

L'uomo senza umanità

Riflessioni a partire dal volume di M. Benasayag *Funzionare o esistere?*



È

sorto un mondo di qualità senza uomo, di esperienze senza colui che le vive (Robert Musil).

Il mestiere di vivere, nella contemporaneità globalizzata e digitale, è un'impresa. Si deve funzionare come una macchina: i ritmi forsennati del mondo accelerato non permettono di dare tempo al tempo. Stare sempre *acce-*

si è il nuovo imperativo categorico. Se vivere è un'impresa, l'uomo diventa imprenditore, di se stesso. La competizione è agguerrita e non si può sbagliare; ognuno è sottoposto a pratiche di valutazione permanente. Che cosa resta dell'uomo nella società della *performance*?

Da qui prende le mosse *Funzionare o esistere?* (Vita e Pensiero, Milano 2019, trad. it. di Eleonora Missana, pp. 102, €

13,00), il recente saggio di Miguel Benasayag, filosofo e psicoanalista argentino, già noto al pubblico italiano per *L'epoca delle passioni tristi* (2003), scritto in collaborazione con Gérard Schmit (cf. anche *Regno-att.* 20,2004,683). L'obiettivo dell'autore è di mettere a fuoco le figure del «funzionare» e dell'«esistere», con le loro rispettive specificità, portando a evidenza che i processi del vivere umano sono «quelli per cui rimangono centrali le questioni del senso, della negatività e del non sapere» (10).

L'intento di queste righe è di appuntare tracce di pensiero che, muovendo dalle sollecitazioni offerte dal saggio di Benasayag, intercettino la riflessione cristiana sull'uomo, propiziandone il confronto con le questioni sollevate dalla stagione civile corrente.

L'esistenza vanta una complessità che non sopporta la semplificazione dettata dalla logica del meccanismo. All'insediamento, nella coscienza diffusa, di un modo d'intendere la vita in termini quantitativi – nella *società calcolabile* conta solo ciò che si può contare – si deve reagire, e innescare un *pensare altrimenti*: «L'esperienza non è riducibile a una raccolta di informazioni, l'esplorazione delle possibilità da parte del vivente è cosa affatto diversa dalla ricerca della *performance*, il cammino di una vita non ha niente a che vedere con un piano carrieria» (10). È allora necessario comprendere, innanzitutto, la condizione di indeterminatezza/imperfezione del vivente: «Entrare in amicizia con la nostra fragilità» è la via per ri-dire l'umano (101).

Seguiamo il percorso battuto dall'autore: in apertura, un sguardo sulla situazione esistenziale dell'individuo contemporaneo, quindi, il nodo centrale, il rile-

vamento dell'impatto della tecnica sui vissuti e, infine, la segnalazione di prospettive teoriche per l'istituzione di prassi alternative. Sottotraccia opera lo schema articolato in due momenti: formulazione della diagnosi e indicazione dell'itinerario *terapeutico*.

Imprenditori della vita

Nelle società postmoderne «ciascuno di noi è chiamato a diventare imprenditore della propria vita: autonomo, performante, dinamico», con l'obbligo di darsi da fare per essere felice. Di conseguenza, «tristezza e debolezza sono diventati veri e propri difetti, "segni" del fatto che amministriamo male la nostra impresa» (17).

Un clima sempre più competitivo caratterizza oggi la vita sociale: vige il criterio della gara a eliminazione diretta; l'altro è un *competitor* e il mondo ora si divide in *winners* e *losers*. «Plasticità» è la virtù richiesta per essere vincente in questa prestazione continua che è diventata la vita quotidiana; «bisogna essere flessibili» è l'odierno mantra: «Contro ogni forma di pensiero appena un po' più complesso, il vivente deve trasformarsi in un "senza-forma-iperplastico" che si lascia plasmare in modo adeguato in ogni situazione» (18). Ed è chiaro che questa plasticità appartiene a individui giovani, dotati di corpi sani e scattanti; nessuna considerazione dunque per la vecchiaia, fatta di malanni, lentezze e tentennamenti. In questo scenario, dominato dall'imperativo del «per sempre giovane», essere vecchi è una forma di disabilità (19).

La concezione *imprenditoriale* della vita trasforma i rapporti: sono allentati i legami che *legano*, proliferano invece i contatti, facilmente eliminabili qualora non dovessero più rispondere alle aspettative del soggetto/utente. La stessa esperienza dell'incontro d'amore, alleggerita dai cascami dell'ideale romantico, è valutata come *investimento*, che spesso non tarda a manifestare la sua *insostenibilità*.

L'attuale depauperamento delle relazioni interpersonali è da ascrivere in buona parte alla scomparsa dell'interiorità, all'incapacità di rapportarsi innanzitutto con se stessi, ma anche a quel fenomeno peculiare del nostro tempo che Benasayag chiama «perdita della di-

mensione tragica» del vivere (24). L'espressione allude all'ottundimento della percezione della densità antropologica del *divenire*; l'individuo contemporaneo fatica ad avvertire la concatenazione e le ricadute degli eventi, ma soprattutto censura la finitudine che contrassegna il vivere umano. Proprio questa rimozione costituisce uno dei principali effetti del dilagare della mentalità tecnica nelle società avanzate.

A differenza delle società premoderne e non occidentali, «la nostra è la prima che non sa che farsene del negativo» (29), inteso come esperienza della perdita e del limite, come impatto della volontà di vita contro lo *spigolo duro* del reale. La mentalità tecnica rimuove il negativo riducendolo, in ottica funzionale, a momento necessario dello sviluppo; incorporato nel sistema, il negativo perde la sua carica di negatività, cioè il fatto di essere la cifra di ciò che rimane ostinatamente ingestibile, oscuro e destabilizzante.

Nella società di massa, l'abrogazione del negativo è perseguita mediante la divulgazione dell'inflazionato «pensiero positivo», la cui attivazione dovrebbe garantire l'adattamento dell'individuo alle richieste della società. Il rifiuto del negativo s'accompagna all'abolizione del limite, terra promessa vaticinata dalla tecnica, osannata come nuova religione dell'onnipotenza scientifica. Eppure i contemporanei sembrano invece affogare nell'impotenza delle loro vite omologate dal sistema tecno-capitalista. Lo sviluppo tecnologico, secondo alcuni agguerriti (e deliranti) tecno-evangelizzatori, promette anche la soppressione della morte, considerata un (mal)funzionamento fisiologico.

Si tratterebbe infatti solo di conoscere meglio i meccanismi della vita per riparare quelli difettosi. È questo il *credo* propalato dalle frange più estreme dei cosiddetti transumanisti, per i quali, in sostanza, il morire non è altro che un difetto tecnico.

Colonizzazione tecnologica

È mutato anche il rapporto dell'uomo con il tempo. L'incidenza della tecnica si palesa nella celebrazione del tempo lineare, quello della macchina che funziona senza intoppi, in qualunque si-

tuazione e a qualsiasi orario, senza distinzione tra giorni festivi e feriali; è il tempo scandito implacabilmente dal meccanismo dell'orologio che non prevede pause o tempi di recupero. Linearità si sposa con funzionalità, e così il tempo umano non è vissuto ma cadenzato dal *timing*, dalla pianificazione strategica che abolisce il tempo libero, sanzionandolo come tempo perso, improduttivo e dunque inutile.

Ulteriore fenomeno è la crescente interconnessione dell'uomo con i dispositivi digitali. Benasayag parla di «ibridazione», evidenziandone la problematicità, ossia la progressiva colonizzazione del vivente da parte della tecnologia. Si fa avanti l'idea che gli umani siano, in fin dei conti, delle macchine incompiute: «Attualmente la *doxa* dominante afferma che l'unica differenza tra la macchina e il vivente è di tipo quantitativo e che tale superiorità quantitativa giustifica il dominio della macchina sul vivente, come un tempo quello del colono sulle popolazioni amerindie» (52).

Per capire la deriva apportata da tale orientamento, occorre concentrarsi sul caso particolare della memoria umana, che per i fautori della colonizzazione tecnologica dell'umano andrebbe interpretata come dispositivo di stoccaggio dei dati. Tuttavia, la memoria umana è più complessa, poiché si avvale di procedimenti di selezione e di trasformazione, ma anche di oblio, in vista di una donazione di senso: «Non ricordiamo come un *hard disk*, ma evochiamo in virtù di una metabolizzazione organica dei fatti, della loro metamorfosi e della loro attualizzazione» (53).

Qui sarebbe istruttivo recuperare dalla letteratura la lezione di Proust sulla memoria come «epifania del senso», che si realizza proprio attraverso selezione e oblio: episodi di memoria involontaria gettano luce di redenzione sul tempo perduto, facendolo ritrovare e rivivere insperatamente. In fondo, vivere è ricordare e la nostra identità è intreccio di memorie affettive che vogliono perdurare e farsi avvenire. La memoria è pertanto insuperabilmente *corporea* e riferita all'esperienza della libertà. Ed è proprio l'*esperienza*, quella saggezza che nasce dal *fare memoria*, ciò che contraddistingue l'umano.

Va registrato il propagarsi dell'idea

di «uomo modulare»: ognuno sarebbe costituito da unità di funzionamento simili ai componenti di una macchina; questi moduli (*pattern* fisici, psichici, mentali) assemblati e regolati per una specifica funzione, richiedono poi revisione e sostituzione qualora non risultassero più performanti. In questa prospettiva, inoltre, qualunque legame umano, come del resto qualsiasi altro aspetto di *territorializzazione* della libertà, diventa un problema poiché rappresenta un intralcio per la fluidità del processo.

In nome della funzionalità del sistema vanno perciò accuratamente rimossi tutti gli elementi riconducibili al fattore umano. Il progetto dell'«uomo modulare» mira con enfasi alla realizzazione dell'uomo *aumentato*, ma si traduce fatalmente nello svilimento della persona. L'obiettivo dei tecnofili della vita aumentata è di creare una società in cui non vi sia più spazio per limiti e fragilità; tuttavia l'effetto collaterale è di depennare la stessa interrogazione sul senso dell'esistere, che proprio dalle esperienze di *scacco*, di precarietà e di incompiutezza scaturisce.

Un percorso iniziato da altri

Sulla scorta di questa diagnosi, Benasayag avanza la sua proposta, che si profila come scelta di percorsi alternativi. L'asserto di base è che, contro la pretesa del funzionamento *delocalizzato*, va ribadita la costitutiva collocazione dell'esistenza umana in una vicenda, in una trama di legami significativi. È importante il contesto: solo nella situazione concreta si può effettivamente essere. È dunque indispensabile assumere la situazione, ossia considerare gli eventi con il loro grado di aleatorietà.

In altri termini, si tratta di recepire la specificità del vivente di essere una singolarità che esiste solo nella forma del cambiamento costante. La vita delle persone non scorre in maniera uniforme, ma è disseminata di intermissioni e contraddizioni che marcano la tonalità esistenziale di fondo, alimentando anche motivi di sofferenza.

L'attenzione al contesto si traduce nel prendere atto che la vita del singolo è *localizzata* entro le coordinate di un *già dato*. La storia familiare, e a livello più ampio, gli incontri, l'ambiente e le forme

del vivere insieme istituiscono la situazione di partenza dell'individuo. Benasayag introduce a riguardo la nozione di «*casting* situazionale» (69): bisogna infatti ammettere che «ogni essere vivente nasce con «la vita già iniziata»: una miriade di elementi ha già, fin dal suo concepimento, scolpito in qualche modo il suo percorso» (70).

Al di là della correttezza dell'espressione «*casting* situazionale», è opportuno rilevarne l'istanza: la libertà è *iniziata* da una vicenda familiare, da pratiche di vita e codici di senso. Insomma, vi è una mediazione storica e culturale dell'umano che non può essere ignorata; ed è proprio questo radicamento nell'esperienza ciò che distingue l'esistere dal funzionare.

Esaminare la situazione vuol dire farsi carico del corpo, che è la prima *situazione* del singolo; si tratta, in opposizione al culto del *wellness*, d'ammetterne piuttosto la fragilità e il deperimento, che tangibilmente lo segnano nel suo divenire. Il decadimento fisico è oggi additato con orrore ed è quindi bandito dalla società *cosmetica* del giovanilismo permanente.

E, invece, malattia e vecchiaia vanno accettate, con le loro relative costrizioni, per trovare il potenziale inscritto nell'esistenza umana: «Assumere la fragilità significa non essere nella posizione ridicola e fondamentalmente nichilista del «tutto è possibile», che non solo non mi rende più libero, ma mi taglia fuori dai nuovi possibili della mia situazione» (82). Soltanto abitando la situazione *corporea* si può infatti avvertire il dischiudersi di nuove opportunità, di inedite configurazioni di senso, come anche mettere alla prova del reale la consistenza di credenze e *valori*.

È necessario anche tener conto del tempo proprio dell'esistenza, che, come già sottolineato, non presenta un andamento rettilineo. Vale per la storia del singolo quanto Robert Musil affermava della storia in generale: «Il cammino della storia non è quello di una palla da biliardo che una volta partita segue una certa traiettoria, ma somiglia al cammino di una nuvola, a quello di chi va biglionando per le strade» (R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1996, vol. I, 408). Il tempo della macchina è lineare e prevedibile; il cammino

MAURIZIO CHIODI – MARKUS KRIENKE (ED.)

COSCIENZA, CULTURA, VERITÀ

Omaggio alla teologia morale di Giuseppe Angelini



Questo volume è un tributo di riconoscenza a un docente, uno studioso di teologia e un intellettuale, che appartiene al (ristretto) novero dei maestri di vita.

La riflessione di Giuseppe Angelini è caratterizzata da una *epoché* critica, rispetto ai luoghi comuni, non solo del sapere filosofico e teologico tradizionale e «scolastico», ma anche – e soprattutto – rispetto alle forme diffuse della cultura moderna: una sospensione critica tesa a riscoprire l'evidenza morale che sta all'origine del soggetto, a partire dalle mediazioni culturali nelle quali si attesta quella verità, sempre religiosa, della quale soltanto egli può vivere. Contenuti: Dopo una intervista biografico-intellettuale, i contributi sono raccolti in tre sezioni. La prima è destinata alla «ricostruzione», del contributo di Angelini non soltanto nell'ambito morale ma anche più complessivamente dell'intera teologia pratica. La seconda, affidata a teologi italiani e stranieri, propone dei contributi di carattere settoriale, su nodi critici riferiti a uno degli ambiti della produzione teorica di Angelini. La terza sezione dà nuovamente la parola all'autore nella forma del testo scritto, con la pubblicazione di un inedito. Conclude il volume la raccolta bibliografica completa della sua produzione teologica.

Formato 14x21 cm
Pagine XXXVII-422
Illustrazioni NO
Prezzo 37,00
Collana Quodlibet 39
EAN 9788871054285

Glossa s.r.l.

Sede operativa: Piazza Paolo VI, 6 - 20121
Tel. 02/877.609; fax 02/72003162
E-mail: informazioni@glossaeditrice.it;
<http://www.glossaeditrice.it>

DISTRIBUZIONE E PROMOZIONE:
San Paolo

della vita, all'opposto, è segnato da svolte, inversioni e continui imprevisti.

Recuperare la dimensione umana della temporalità è estirpare l'ossessione di *guadagnare tempo*: occorre piuttosto *ritrovare il tempo* perché il soggetto possa finalmente *essere* (e non *avere*), facendo memoria e raccontandosi. Il tempo umano è infatti il tempo del racconto, e la stessa identità personale è narrativa. L'identità del singolo può realizzarsi unicamente mediante una storia, e dunque nella forma della memoria, quella memoria che prende la forma di una narrazione della propria vita. Da quel racconto emerge l'identità del soggetto, la sua continuità, attraverso la pluralità dei tempi, dei luoghi e delle relazioni.

Le assonanze con la «cultura dello scarto»

In sintesi, se per rinvenire il senso umano dell'esistere bisogna assumere la situazione, cioè ponderare il *già dato* della libertà, allora si deve constatare la non idoneità del modello antropologico dell'individuo funzionante e delocalizzato, per accedere, invece, a una concezione dell'uomo come singolarità situata nella storia e aperta all'alterità. Precisamente l'invito a passare dalla categoria d'«individuo» a quella di «singolarità» della persona costituisce il punto di approdo della riflessione di Benasayag.

Parlare d'«individuo» significa infatti allinearsi ancora alla logica del funzionamento: «L'individuo è il modo di funzionare degli umani nella società capitalistica occidentale» (90). Con l'aggravante che l'individuo stesso è ridotto, a sua volta, a *profilo* per modelli predittivi, ossia a «costruzione dell'umano come pura esteriorità, puro panottico, trasparente a sé come agli altri, visibile allo sguardo di ogni controllo» (90).

Ripensare l'uomo in termini di singolarità implica, inoltre, l'adozione di un modello etico capace di comprendere la persona nel suo rapporto ineludibile con il contesto. È questo il nuovo punto di partenza che ci viene consegnato: dare forma a un modo di pensare che promuova un impegno etico attento alle possibilità di bene dischiuse dalla situazione concreta. Si badi bene che non si tratta d'indulgere a un mascherato relativismo, bensì di cogliere un'evidenza: la questione del senso, e quindi del be-

ne, emerge nel quadro definito dall'effettiva collocazione del singolo. Il significante del bene, infatti, non è un concetto, ma un evento che interpella una libertà situata.

La diagnosi e la proposta di Benasayag interessano la riflessione cristiana sull'uomo. In questo senso, ci pare di poter ravvisare elementi di contiguità tra le sollecitazioni dello psicoanalista argentino e il magistero del pontefice suo conterraneo. Papa Francesco, ormai da anni, denuncia la «cultura dello scarto», precisamente le ricadute sulla vita delle persone di una mentalità economica distorta, e tuttavia imperante, che esclude quanti *non funzionano più*, ovvero coloro che per malattia, debolezza e povertà risultano unità improduttive e consumatori inadeguati (cf. *Evangelii gaudium* n. 53; *Laudato si'* nn. 22.43.123); va inoltre notato che negli interventi pontifici l'opposizione a logiche escludenti s'intreccia con il costante richiamo alla difesa della dignità della persona (cfr. *Evangelii gaudium* nn. 218.241; *Laudato si'* nn. 5.65.119).

A riguardo riportiamo un passaggio del discorso di Francesco al Parlamento europeo (25.11.2014), in cui è esplicitato il fulcro della dignità/centralità che il cristianesimo accorda alla persona, e, insieme, è ribadita l'urgenza di tutelarla: «Proprio a partire dalla necessità di un'apertura al trascendente, intendo affermare la centralità della persona umana, altrimenti in balia delle mode e dei poteri del momento. In questo senso ritengo fondamentale non solo il patrimonio che il cristianesimo ha lasciato nel passato alla formazione socioculturale del continente, bensì soprattutto il contributo che intende dare oggi e nel futuro alla sua crescita».

Tre piste di ricerca

Concludiamo segnalando, come possibili piste di ricerca, tre istanze potenzialmente feconde, che, a nostro avviso, germinano dall'accostamento del testo di Benasayag con il magistero di Francesco: il riconoscimento del limite (1); l'assunzione della fragilità quale luogo di comunione (2); il passaggio dall'eccesso di funzionamento all'«eccedenza di vita» come fattore di attivazione della logica del dono (3).

1) La costruzione di una cultura an-

tropologica che preveda l'accettazione del limite, nella società del *no limits*, rischia d'apparire anacronistica. Tuttavia, è operazione imprescindibile per liberare il soggetto contemporaneo dalla sofferenza psichica causata dalla martellante notifica della propria insufficienza, dalla pubblica certificazione del non essere all'altezza rispetto agli standard.

Nella prospettiva cristiana, il limite non è il marchio di un ineluttabile destino fallimentare, ma diventa *kairós* della grazia, ovvero occasione favorevole per esperire, esattamente nella propria limitatezza creaturale, l'affidabilità di Dio.

2) La creazione di simboliche ospitali nei confronti della fragilità dell'esistere e delle persone è compito irrinunciabile, per la tessitura di relazioni basate non sulla competizione ma sulla comunione. In questa linea, «Accompagnare, discernere e integrare la fragilità», il titolo del cap. VIII di *Amoris laetitia*, non si riferisce solo alla famiglia, ma assurge a programma per l'intera vita associata. Il racconto condiviso della propria precarietà, l'accoglienza liberante della debolezza e dell'imperfezione rendono infatti possibile la creazione di legami autentici, addirittura di una fraternità tra gli umani.

3) Altrettanto decisivo, sul piano dei comportamenti e dell'alleanza sociale, è l'affrancamento dall'ingiunzione della *resa ottimale a ogni costo* (e quindi spesso fittizia, comunque autoreferenziale), a favore del reperimento di evidenze inscritte nelle forme immediate dell'agire che invitano alla condivisione, al dono e alla responsabilità. Il paradigma del funzionamento è asfissiante, non lascia vivere, e lascia soli. Servono, dunque, pratiche solidali e stili conviviali che consentano di mettere in circolo quel *più-chè-vita*, quell'eccedenza simbolica, appunto, la quale sgorga dall'incontro con l'altro, dalla sua prossimità grata, percepita come appello rivolto alla coscienza.

È aperto un varco e disegnato un percorso: dall'eccesso di funzionamento all'eccedenza di senso, dalla prestazione al dono di sé, per ritrovare l'irriducibile trascendenza dell'umano.

Matteo Martino *

* In collaborazione con la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale.