'immagine-unità e fervore del molteplice e non della molteplicità, concetto meramente contrappositivo, e dunque contenutisticamente difettivo, dell'unità e dell'unicità della absolutezza della verità metafisica.

Detto altrimenti: dissezione della forma e poetica gemmazione di mutazioni e moltiplicazioni. Ma anche e soprattutto, *phtorá* (corruzione/distruzione) della forma e implosione delle sue strutturazioni concettuali. Perciò esigenza di nuove immagini e nuove direttrici del pensare.

Ma dove il punto critico da cui la *phtorá*?

Con tutta probabilità, per tentare di registrare e sussumere le linee sottili che hanno modificato e stanno, via via, ulteriormente trasfigurando il nostro orizzonte interpretativo-significativo segnatamente a noi stessi e quindi al bagliore, all'aurora (della fine) sino alla deflagrazione dell'avverarsi dell'annuncio per cui, di fatto, l'uomo è morto, può tornare utile affidarsi a pagine dal sapore tutt'altro che profetico, tuttavia estremamente lucide nella loro illustrazione diagnostica. Ovvero alle pagine di un pensatore per certi atipico, se non addirittura eclettico, come Günther Anders; e, in special guisa, a quelle dedicate alla vetustà e (forse) arcaicità dell'uomo, al suo esser a tutti gli effetti sorpassato e obsoleto. Pagine dedicate

17 STERLAC, *Da strategie psicologiche a cyberstrategie: prospettiva, robotica ed esistenza remota*, in AA.VV. (a cura di P.L. CAPUCCI), *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, Bologna, 1994, 61-76, in particolar modo 63.

all'uomo che è assunto, *stricto sensu*, alla stregua di un pezzo da museo, impagliato e, finanche, all'ultimo stadio della mummificazione giacché, in fondo, estinto senza che, probabilmente, nessuno se ne accorgesse, o volesse accorgersene.

Sebbene vi sia da segnalare che, fuor di dubbio, il dispositivo speculativo fondativo delle analisi di Anders trovi radici in un terreno scivoloso e complessivamente instabile, perché connesso alla pretesa metafisico-tradizionale di provare a dare in via essenzialistica una definizione-base dell'uomo, pur tuttavia se, in qualche modo, può esser preso per buono il dato in conseguenza del quale l'*esemplificazione* a-storicistica è sì elemento definitorio decisivo ma non totalmente compromettente, ciò può comunque costituire sonda efficace per cogliere, in struttura e portata, pezzi di processi in parte conclusi e in parte in atto e che, indefettibilmente, hanno a che fare con la morte dell'uomo.

In altri termini, al cospetto di una vividezza di luce che irrompe e che può indurre accecamento, è sicuramente preferibile non girare lo sguardo, bensì fissare delle coordinate visive ridotte e che, sicuramente, non rendono conto dell'ampiezza del bagliore e, ciononostante, possono consentire di seguire archi, inarcamenti e alcuni degli irraggiamenti di questa stessa sfavillante luce.

E, dunque, per provare a distendere alcune delle argomentazioni del pensatore tedesco è da assumere il dato in conseguenza del quale l'epocalità di questo snodo della vicenda dell'umano consiste proprio nel tormentato transito dall'*homo faber* all'*homo creator*. Ovvero nel movimento di trasferimento da quell'ideal-tipo (quindi metafisico, giacché smaccatamente essenzialistico) di esser-uomo, di *essere dell'uomo* che, mosso dalla concretezza dei bisogni – primo fra tutti quello relativo alla sua presunta (e falsa) carenza nel circuito delle esistenze date –, si è reso soggetto attivo e produttivo, performativo e manipolatore dei contesti, adattandoli e piegandoli alle sue stesse esigenze e necessità, ad un'altra forma *esemplare* – l'*homo creator* appunto – con la quale si vuole intendere «il fatto che noi siamo capaci, ci siamo resi capaci, di generare *prodotti* dalla natura, che non fanno parte [...] della categoria dei 'prodotti culturali', ma della *natura stessa*»¹⁸. E questo sino alle conseguenze estreme, tali da prevedere e contemplare, da parte dell'*homo creator*, la possibilità effettiva di «trasformare se stesso in *materia prima*, cioè in un *homo materia*»¹⁹.

18 G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Vol. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. di M.A. Mori, Torino, 1992, 15.

19 *Ivi*, 14.

Derivato, quindi, dell'*homo faber*, cioè di quell'ideal-tipo di essere dell'umano quale soggetto agente contraddistinto dalla qualità del libero progettare il proprio stesso agire dominante su natura e, evidentemente, mondo, in un'ottica previsionale finalizzata comunque all'autoconservazione, l'*homo creator*, avendo l'inedito potere di *creare* la natura e la vita medesima al di là di qualsiasi schema evolutivo, non solo non sarebbe più capace di anticipare e controllare gli effetti del suo agire ma, conglobando persino se stesso in prospetti di strumentalizzazione e colonizzazione, avrebbe definitivamente smarrito la prerogativa e lo statuto di soggetto per assumere, a questo stadio ultimo della sua avventura, quelli dell'oggetto, cioè del manipolabile per antonomasia.

Homo materia, dunque, per Anders passiva ed inerte sede di infinite trasformazioni indotte dal macchinico da noi stessi fabbricato e che implicano il fatto che non solo «rinunciamo al nostro 'destino morfologico'» per trascendere «il limite di prestazioni che è previsto per noi» ma, anche e soprattutto, che «ci autotrasformiamo per amore delle nostre macchine» che «prendiamo a modello delle nostre alterazioni» di fatto rinunciando «ad assumerci noi stessi come unità di misura». *Autolimitazione* che comporta che «limitiamo la nostra libertà o vi rinunciamo»²⁰, che la *hýbris* che fa l'ibridità di oggetto che ora siamo induce l'irrefrenabile «*autoriduzione a cosa*»²¹.

Ovvero e conseguentemente: estinzione identitario-soggettiva dell'umano che s'apre ad uno *status* non più stabilizzabile per l'umano stesso.

Qui, da questa diagnosi, vanno espunte alcune possibili incrostazioni possibilmente depotenzianti. Prima fra tutte quella relativa all'interscambiabilità tra descrizione e valutazione: l'invito è quello di stare sulla pagina andersiana considerandola quanto più possibile espositiva. In tal modo è possibile anche evitare di ricadere in qualsiasi dispositivo di critica proto-heideggeriana della *téchne*, assolutamente inappropriato perché ideologico (metafisicamente ideologico), per entrare negli interstizi e inarcamenti dello snodo epocale in corso. Giacché qui il soggetto che si fa oggetto del/nel mutamento d'orizzonte non è *sic et simpliciter* riassorbibile nella inquietante immagine di un Prometeo scatenato il cui unico contrafforte speculativo consiste nel ristabilimento, per disarcionamento, del circolarmente ritornante siero metafisico della salvifica *coincidentia* essere-dover essere.

La giunzione epocale è, invece, molto più articolata e al vaccino, proprio in ragione di questa intrinseca complessità, fa fronte un blocco di agenti

20 Id., *L'uomo è antiquato. Vol. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. di L. Dallapiccola, Torino, 2005², 78.

21 Ivi, 79.

patogeni di tutt'altra foggia. E di questo Anders, in qualche modo, è stato testimone consapevole e, quindi, fedele osservatore dei motivi germinali. La «*'consustanzialità strumentale'*» che è la cifra del tentativo dell'uomo di «una *'imitatio instrumentorum'*» effettiva e che sfocia in una «*auto-metamorfofi* che chiama [...] *'ingegneria applicata all'uomo'*», «*margini estremo di sopportabilità*»²², è proprio la presa d'atto del necessario superamento delle immagini, delle auto-proiezioni e auto-rappresentazioni metafisiche dell'umano.

Per cui, «se sono le macchine a essere considerate *'adulte'*» e se «il *'superamento dell'infanzia'* e *'l'educazione del genere umano'* significano il *'superamento dell'essere uomo'*», il conseguente «*climax di ogni possibile disumanizzazione*»²³ è la marca indelebile della definitivamente cancellata arroganza dello stazionario.

Se, in definitiva, il «*'soggetto del bisogno'* [...] è considerato *pur sempre l'uomo*», in uno scenario in cui «la *macchina* avanza apertamente e sfacciatamente la sua pretesa di essere il *soggetto della domanda*»²⁴ per cui la coniugazione simbiotica alterante e in conseguenza della quale la *macchina entra nell'uomo* e *l'uomo entra nella macchina*, l'inorganico nell'organico, l'organico nell'inorganico, il problema fondamentale diventa quello di disegnare i tratti e i connotati di questo *novum* soggettivo-oggettivo, per fare ancora descrittivamente ricorso a categorie concettuali non più appropriate.

La questione capitale allora, forse ancora formulabile – sebbene in direzione avalutativa, giacché deprivata di qualsiasi opzione aprioristica stazionariamente pre-posta – nei termini del «*che cosa [...] ne sarà di lui uomo*»²⁵, può rintracciare un suo primo sfiatoio decompressorio nelle rinarrazioni in vista delle quali, ad esempio, «*quali sollecitazioni anormali sarebbe in grado di sopportare*» questo nuovo soggettivo-oggettivo? «*Quali delle sue soglie non sono fisse, quali potrebbero, quindi, venire ancora spostate*»²⁶ per ricollocare i margini estremi al fine di svelare una volta per tutte l'inganno, metafisico, della umiliante fatalità?

Da cui, in un'ottica di ulteriore e progressiva decompressione dal metafisico, non porre più l'interrogativo sui sensi e i fini dello sperimentare costante dell'umano, anche su se stesso, bensì sussumere che è lo sperimentare l'in-sperimentabile a costituire l'umano. E il senso e il fine sono qui, non in una qualche fantasmagorica frontiera teleologica cui ambire.

22 *Ivi*, 69.

23 *Ivi*, 73.

24 *Ivi*, 72.

25 *Ivi*, 75.

26 *Ivi*, 70.

Dal che Prometeo, agitato e scatenato, imprudente fino ad assumere le fattezze del suo contro-reciproco fratello Epimeteo, cioè di colui che riflette dopo e che incarna il pericolo sempre in agguato dell'uomo e per l'uomo di sprofondare nella incapacità di *organizzare* e progettare degnamente la propria traiettoria esistenziale, deve cedere il passo a Dedalo. All'artefice per antonomasia che *daïdalos* a sua volta, non è semplicemente artefice di cose mirabili e straordinarie, bensì anche, come colui che è costantemente artefice di sé, perché rivelazione auto-poietica di sé a sé. E proprio perché si ha a che fare con la *vergogna di Prometeo*²⁷, con l'inaridimento di Prometeo – è questa, al fine, la cifra dell'umano che muore –, anche con la vergogna dell'umano e della stessa vita organica, la *hybris* che fa questo ibridante che si coniuga con assoluta *umiltà*, dà inizio, sempre e daccapo, a un capitolo fundamentalmente nuovo che presenta, da sempre e come sempre, i tratti di un realmente inaudito.

Ma 'inaudito' perché inedito nelle fogge, e tale da presentarsi, nel complesso, come impresa che consentirà, come da sempre permette, di affrancarci dalle contingenze della nostra fattualità e finitezza. E questo non vuol dire, non ha mai voluto dire e non vorrà mai dire che ci ricreeremo e trascenderemo per abolire la condizione umana. Ma questa inedita e altra ricreazione di sé, poiché costante ri-produzione di sé plurimi nel corso del tempo, è la *condizione umana* stessa.

Il nuovo ideal-tipo di *homo creator* che ha sviluppato l'inedita possibilità di dirsi consapevolmente *homo materia*, perché *l'artisticamente lavorato* di Dedalo è effettiva capacità ed abilità bio-meccano-(auto)poietica, è il vero signore dell'apocalisse. È il vero signore della rivelazione, di un qualcosa che la metafisica ha da sempre nascosto, rendendola effettivamente *oltre* la *normale* portata dell'umana ap-prensione.

Se, come voleva Teilhard de Chardin, si ha a che fare con il dolorosissimo passaggio dall'*Homo Sapiens Sapiens* all'*Homo Noeticus*, cioè con il transito ad una versione dell'umano che non può più preoccuparsi di *blindare* lo *status quo* perché deve far convergere tutto l'universo nel 'punto Omega', l'abbraccio finale tanto agognato dal padre gesuita (ma anche e soprattutto scienziato e filosofo) tra Creatore e creatura²⁸ è niente altro che l'amplesso tra *creatura e creatura*, tra ibridatore e ibridatore.

27 Cfr. *ivi*, 60 ss.

28 Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo* (1959), ed. it. Milano, 1972.

«L'onnipotenza che da tempo avevamo agognato [...], l'abbiamo acquistata [...]. Dato che possediamo la forza di apprestarci vicendevolmente la fine, siamo i *signori dell'Apocalisse. L'infinito siamo noi*»²⁹.

Ciò è qualsiasi figura dell'Infinito si infrange e si dissolve oltre, molte oltre, qualunque ottica od opzione proto-materialistica. Anders, di là dalle aporie del suo ragionamento, con lucidità questo ha davvero colto: lo *status* dell'uomo non è certamente nello statico. Ma, e per estendere le indicazioni dalla sua prospettiva, lo *status*, oltre a non poter essere stabilizzato e stazionarizzato, è motilità e mutevolezza. E ciò può anche voler dire che l'uomo si fa oggetto, *homo materia*: e tuttavia, rispetto ad Anders, il significato è del tutto trasfigurato. Non essendo più, quindi, circostanza da temere o, finanche, deplorare.

Questa è la condizione dell'uomo.

Questa è condizione umana.

E questa è la morte dell'uomo così come abbiamo sempre preteso concettualmente e categoricamente impegnarlo e, dunque, conoscerlo.

È la morte dell'uomo della metafisica.

La morte dell'uomo di tutte le metafisiche.

Morte e, quindi, autosvelamento di condizione di sé a sé da tempo annunciata: perché lungamente, dal punto di vista concettuale, preparata, costruita, fabbricata e confezionata. E qui, allora, al fianco del binario della comprensione e della apprensione dello scenario nuovo attivato e attivo, è necessario inaugurarne un altro che, chiarendo ulteriormente i limiti del materiale teorico costituente nella sua concrenza storico-concettuale, aiuti davvero a comprendere i sensi e i significati di questo stesso autosvelamento dell'umano all'umano.

Qui il senso conclusivo dell'annuncio, dell'annuncio dei *profeti* dell'Apocalisse.

Per certi versi se, come sulla scorta delle analisi sinora condotte, il problema è quello, una volta morto l'uomo della metafisica, di provare a penetrare il senso e il significato – una vera e propria *pars construens* del discorso – dell'autosvelamento dell'umano all'umano, il complesso della questione che si pone è riformulabile, in talune sue parti, alla stregua di come, nel 1937, Helmuth Plessner rilanciava la personale piattaforma propositiva relativamente al *compito*, ai compiti, dell'Antropologia filosofica, per cui «nella dissoluzione di un mondo determinato [...], l'uomo, ora

29 G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Vol. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, cit., 251.

abbandonato [...], contro la minaccia di affondare nell'animalità, si pone nuovamente la domanda circa l'essenza e lo scopo dell'essere uomo».

Dacché, in linea di principio, l'Antropologia filosofica, prendendo atto del fatto che «il suo campo non è un ambito delimitabile obiettivamente e secondo determinate categorie generali che si dovrebbero inventariare fin dall'inizio»³⁰, avrebbe proprio come suo fine precipuo quello di rivolgersi «all'uomo in quanto uomo», che «significa in primo luogo una pretesa che non può essere semplicemente riscattata su un piano teoretico, poiché la classificabilità zoologica della specie *homo sapiens* in base a caratteri distintivi non parla in modo assoluto a favore della sua esistenza»³¹. In seconda istanza, una vera e propria «pretesa pratica, per il cui soddisfacimento possono essere date altrettanto poche garanzie universalmente riconosciute», in quanto «dobbiamo la scoperta o la pretesa di essere uomini e di doverlo a un determinato», o meglio a determinati, processi storici³².

Ora non è il caso di immergersi più di tanto nella proposta plessneriana al fine, anche e soprattutto, di metterne in evidenza debolezze e aporie; così come non è più di tanto decisivo se, nel solco della sempre antipatica necessità catalogativa, si decide di insistere e dunque etichettare il prosieguito del presente discorso come di 'antropologia filosofica'. Il dato di congiunzione da assumere tra le problematizzazioni di antropologia filosofica del filosofo e sociologo in oggetto attiene la radicalizzazione progressiva della possibilità di mettere l'uomo, la condizione umana, in discussione, ovvero e meglio, *sotto* discussione ed evitare, recisamente, di inchiodarlo con la sua stessa condizione ad una risposta determinante e ultimativa, giacché implicherebbe, come Plessner stesso aveva con molto acume compreso, riassorbire la questione-uomo nel solco di una «antroposofia»³³, non solo e semplicemente in sospetto, bensì dichiaratamente ancorata, e di nuovo, agli schemi della metafisica tradizionale.

E pur tuttavia alcune coordinate, anche all'interno della riformulazione forzata operata per il tramite di Plessner, vanno ulteriormente chiarite e, indi, circoscritte in quanto a limiti e territori investigativi. Anzitutto va precisato che non c'è, non può esserci alcuna surrettizia o più o meno dichiarata pretesa, sia nell'ordine delle premesse sia, tanto meno, nell'ordine dell'approdo di un qualsivoglia 'livello superiore dell'essere uomo'.

30 H. PLESSNER, *Il compito dell'antropologia filosofica* (1937), in Id., *L'uomo: una questione aperta*, tr. it. di M. Boccignone, Roma, 2007, 37-62, in particolare modo 40.

31 *Ivi*, 41-42.

32 *Ivi*, 42.

33 *Ivi*, 41.

E questo perché ciò comporterebbe già una procedura di sfondamento nel *metá* della *metaphysicá* che inibisce, sino ad impedirli del tutto, qualsiasi ipotesi di *metábole* in cui e per cui ogni *mutatio*, proprio perché in radice *metá-balló* (trasformo), indica in direzione di ciò che è destinato alla trasformazione, al mutamento, a fronte di ciò che è (l'essere) perpetuamente necessaria e ripetitiva medesimezza.

Ovvero, l'essere dell'uomo, in una accezione e declinazione eventuale prefigurante un *livello superiore*, starebbe già a dire di un essere *per* l'uomo e di un uomo *per* l'essere, nella migliore della compromissioni metafisiche, del *metá ta physicá*, quindi, che della *metábole*, al più, fa appendice, necessitata *methéxis*. E Platone è, sotto questo profilo, davvero responsabile primo giacché matrice: «non conosco altri modi di pervenire all'essere, per ogni essere, se non partecipare di ogni essenza propria di quella data idea di cui è partecipe»³⁴.

Ciononostante questo non può voler dire che l'uomo possa esser fatto riconfluire, e del resto come segnalato dallo stesso Plessner, nel solco del mero orizzonte della classificazione zoologica. Tutto questo sta allora ad indicare che, in ultima istanza, obbligatoriamente bisogna perimetrare il più possibile l'oggetto *condizione umana* al di fuori del dispositivo ritornante della Antropologia filosofica – e da questo le riserve ultime anche rispetto agli esiti della direttrice plessneriana – di individuazione contrappositiva più o meno visibile di natura e cultura, interfaccia traspositivo, in definitiva, di un imbellettamento – e che tuttavia non può assolutamente essere sofisticazione/alterazione/esproprio – della medesima *methéxis* di marca platonica.

E questo ultimo tassello, a questo tassello ultimo, e che comporta una sottrazione speculativa di gittata epocale, è possibile giungere, come si accennava, per il tramite del ripercorrimiento di alcune direttrici di pensiero che, in certo qual modo e a vario titolo, hanno lavorato dall'interno per erodere questo stesso dispositivo aprendo tutto il vasto campo concettual-applicativo che, di fatto, ha permesso che l'uomo si rivelasse a se stesso, cioè rivelasse a se stesso i sensi della sua condizione. E, tuttavia, una cosa deve essere ribadita, perché è qui l'operazione a cuore aperto del 'da pensare': questa erosione dall'interno della metafisica – e il 'della' implica il movimento doppio di soggettivo e oggettivo, cioè compiuto *dalla* metafisica ed *avendo di mira* la metafisica – ci ha condotti al margine estremo perché ultimo della nostra pluriversa e plurisensa tradizione. Un orlo di abisso che apre a due opzioni assolutamente alternative: o spingere in fondo la trazio-

34 *Fedone*, 101c.

ne tanatica messa in moto dall'azione di erosione stessa e, quindi, compiere il balzo nel ni-ente per l'uomo, laddove *disumanizzazione* è dunque da trattare alla lettera; oppure operare un salto, non a ritroso evidentemente, che comportando la problematizzazione del non-essere, dell'assenza, del negativo, dell'a-essere, schiuda una residuale ma effettiva possibilità di spazio per-esistentivo, tutto da pensare e scrivere.

Una prospettiva di rovesciamento della teoresi che non potrà essere, però, mero cambiamento di segno – giacché ciò implicherebbe ulteriore impaludamento nelle maglie degli stessi fattori costitutivi di cui si prospetterebbe solo la semplice inversione di trama –, bensì preliminarmente svuotamento prospettico dei contenuti, di modo da rendere disponibili involucri categorial-concettuali epurati e sterilizzati, all'interno dei quali versare nuovi, perché assolutamente inediti, significati e logiche strutturali.

Non quindi schizofrenia nella/della metafisica, quanto piuttosto radicale sostituzione d'identità, che non vuol dire surrogazione o mera supplenza, ma proprio commutazione che sopprime.

È solo questa la sfida del 'da pensare'.

Ed allora, stando così le cose, il percorso non può essere di defatigante decelerazione, bensì deve prevedere persino un *surplus motorio* che comporti, come s'è detto, individuare l'interstizio da cui l'infiltrazione progressivamente erosiva. E questo *surplus motorio* non può che avvenire sul piano di una vera e propria sintomatologia di quell'ente comunque peculiare e che è l'architrave e la pietra di scandalo di tutti questi svolgimenti e mutazioni che sono, in ultima battuta, *il* margine estremo perché terminale.

E più che di antropologia filosofica, nella fattispecie, cioè di un sapere che, nell'incavo del pluriverso delle direttrici della nostra tradizione di pensiero, si interroga sull'uomo, è forse il caso di parlare di fenomenologia *del* materiale che è origine e fine di questi circuiti ancora aperti su una eventualità di opzione doppia. Fenomenologia *del materiale*, di quel condiscendente che si svelerà essere, nella sua sorgività ultima, straordinario quanto feroce *conatus* coniugativo ed espansivo, ibridativo e dilatativo, mescolante persino arbitrario e disarmonico con l'eterogeneo biofisico e, proprio in funzione di ciò, fagocitante e divoratore dell'alterità.

Il margine, allora, è ora estremo perché l'altro in fagocitazione e divorazione, è proprio il materiale condiscendente stesso.

Per ap-prendere la gittata, per comprendere il perché di quello che Baudrillard ha indicato essere 'una sorta di revisionismo' e che fa sì che, da un lato, «possiamo interpretare tutto ciò come una specie di avventura, una prova eroica» in ragione della quale «usando l'artificializzazione degli esseri viventi per capire, infine, quale parte della natura umana può sopravvi-

vere alla grande ordalia» giacché «se scopriissimo che non tutto può essere clonato, simulato, programmato, selezionato geneticamente e neurologicamente, allora ciò che sopravviverebbe potrebbe veramente essere chiamato ‘umano’: e a questo punto potremmo identificare una volta per tutte le vere inalienabili qualità dell’umano», ma dall’altro contemplare il rischio concreto che, «in questa avventura sperimentale, [...] niente sia in grado di superare il test – cioè che l’umano sia permanentemente cancellato»³⁵, è necessario individuare il come e il quando di tutto ciò. Giacché il rischio *materiale* è certezza metafisica, del metafisico, vale a dire che «il nuovo futuro sperimentale che ci aspetta [...] sembra negare [...] qualsiasi forma di autoconservazione»³⁶.

È qua il concretarsi e incarnarsi della trazione tanatica di cui si è finora detto: «l’umanità sta mettendo fine alla selezione naturale, un processo che implica, secondo le leggi dell’evoluzione, la morte di ogni specie vivente, compresa la propria. Con la fine della selezione [...] l’umanità [...] rischia di scomparire»³⁷, in ogni sua forma.

Il conflitto estroflesso finora, quale nerbo e Senso del metafisico – per cui il metafisico è il conflitto – ha preso a girare secondo i tempi e i dettami di un canone inverso. Divora quello che è al contempo il suo artefice e il suo agente.

E rispetto a ciò non c’è paletto etico, alcuna euristica della paura o mistica della salvezza che possa interporre dispositivi limitanti. Qui la catena dell’essere e dunque dell’in-essere non può che svolgersi che nei termini della metafisica (sebbene in decomposizione): necessitati, come sempre. *Ánanke* metafisica, *ánanke* della metafisica, ovvero di quel ‘è necessario che’ che è la metafisica. Trionfo, anche se suo stesso principio autodistruttivo, di Platone³⁸.

Come e quando, allora, di tutto ciò?

Sicuramente una prima e nodale traccia attiene le duplicazioni, e relativi artificî, cui l’uomo ha messo mano, con progressione categorico-concettual-effettuale sempre più serrata, al fine di *portarsi fuori*. Un portarsi fuori che, si potrebbe dire, ha iniziato a segnare l’avviamento della radicale messa sotto discussione di sé dell’uomo quale complesso e presunto composto metafisico, un portarsi fuori per il tramite di simulazioni, sdoppiamenti, riproduzioni plurime, imitazioni, artificializzazioni e proliferazioni di sé

35 J. BAUDRILLARD, *L’illusione dell’immortalità* (2000), tr. it. di G. Biolghini, Roma, 2007, 30.

36 *Ivi*, 31.

37 *Ivi*, 32.

38 Cfr. *Fedone*, 76b-77a.

sino al vero e proprio *refacimento* di sé: l'artisticamente fabbricato di Dedalo quale tangibile capacità ed abilità ultima bio-meccano-(auto)poietica di cui prima.

E non v'è dubbio che, e qui le analisi del succitato Baudrillard meritano nuovamente il massimo di attenzione, il dato scatenante questa sorta di effetto domino dal sapore e dai contenuti altamente erosivi, risiede nell'iniziale tentativo, con il Rinascimento e dal Rinascimento, di dar vita al 'falso' del 'naturale'³⁹, ovvero alla vera e propria *falsificazione* del naturale.

E qui, per entrare immediatamente *in medias res*, è necessario soffermarsi proprio sulla 'falsificazione' per cogliere, apparentemente dal punto di vista del dispiegamento semantico, non tanto e non solo la portata significativa bensì pure, e anche attraverso questa, la distesa piattaforma concettuale contemplata.

Un primo livello, indi, attiene la capacità di squadernare tutti i possibili sensi e significati del termine al fine di aprire faglie problematiche, pieghe, nuovi risvolti concettuali da svolgere. Ed allora, anzitutto 'falsificare' come 'imitare dolosamente', ma anche 'manipolare a danno della verità'.

Di là per ora dalla coloritura pre-giudiziale attribuita al *falsificare*, per cui 'dolo' e 'danno', va immediatamente posto in risalto, nella doppia e però contigua resa del termine, un livello critico multistrato: l'uno legato all'*imitare*, quale effettiva attività realizzativa di rassomiglianza e riproduzione 'quanto più fedele a [...]', all'originale chiaramente; l'altro al *manipolare* quale, da un lato, strumento possibile agli ordini della stessa attività imitativa, dall'altro e in senso più autosufficiente, attività a sua volta del rielaborare, condizionare, modificare un eventuale oggetto pre-stante.

Il secondo livello critico di cui prima attiene proprio la cosa-oggetto del falsificare: la verità. Quale dato pre-compreso e dunque tale giacché pre-stante (cioè letteralmente 'stante prima di' e, proprio per questo, *pre-stante* ed evidentemente credibile all'evidenza), l'unicità e unitarietà di *la verità* – e da qui l'accezione negativa in direzione del 'danno' e del 'dolo' che, ovviamente, non sono riferiti semplicemente all'oggetto in sé ma a chi ne fruisce nella versione contraffatta, manipolata o imitata (come nel caso della carta moneta falsificata, in cui il danneggiato è il detentore e non la carta moneta stessa in sé) – è messa in questione.

In altri termini, il falsificare è quel processo attivo dell'agito, doppio, del falso, come ciò che è 'contrario al vero' (l'oggetto carta moneta è *un falso*), ma anche come ciò che, conseguentemente, contrasta nella diade dialetti-

39 Cfr. J. BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), tr. it. di G. Mancuso, Milano, 2007⁴, 62.

ca, per il tramite della sua (presunta) illusorietà e ingannevolezza, ciò che è vero, ovvero quel che poiché è prima, sta prima nell'ordine di quanto è dato, è *il* vero. Per cui, nel suo attuarsi, nel suo farsi attività, il falsificare ha doppia valenza. Imitare per farsi contrario; farsi contrario e, dunque, contrastare, contraddire, negare.

Contrastare, contraddire, negare la *bugia* (metafisica), quale vera e propria invenzione deviante, del vero.

Nella fattispecie dell'ipotesi problematica di partenza, *falsificare* il naturale, dar vita a *falsi* del naturale quale attività dell'*imitare* il naturale, ma anche finalizzata a sciogliere la pretesa – dovuta alla pre-esistenza e datità originaria – di verità del naturale.

Dunque, il processo erosivo che ha implicato una strategia del portar fuori, del portarsi fuori, nella imitazione e manipolazione che *sono* la falsificazione nel suo contrastare, contraddire, negare, ha implicato in senso figurato e pur tuttavia con effettive ricadute, il 'toccare un tasto falso', cioè un 'far cadere il discorso su un argomento scabroso'. E l'argomento scabroso è *l'argomento*: la verità. Ancora.

La verità, nello specifico, non solo *dell'uomo*, ma *sull'uomo*.

Sorvolando sulle chiavi e l'intelaiatura complessiva offerta da Baudrillard ne il suo *L'ordine dei simulacri*, se è da assumere in pieno che «è [...] nel simulacro d'una 'natura' che il segno moderno trova il suo valore» per cui «problematica del 'naturale', metafisica della realtà e dell'apparenza [...] quella di tutta la borghesia dal Rinascimento in poi, specchio del segno borghese»⁴⁰, è anche da dire che, fuor di classificazione appunto, gli angeli di stucco, gli automi, i robot, i replicanti, i simbiotici e quant'altro, marciano il presentificarsi di un progressivo percorso di disincarnamento per costringere l'uomo a sbugiardare il sé stratificato della/dalla metafisica.

Possibilità aperta, quindi, di un costruentesi molteplice: attacco frontale, dunque, alla metafisica quale volontà di riconduzione a principi unici. Detto altrimenti: la contraffazione dello stucco che fa l'angelo di cartapesta, cifratura di una duplicazione/imitazione/evasione dal *lógos*, unico, divino, la falsificazione dell'automa e del robot in cui «uno è la contraffazione teatrale, meccanica e orologiaia dell'uomo; la tecnica vi è completamente sottomessa all'*analogia* e all'effetto del simulacro», mentre «l'altro è dominato dal principio tecnico, è la macchina che lo trascina, e con la macchina è *l'equivalenza* che s'installa»; laddove «l'automa funziona come l'uomo di corte e di buona compagnia partecipa al gioco teatrale e sociale di prima della Rivoluzione» e «il robot [...] lavora»; intanto che l'automa è *l'analogo*

gia dell'uomo e «la macchina è l'equivalente dell'uomo e se lo annette»; e se l'automa è «doppio perfetto persino nella scioltezza dei gesti, persino nel funzionamento degli organi», piuttosto per il robot la «sola verità è la sua efficacia meccanica» tant'è che «non è più volto verso la somiglianza con l'uomo» ma «l'infima differenza metafisica che costituiva il mistero e il fascino dell'automa non esiste più: [...] l'ha assorbita a suo vantaggio»⁴¹, hanno voluto svelare, annichilendola del tutto, la monicità che ha retto e fatto lo *statikós* (atto a fermare, ma anche atto a fermarsi) dell'esser-uomo.

Gemmazione ripetitiva del fisso, dell'immobile di *akinetos* che nel *Sofista* – il dialogo *sull'essere* – è tutto quanto condensato nell'ammonimento a «non dare assolutamente retta a quelli che, dal canto loro, mettono in movimento l'essere dappertutto; ma, secondo la preghiera dei bambini, 'che le cose immobili siano anche in movimento', si deve affermare dell'essere e del Tutto l'una e l'altra cosa insieme»⁴².

Ed allora, allo stadio ultimo in cui siamo, di là dalle bollature più o meno ad effetto e latrici comunque di ritagli descrittivi utili, per cui *homo creator*, *homo materia*, *homo noeticus*, *homo technologicus*, se è vero come è vero che il dato «biologico diventa una sede occasionale e trascurabile di quel Sé, che può essere trasferito in qualunque altro supporto» ragion per cui finanche «il corpo cessa di essere ciò che è sempre stato: il segno distintivo ultimo dell'identità individuale»⁴³, è perché al fondo si passa *dal* segno a *i* segni, dall'unità e unicità al molteplice quale *multiplex* che è un *multus-plicare*, un piegar-molto e all'infinito quale apertura massima di sistema.

Si tratta, quindi, di riconfigurare il nostro complesso apparato categorico-concettuale per dire quel che sinora è stato, grazie ai travisamenti del Platone del *Parmenide*, l'impensato: l'a-essere quale altro dal semplice non essere. Pena non solo la miscomprensione complessiva dei processi tanatici in atto, ma anche il loro definitivo trionfo. Giacché se la dizione 'sistema aperto' riferita all'uomo sta ora a significare, anche e soprattutto, di una capacità e possibilità effettiva di evadere da sé, cioè dalle sue statiche e stazionarizzabili forme e versioni metafisiche, per cui «la sua estasi (ex-stasi, stare fuori da se stessi, uscire da sé) non è più un'esperienza eccezionale e straordinaria», surrogata o differita, ma «condizione quotidiana» propria, l'«esperienza» dell'uomo «non può essere la stessa

41 *Ivi*, 64-65.

42 *Sofista*, 249d.

43 G.O. LONGO, *Il simbiote*, Roma, 2003, 34.

dell'uomo tradizionale»⁴⁴, ovvero non può più neanche costruirsi nel linguaggio tradizionale.

Ossimori quali 'protesi naturale', 'bio-dispositivo' o finanche 'organismo artificiale' e 'vita artificiale', smascherano un deficit non solo della lingua fondata nel congegno della contrapposizione dialettica della capacità metafisica del pensare e quindi del descrivere, ma anche la impossibilità stessa a procedere lungo queste *tradizionali* direttrici del far-pensiero.

Qui, infatti, alla quasi scontata, oramai, qualità del sistema aperto di estensione-ampliamento delle capacità del *bíos* quale portato di una instancabile abilità ibridativa, coniugativa, dilatativa e conglobante, fa da contraltare non più solo una modificantesi struttura-base biotica ma, per il tramite dell'alloggiamento di/in un macchinico non più semplicemente funzionale e funzionalistico bensì dinamico e in movimento, nel vivo del biotico medesimo, nuove ed inedite narrazioni di *bíos* che dichiarano e mettono ripetutamente in campo oscure (perché il pensiero della metafisica non le ap-prende più) versioni dell'*artificium*.

Sistema aperto e perciò mutante l'uomo, nella sua attività poetica, non solo ha posto mano a questa foggia di mutazioni attraverso l'ibridazione/coniugazione/fagocitazione del/nel/per il tramite del macchinico ma, nella introiezione del macchinico medesimo, rilasciandosi s'è lasciato inglobare a sua volta. Per cui, doppia e decisiva polarità della *poiesis* da cui vi è fabbricazione in vista del *bíos* per estendere le sue facoltà (quella coniugativo-dilatativa *in primis*), ma anche in cui vi è già fabbricazione macchinica nell'ordine del biotico.

Incarnazione dell'inorganico e artificializzazione dell'organico, all'un tempo, che dando forme e vita a *nuovi organici*, fanno sì che l'*intruso* che noi sempre siamo stati per l'alterità, ovvero colui che «si introduce di forza con la sorpresa o con l'astuzia, in ogni caso senza permesso» e «invece di 'naturalizzarsi' semplicemente, la sua venuta non cessa [...] continua a venire e la sua venuta resta [...] un'intrusione»⁴⁵, continui ad estrinsecarsi come esercizio di forza, violenza e conflitto esplosivo, ma per noi stessi.

Per cui l'intruso che siamo rispetto a noi stessi ci muta, ci ha mutati: quell'intruso che «non è nessun altro se non me stesso e l'uomo stesso. Non è nessun altro se non lo stesso che non smette mai di alterarsi, insieme acuito e fiaccato, denudato e barbato, intruso nel mondo come in se stesso, inquietante spinta dello strano, *conatus* di un'infinità escescente»⁴⁶.

44 A. CARONIA, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, 2008³, 129.

45 J.-L. NANCY, *L'intruso* (2000), ed. it. V. Piazza (a cura di), Napoli, 2000, 11.

46 *Ivi*, 37.

Conatus che non è più all'infinito, ma a tempo e spazio, che impatta nell'unico vero confine che, dalla raggiunta consapevolezza del suo *strapotere* espansivo, infine ha da tempo cercato: la medesimezza. Valicabile anch'esso, certo, ma nell'unica direzione contemplabile: l'auto-estinzione. Che non è, come vorrebbero volgarmente i giusnaturalisti ritornanti, di genere, ma auto-estinzione di fatto.

L'intruso che noi siamo a noi stessi è sì colui che, come sempre, si introduce a forza per slargare i margini della propria 'iità', ma è anche colui il quale, nella realtà non più estrema del conflitto allargato all'interno di questa stessa 'iità', nella pervasività cancerosa di questo *esser-conflitto* quale base atomica della dilatazione medesima, contemplando il contro-movimento già in atto, dice di un proietto auto-distruggente, oramai.

Ragion per cui se la stella polare continua a permanere quella della sopravvivenza quale effettiva e tangibile capacità e attitudine persistentiva, se si prova a gettare uno sguardo non distratto alla *storia* dell'evoluzione (quale semplicemente scala, gradiente di registrazione delle modificazioni e mutazioni) di questo-ente-qui quale plasticità massima e non da sempre e per sempre qual è l'uomo, viene quanto meno da constatare che i circa tremila anni di tradizione e concrenza storico-cultural-biologica cui si conviene l'attributo 'Occidentale', non sono che un paragrafo di un divenire temporale decisamente più esteso. Fosse solo riferito al cosiddetto *Homo Sapiens*: da centomila a cinquantamila anni.

Le scienze coeve da un lato, e cioè segnatamente biologia, genetica, ingegneria genetica, bio-meccanica e nuova cibernetica, il nostro gorgo autodistruttivo dall'altro, esemplificabile nell'assunto in ragione del quale l'essere che necessita il piano esistenzial-esistentivo è il conflitto, trovano giunzione ultima nel fatto che sono, al fondo e in fondo, facce dell'unica medaglia: la metafisica che ha sostenuto e sostiene non solo strutturalmente dal punto di vista categorico-concettuale ma, e sia consentita proprio la licenza metafisica ma il linguaggio, appunto, viene ancora meno, addirittura essenziale, cioè anche dal punto di vista di ciò che è indispensabile all'esser-qui.

E rispetto a questo sbriciolarsi non c'è più tema classico o *prestampata* forma d'umanesimo tradizionale che abbia non solo a tamponare ma proprio a tenere, perché la svolta dell'umanesimo come conflitto permanente, imponendoci quella stretta nietzschiano-heideggeriana che, come aveva ben compreso Derrida inchiodandoci al fatto che «siamo [...] tra queste due sentinelle che sono anche le *morti* dell'uomo. Ma chi, noi?»⁴⁷, ci dice che

47 J. DERRIDA, *The Ends of Man*, in *Phenomenology and Phenomenological Research*, XXX (1969), 31-57, in particolare modo 57.

la nostra formidabile plasticità è «divorazione e voracità. *Devoro, vorax, vorator*. Sono in gioco la bocca, i denti, la lingua e la violenta precipitazione a mordere, a ingoiare, a inghiottire altro, a prenderlo dentro di sé [...] per ucciderlo»⁴⁸.

Qua, in conclusione, i margini della perimetrazione di questa lacuna del pensare.

In questa voragine aperta e che attraendo attrae a sé, si iscrive il bisogno di pensare, di elaborare concetti nuovi, e di nuovo nell'ottica di un sempre-transitare.

48 ID., *La bête et le souverain*, in AA.VV. (ed. by M.-L. MALLET), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, 2004, 433-476, in particolar modo 450.