

Apocalissi simboliche. Il sintomo Sloterdijk

di Vincenzo Cuomo

Avanti. Dire avanti. Essere detto avanti. In qualche modo avanti.
Finché in nessun modo avanti. Detto in nessun modo avanti.

S. Beckett¹

La strana coppia

Nel primo dei saggi che compongono il suo *La creazione del mondo o la mondializzazione* – e intitolato *Urbi et orbi* – J.-L. Nancy ricorda l'11 settembre come “sintomo” e come “simbolo”, ad un tempo, della contemporaneità, che è ancora la nostra:

L'11 settembre 2001 abbiamo visto tutti urtarsi, nel sintomo e nel simbolo del confronto tra gli Stati Uniti (rappresentati da un nome carico di senso, il *World Trade Center*) e il fanatismo islamico, due figure del valore assoluto, che sono anche, non a caso, due figure del monoteismo. Da un lato, quel Dio il cui nome è iscritto sul dollaro; dall'altro, quel Dio in nome del quale è stata dichiarata una guerra “santa”. [...] Queste due figure presentano, ad ogni modo, il valore assoluto come onni-potenza e come onni-presenza dell'onnipotenza. Il valore, in esse, è quindi strumentalizzato sin dall'inizio: esso serve a riprodurre la sua stessa potenza, infinitamente, grazie ad una capitalizzazione spirituale o monetaria. Il valore vale, o ha valore, in virtù di un processo autistico senza fine².

Nancy sembra non accorgersi, o non dar peso, al fatto che tra la “capitalizzazione” e la cattiva “infinità” (o meglio infinita potenzialità), che egli rileva sia nel capitalismo finanziario che nel terrorismo islamista, si annidi un'aporia: se la capitalizzazione fosse perfettamente compiuta non ci sarebbe più alcuno scambio di moneta e la moneta non avrebbe più valore; dall'altro, se la distruzione terroristica fosse portata perfettamente a termine, non ci sarebbe più alcuna capitalizzazione spirituale (per usare le sue parole), non ci sarebbe più alcuna “santità”, nel senso dell'indennità (che è esattamente la capitalizzazione del *proprio*³).

In maniera invertita e speculare il capitalismo finanziario e il terrorismo islamista sembrano muoversi all'interno della medesima *aporia*: l'accumulo di moneta (la capitalizzazione) è possibile solo finché la moneta è in grado di circolare, scambiandosi, ed è quindi in grado di sottrarsi alla capitalizzazione, perché diversamente non avrebbe più valore, dal momento che non ci sarebbe più valore *di scambio*. Sull'altro campo, se la distruttività del terrorismo “santo” giungesse ai suoi estremi, porterebbe necessariamente alla distruzione di ogni “santità”, intesa come “indennità”, poiché, come ha mostrato Derrida, il processo di auto-santificazione, di auto-indennizzo è necessariamente auto-distruttivo.

Sia da una parte che dall'altra l'aporia appare quindi la medesima, per quanto esposta in forma invertita. Il Dio iscritto sul dollaro e quello invocato dal terrorista formano effettivamente un grande *symbolon*: due parti che solo nella loro paradossale unificazione trovano rispettivamente senso; ma trovano un senso che è anche, nello stesso tempo, un “sintomo”. Su questa ambivalenza

1 S. Beckett, *Compagnia e Worstward ho*, trad. it. a cura di R. Mussapi, Jaca Book, Milano 1986, p. 67.

2 J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2003, p. 15-16.

3 Vedi sulla questione del “santo” in quanto “indenne” e sull'essenza auto-distruttiva, proprio perché auto-immunizzante, della pulsione religiosa il fondamentale (e alquanto dimenticato) saggio di Jacques Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, trad. it. di A. Arbo, in *Annuario filosofico europeo* a cura di J. Derrida e G. Vattimo, La religione, Laterza, Bari 1995, pp. 3-73.

sintomatico-simbolica del conflitto tra il Dio del dollaro e il Dio della guerra santa Nancy ha visto giusto, ma, come dicevo, non ha messo in evidenza l'aporia che *attraversa* i due campi e che, per dirla con Derrida, li decostruisce nel momento stesso in cui li produce. Capitalismo e terrorismo hanno già dentro di sé il nemico che può in ogni momento distruggerli. E nel conflitto apparente che li vede protagonisti essi trovano, ciascuno nel suo campo, lo strumento per reagire al nemico interno (e quindi per proteggersi da se stessi). Essi, contrapponendosi, si sorreggono a vicenda⁴.

Quando commenta la paradossale *liaison* tra capitalismo finanziario e terrorismo islamista, Nancy, invece, lo fa quasi esclusivamente per esemplificare, in negativo, ciò che *mondo* non è e non potrebbe/dovrebbe essere. Si tratta di un esempio di come il mondo possa finire, crollare, inabissarsi.

L'alternativa, da sempre operante nella storia, sarebbe, a suo dire, la “creazione del mondo” come creazione di *valore umano*. Riprendendo e radicalizzando il Marx che parlava della “creazione degli uomini da parte degli uomini”⁵, Nancy sostiene che il mondo sia creato dalla ricchezza delle *relazioni umane*. Una tesi questa in bilico tra l'ovvio – come si potrebbe non accettarla? – e il sintomatico, perché la fase contemporanea del capitalismo punta proprio alla paradossale capitalizzazione della *sfruttabilità* delle relazioni sociali, punta a ciò che potremmo definire la *finanziarizzazione* delle relazioni⁶. Si pensi solo a quanto siano diventati oggi economicamente fondamentali i *contatti* (sociali), a partire da quelli che si sviluppano all'interno dei social network, a quelli *estratti* dai motori di ricerca tramite la *profilatura* dei clienti, a quelli letteralmente *venduti* dalle aziende a terzi. La tesi di Nancy, quindi, benché volta a pensare le modalità culturali e politiche per l'emancipazione dell'umanità, benché finalizzata alla individuazione delle strategie per sottrarre i mondi simbolici all'*estorsione* capitalistica di valore (umano) – che, *in quanto tale*, è sempre più letteralmente *plus* valore economico – ebbene tale tesi può essere letta come un *sintomo* della attuale fase del capitalismo. La “creazione di valore” (umano) sembra essere diventato il processo stesso della “estorsione” del valore.

Così come il capitalismo finanziario e il terrorismo – gli attori dell'attuale *mondializzazione*, secondo Nancy – sono internamente de-costruiti dai processi che mettono in campo, così anche l'alternativa che egli tenta di pensare, vale a dire la *creazione del mondo*, è internamente de-costruita dalla sua stessa pulsione ad essere. In fondo – ma senza trarne tutte le conseguenze – è lo stesso Nancy, nel breve prologo che antepone al suo libro del 2002, a presagirlo, quando si chiede: «quel qualcosa che definiamo “mondializzazione” può dare nascita a un mondo, oppure al suo contrario?»⁷.

Quando Nancy oppone la “creazione del mondo” alla coppia capitalismo-terrorismo sembra farlo – se ci possiamo permettere una schematizzazione che necessariamente forza il suo discorso – sulla base di un'opposizione tra un “simbolo” – che, quando viene creato attraverso le relazioni umane, *crea il mondo* – e un “sintomo” (anzi due, una coppia) incapace di creare mondo, anzi distruttivo della sua stessa possibilità. In effetti, per quanto prima detto, egli stesso trova nella contrapposizione tra i due sintomi – capitalismo e terrorismo – la rivelazione di un *symbolon*. Per quanto all'interno di una colossale eterogenesi dei fini, capitalismo e terrorismo, cercano di comporre un *symbolon* dai rispettivi *sintomi*. Se il sintomo è tale solo *per* l'altro che lo interpreta e mai per chi ne è agito, allora è come se, in questo conflitto mondiale che si manifesta con l'11 settembre, sia, da un lato, il terrorismo ad interpretare il sintomo-capitalismo e dall'altro sia il

4 Cfr. alcuni famosi testi di Jean Baudrillard, che mi sembra abbia visto, nello stesso tempo, bene e male a proposito dello *spirito del terrorismo: Lo spirito del terrorismo*, trad. it. di A. Serra, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002; *Il patto di lucidità, o l'intelligenza del male*, trad. it. di A. Serra, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

5 Vedi K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, II edizione, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 27-28.

6 Per una critica più puntuale di questa tesi di Nancy mi permetto di rimandare al mio *Start-up, classe creativa e capitalismo delle “relazioni”*, in *Il capitalismo della scommessa*, a cura di V. Cuomo e E. de Conciliis, Mimesis Edizioni, Milano 2015, pp. 67-82.

7 J.-L. Nancy, *Op. cit.*, p. 3.

capitalismo ad interpretare il sintomo-terrorismo. Ma nessuno dei due è in grado di creare, attraverso l'interpretazione dell'altro, un mondo simbolico.

Sappiamo dalla clinica psicoanalitica che ci sono sintomi che, benché siano genericamente interpretabili come sintomi di profondo disagio psichico, non sono propriamente *parola* (inconscia) *trasferibile* sul piano della vita cosciente delle relazioni umane (sul piano della vita simbolica). Sappiamo quindi che ci sono sintomi-parola (inconscia) e sintomi-muti⁸. Ebbene, i due “sintomi” su cui ci stiamo soffermando, attraverso Nancy, sembrano proprio appartenere a questa seconda classe di sintomi. Per tale ragione il *symbolon* che, malgrado loro, il capitalismo e il terrorismo compongono non è affatto *simbolo* di (possibile) mondo, bensì esso stesso sintomo almeno di una *impasse*, se non della possibilità che le condizioni della creazione del mondo non si diano forse più.

Ma c'è dell'altro, come abbiamo visto. Non solo il *symbolon* capitalismo/terrorismo si rivela essere un sintomo duplicato specularmente, ma la stessa “creazione di valore (mondo) umano” attraverso la ricchezza delle *relazioni* appare oggi come niente di più che un *sintomo*. Quindi quella contrapposizione tra un “simbolo” e un “sintomo” operante al fondo della riflessione di Nancy sul mondo della mondializzazione, non è altro che una contrapposizione tra due *sintomi* che non definiscono altro che il rischio della fine del mondo, ma non solo di *un* mondo, ma di ogni mondo possibile.

Cerchiamo ora di trarre tutte le conseguenze da questo rischio – quello della fine di ogni mondo possibile – senza indulgere nell'auto-assicurante litania antropologico-filosofica che consiste nel ribadire che tanto un mondo necessariamente dovrà esserci, magari risorgendo dalle sue proprie ceneri. Tesi che contiene un fondo di verità (che bisognerà circoscrivere) ma che, il più delle volte, appare solo come una vaga reazione consolatoria.

La fine del mondo

Forse bisognerebbe distinguere la “fine di *un* mondo” dalla “fine di *ogni* mondo possibile”, ma come fare a distinguere i due “eventi”? Come giudicare se la fine del mondo in cui esistiamo sia la fine di ogni mondo possibile? La risposta a questa domanda sembrerebbe, nello stesso tempo, “impossibile” e “già data”. Risulterebbe ad una prima riflessione *impossibile* in quanto *ogni* “fine del mondo” ha i caratteri della fine di ogni *possibilità* di mondo. Si pensi, per restare ad un esempio paradigmatico, al sacco di Roma del 410 d. C., compiuto dall'esercito di Alarico, che fu inteso dai contemporanei, come Girolamo o Agostino, come il segno-sintomo dell'avvicinarsi della fine della storia umana, della fine di *ogni* altro mondo possibile⁹. Ogni “fine del mondo”, quando il mondo collassa nell'insensatezza e nella de-realizzazione, appare quindi come la fine di ogni mondo possibile. In secondo luogo, la risposta alla domanda appare “già data”, in quanto si potrebbe sostenere che il mondo nel cui ambito si è innanzitutto e per lo più tematizzata la teoria della “fine del mondo” – vale a dire il mondo occidentale anglo-latino (come amava definirlo Derrida) – a partire dagli inizi del Novecento sia diventato proprio il mondo in cui *tutti* i mondi possibili, anche gli in-compossibili, coesistono in una “caosmica” disarmonia. È quest'ultima una tesi – ripresa da Borges – che Gilles Deleuze ha sostenuto sia in *Cinema II*¹⁰ che in *La piega*¹¹. Il mondo occidentale contemporaneo sarebbe un mondo che contiene infiniti mondi in-compossibili, ognuno dei quali, nel proprio eventualizzarsi, porterebbe con sé la cifra della propria possibile fine. Ci sarebbe, tuttavia, sempre mondo, per quanto in un orizzonte di disarmonia contingente e non prestabilita. I

8 Vedi M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

9 Cfr. Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. di D. Marafioti, Mondadori, Milano 2015, libro primo; cfr. San Gerolamo, *Lettere*, trad. it. a cura di R. Palla, Rizzoli, Milano 1989, in particolare la sesta lettera.

10 G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, trad. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989.

11 G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, trad. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990.

limiti di una simile prospettiva, relativistica ma non nichilista, sono due a mio avviso. Da un lato essa sembra fondarsi su una preventiva riduzione del “negativo” – vale a dire della violenza, del male, della pulsione di morte ... – al “conflitto” tra potenze di vita o al conflitto tra forze attive e forze reattive¹². Dall'altro, la prospettiva *caosmica* di Deleuze (e Guattari) sembra dare per scontato che, nel conflitto disarmonico tra i mondi in-compossibili, qualcosa come un “mondo” sia comunque già *dato*.

Ma, innanzitutto, è così ovvio che sia possibile un *mondo*? È così scontato che un mondo *simbolico* si sia mai dato?

Per quanto paradossali, queste domande, come cercherò subito di mostrare, non sono vanamente provocatorie.

Per farlo ho bisogno di rivolgere l'attenzione ad alcune pagine che Ernesto de Martino ci ha lasciato all'interno del suo libro incompiuto sulle *apocalissi culturali*.

[...] Ogni cultura – egli scrive – è chiamata a risolvere intersoggettivamente il problema del distacco dalla natura, della protezione della vita cosciente, del dispiegamento di forme di coerenza culturale che stiano come regole di tale distacco e di tale protezione, e infine ogni cultura è tale nella misura in cui assicura la possibilità di iniziative, innovazioni, riadattamenti o ri-plasmazioni da parte di singoli individui più dotati di altri. D'altra parte ogni cultura è minacciata costantemente sia nel suo complesso come in ciascuno degli individui che ne partecipano e in ogni momento dell'arco biografico di ciascun individuo, dal rischio di invertire questa dinamica, rendendosi incapace del distacco dalla natura, della protezione della vita cosciente, del dispiegamento delle forme di coerenza culturale, e, in ultima analisi, di una esperta intersoggettività del suo precedere nel tempo.

La lotta tra questo compito e questa minaccia è appunto la cultura¹³.

In un altro appunto de Martino sostiene che:

[...] Come rischio antropologico permanente il *finire* è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori. La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale, qual che sia – per così dire – la tecnica esorcistica adottata¹⁴.

L'interesse di queste pagine demartiniane consiste, a mio avviso, nella ripetuta tesi secondo la quale non solo il mondo contemporaneo occidentale, ma i mondi umani *in generale*, le culture umane in quanto tali non sono altro che solenni *esorcismi* contro il rischio radicale della perdita di mondo. De Martino sembra affermare che *ogni* mondo umano sia per ciò stesso un mondo in *crisi*. Ogni rito, così come ogni cultura umana, è un tentativo di risoluzione di due problemi fondamentali: il “distacco dalla natura” e la (correlativa) “protezione della vita cosciente”. Sono queste le espressioni che usa. Le culture umane, cioè, non devono solo proteggersi dalla violenza cieca della natura ma *anche* dallo stesso sforzo di *distacco* da quella. Sforzo che, sia sul piano sociale che psichico, è esso stesso “violento”. Insomma, la cultura umana, il mondo umano non sono altro che esorcismi contro una violenza che ha origine sia dal *fuori* che dal loro *interno*.

Forzando un poco il ragionamento demartiniano, allora, potremmo dire che, se le culture umane hanno dovuto fare i conti da sempre con il rischio della propria catastrofe, intesa proprio come

12 Cfr., ad esempio, G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, trad. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, in particolare il capitolo secondo, intitolato *Attivo e reattivo*.

13 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, p. 175.

14 Ivi, p. 219.

catastrofe di ogni mondo possibile, è perché non è affatto scontato, non è per niente un “dato”, che una cultura *umana*, un *mondo umano* ci sia mai stato in senso “compiuto”. Il “distacco dalla natura”, la “protezione della vita cosciente” non possono essere assunti quindi come “dati” una volta per tutte ma solo, tutt'al più, come *tentativi* di “distacco dalla natura” e di “protezione della vita cosciente”. Tutta la prima sezione del brogliaccio di appunti di de Martino sulle “apocalissi culturali”, intitolata paradigmaticamente *Mundus* – dal nome di un antico rituale romano – è dedicata a mostrare le strettissime corrispondenze, e, ovviamente, le differenze, tra il comportamento *rituale* e i comportamenti *psico-patologici* (fobie, delirio di negazione, paranoia di distruzione, mania, melancolia, catatonìa, schizofrenia). I riti sono per de Martino – ma su questa tesi tutta l'antropologia culturale contemporanea concorderebbe – istituzioni culturali fondamentali, in particolare nelle società pre-moderne. Attraverso i riti le comunità umane compiono potenti esorcismi contro il rischio che il mondo catastrofizzi. Essi sono difese consistenti in una sorta di *ripetizione* socialmente controllata del rischio assoluto. L'antico rito romano, noto come *Mundus patet*, è l'esempio paradigmatico a partire dal quale de Martino avrebbe organizzato il materiale della prima sezione del suo libro. “Mundus” era una fossa, dalla forma di un utero rovesciato, situata al centro dell'antica città di Roma. Veniva aperta solo tre giorni l'anno (24 agosto, 5 ottobre e 8 novembre) e questi erano giorni nefasti, cataclismatici. In questi giorni i morti liberamente vagavano tra i vivi e il caos tornava sulla terra.

Per de Martino, quindi, il rito, come quello romano del *mundus patet*, simboleggia il rischio della catastrofe del mondo, nel momento stesso in cui lo esorcizza. Quando queste istituzioni sociali vengono meno – ed è questo il caso del mondo contemporaneo occidentale, a suo avviso – allora sono i singoli individui che, nelle forme della malattia psichica, se ne devono fare implicitamente e disperatamente carico.

Non posso qui analizzare le ricche pagine dedicate dall'antropologo italiano alle varie forme psicopatologiche di delirio da “fine del mondo”. Tuttavia, vorrei soffermarmi su un passaggio che mi permette di riportare il discorso sulla relazione sintomo-simbolo.

In un lungo appunto sulle fobie, egli scrive:

[...] Nel complesso, il divenire del fobico è inceppato. [...] La difesa è impropria, privata, cifrata, senza orizzonte culturale, senza valore socializzabile [...]. La difesa comincerebbe a diventare propria, pubblica, significativa, ricompresa in orizzonti culturali, socialmente valorizzata e aperta a valori riconosciuti, quando il divenire si trasformasse da “sintomatico” in “simbolico”: quando cioè, per esempio, lo spazio sacro, il *templum*, e il nume che lo abita, e i riti che vi si celebrano riprendono le tentazioni individuali della crisi, le sottraggono alla loro irrelata puntualità, e ne mutano il segno [...]¹⁵

In altri due appunti de Martino puntualizza schematicamente la relazione tra sintomo e simbolo:

Il simbolo come “prospettiva” del passaggio dalla natura alla cultura, come orizzonte di ripresa e di reintegrazione dei sintomi della crisi [della presenza], come piano di trasformazione dei sintomi “chiusi”, come via verso i valori¹⁶.

[...] Il mondo dei simboli è il mondo dei semi di cultura¹⁷.

Come si vede, la prospettiva demartiniana è alquanto oscillante. È come se egli – influenzato dalle letture heideggeriane ed esistenzialistiche – da un lato volesse ribadire la tragicità della condizione umana e dell'essere-nel-mondo (o della “presenza”¹⁸ secondo il suo lessico) fino a spingersi, in

15 Ivi, p. 94.

16 Ivi, p. 265.

17 Ibidem.

18 La *presenza*, scrive de Martino in un appunto, «è proprio in quest'atto del trascendere la situazione, dello staccarsi da essa e del costituirsi come tale mediante questo distacco che fa appello al deciderla secondo valori operativi definiti, nei quali reagisce la memoria del passato, la educazione ricevuta, la tradizione culturale cui si partecipa, l'interesse

quanto antropologo, a porre in dubbio che un “mondo compiutamente simbolico” sia mai stato davvero possibile, essendo la cultura nient'altro che un esorcismo contro il rischio insito nel suo precario distanziamento dalla natura; dall'altro – influenzato dallo storicismo crociano – volesse affermare non solo che un mondo umano sia possibile ma che il processo della sua creazione consista nella trasformazione dei sintomi in simboli. In questa trasformazione, in ultima istanza, consisterebbe quello che egli definisce l'*ethos del trascendimento*¹⁹. Tutto sta nel comprendere quindi non solo la funzione del “simbolo” ma anche la sua realizzabilità. La domanda da cui eravamo partiti (si è mai dato *mondo umano*?) si raddoppia: si è mai dato un *simbolo* che non sia solo – lo abbiamo visto prima – un sintomo dell'impossibilità del mondo, oppure – che è quasi la stessa cosa – che non sia solo la risultante di una pura e semplice condivisione sociale di un certo comportamento? Insomma, il mondo umano è mai stato capace di distaccarsi dalla natura e di proteggere la vita cosciente – per usare di nuovo le parole di de Martino? La questione della *fine* del mondo si ribalta così nella questione dell'*inizio* del mondo.

In fondo, se continuiamo a riflettere su quanto scrive de Martino circa le istituzioni rituali e quelle sacrificali²⁰, e continuiamo a seguirlo nella sua estensione della funzione rituale alla cultura umana *tout court*, la risposta a queste domande non può che essere una: un *simbolo* in grado di “assorbire” e “superare” al tempo stesso la “natura” in “cultura”, in grado di realizzare – per dirla in termini hegeliani – una compiuta *Aufhebung* della natura in spirito, o, per dirla in termini freudiani, in grado di realizzare una compiuta *sublimazione*, non si è mai dato; quindi – come affermavano Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo* – lo *spirito* non è mai emerso completamente dalla natura e un “mondo umano” non si è mai davvero creato se non come *sforzo*, come *tentativo* di distacco dalla cieca natura²¹ e tentativo di protezione della vita cosciente (per riprendere ancora una volta le espressioni demartiniane). E ricordiamo ancora il fatto, assolutamente centrale, che la violenza da “superare” e da “sublimare” è una doppia violenza: è quella (esterna e interna) della natura e quella, del tutto “interna” alle comunità umane, che è lo sforzo stesso di *distacco* da essa.

Gli antropologi sostengono che i riti siano sostanzialmente finalizzati alla conservazione dell'ordine sociale, per quanto attraverso la sperimentazione “controllata” del massimo disordine²². Tesi ampiamente condivisibile. Tuttavia, per le medesime ragioni – e per quanto fin qui argomentato – sarebbe più corretto sostenere che i riti abbiano la funzione di creare ordine sociale *ripetendo* coattivamente il gesto del “distacco”, esso stesso violento, dalla cieca violenza della natura. I riti, e la cultura umana in generale, proteggono l'ordine sociale da una violenza che essi stessi, in qualche modo, paradossalmente contribuiscono a produrre. È questa la ragione per la quale è corretto chiamarli “istituzioni simboliche”, a patto cioè di intendere il *simbolo* non come “compiuta” spiritualizzazione della natura ma come ripetuto *sforzo* per uscirne, come regola sociale per sopportare la violenza.

attuale, in una parola il farsi presente individuale in un mondo che è sempre mediato da una società storica, da una civiltà vivente» (Ivi, p. 143-144).

19 L'*ethos del trascendimento* per de Martino è il «doverci-essere-nel-mondo» che, tuttavia, comporta «il rischio radicale di non poterci essere in nessun mondo possibile» (Ivi, p. 669).

20 Vedi E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri 2000.

21 «L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso – scrivono i due francofortesi in un famoso passo del primo capitolo della loro *Dialettica dell'illuminismo* – perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta con la cieca decisione di conservarlo. L'ebbrezza narcotica, che fa espiare l'euforia in cui il Sé resta sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano tra l'autocoservazione e l'autoannientamento» (M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Einaudi, Torino 1974, p. 42).

22 Cfr. M. De Carolis, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008. Cfr. anche Ch. Türccke, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, trad. it. di T. Cavallo, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Cosa accade, allora, quando – come nella nostra contemporaneità – le istituzioni rituali, in quanto tali, sembrano svanite? Quando, specie nelle società occidentali, la violenza in tutte le sue forme, anche quelle rituali, è bandita? È ricacciata nei bassifondi, ai margini, in ciò che è politicamente scorretto, nel campo degli “altri”, incivili appunto per questo? Accade, come sappiamo, che essa si molecolarizzi, che non abbia più un volto identificabile – se non attraverso costruzioni reattive e immaginarie – che divenga imprevedibile e iperbolica, muta e disperata.

Che fare allora? È possibile “restaurare” i riti e gli ordini simbolici perduti? Avrebbe un senso, o anche solo una qualche vaga efficacia? Il tentativo, seriamente disperato, degli intellettuali della rivista *Acéphale*, primo tra tutti Bataille²³, se mai allora ebbe un senso (vedi le valutazioni che ne fece Benjamin), ora sarebbe anche un po' stupido, o vanamente mitopoietico, come il tentativo di Herman Nitsch di restaurazione dei *misteri dionisiaci*²⁴.

Forse c'è bisogno di affrontare la questione attraverso un cambio di paradigma.

Per evitare tuttavia un brusco salto nel discorso, ritengo sia giusto citare a questo punto una tesi di Adorno, contenuta nella sua *Teoria estetica*. Si tratta della tesi secondo la quale tutte le opere d'arte riuscite lo sono nella forma del *tour de force*.

Opere approntate come *tour de force*, come atto equilibristico – scrive Adorno – mettono in luce qualcosa che riguarda tutta l'arte: la realizzazione dell'impossibile. L'impossibilità di una qualunque opera d'arte caratterizza in verità anche la più semplice come *tour de force*²⁵.

Adorno rileva, cioè, una fondamentale caratteristica *acrobatica* nelle opere d'arte. Come accade per gli equilibristi, l'opera si eleva al di sopra della semplice *mimesi* della natura attraverso una costruzione che è una vera e propria scommessa sull'*impossibile*. È questa caratteristica dell'opera d'arte – in particolare di quella musicale – che ne legittima, tra l'altro, l'elemento virtuosistico²⁶, che Adorno mette qui in primo piano, facendo intendere come la stessa *simbolicità* dell'arte debba essere concepita essa stessa come *tour de force*, come costruzione virtuosistica e acrobatica di un senso spirituale, sempre in bilico sull'abisso del niente, sempre a rischio di catastrofizzare.

Solo a questo punto – paradossalmente anche grazie ad Adorno – siamo messi in grado di sondare la consistenza teorica di un nuovo paradigma che sembra si stia affermando in questi ultimi anni. Parlo del paradigma ascetico-acrobatico filosoficamente promosso da Peter Sloterdijk.

Il paradigma ascetico

In *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* – libro pubblicato in Germania nel 2009 – Sloterdijk propone un radicale cambio di paradigma relativamente alle questioni che stiamo affrontando. Si tratta di un libro epocale, ricchissimo di teoria, che ha spiazzato molti e sta facendo ancora discutere – anche se, come spesso capita, le reazioni critiche, a volte anche stizzite, sono venute quasi esclusivamente dal mondo universitario²⁷ –, perché è un libro che vuol far discutere. Prima di tentare una sua valutazione in relazione alla questione delle “apocalissi culturali”, è opportuno darne un quadro di insieme quanto più fedele possibile.

23 Cfr. di G. Bataille, *La congiura sacra*, trad. it. di F. Di Stefano e R. Gambetta, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

24 Cfr. H. Nitsch, *La composizione testuale del teatro delle orge e dei misteri*, edizioni Morra, Napoli 1994; sulla teoria teatrale di Hermann Nitsch cfr. L. Mango, *Il teatro delle orge e dei misteri di Hermann Nitsch*, in *Acting Archives Review. Rivista di studi sull'attore e la recitazione*, anno 1, n. 1, aprile 2011, pp. 15-43.

25 Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, trad. it. di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, p. 142.

26 Ivi, p. 143.

27 Cfr. il numero 355 della rivista *aut-aut: Esercizi per cambiare la vita. In dialogo con Peter Sloterdijk*, il Saggiatore, Milano 2012.

Il tema generale del libro è quello delle pratiche simboliche o *psico-immunologiche* grazie alle quali, fin dai tempi antichi, gli esseri umani, secondo Sloterdijk, riescono a far fronte più o meno bene, attraverso misure di “prevenzione immaginaria”, alla loro *vulnerabilità*.

Tuttavia, il vero centro teoretico del testo è la proposta di interpretare le stesse “pratiche simboliche” attraverso la categoria, ben più ampia, di *ascesi*, di *esercizio (askesis)*. Le culture umane – è questa la sua tesi forte – sono tutte pratiche ascetiche, più o meno consapevoli di sé, e l'essere “umani” significa *essere posseduti dalle abitudini*, così Sloterdijk traduce – con riferimento al concetto greco di *hexis* e a quello latino di *habitus* – il famoso detto eracliteo *ethos anthropo daimon*²⁸.

Essere uomo significa esistere in uno spazio d'azione ricurvo – egli sostiene – nel quale le azioni si ripercuotono sull'attore, i lavori sul lavoratore, le comunicazioni su chi comunica, i pensieri su chi pensa e i sentimenti su chi li prova. Io affermo che tutte queste tipologie di ripercussione hanno un carattere ascetico, vale a dire basato sull'esercizio, sebbene esse [...] vadano attribuite per la maggior parte alle pratiche ascetiche non dichiarate e inosservate, ovvero alle abitudini nascoste di allenamento²⁹.

E le abitudini si modificano e si vincono solo attraverso altre abitudini³⁰. Ciò significa, sottolinea con vigore Sloterdijk, che, da un lato, bisogna sempre prendere le distanze dalle abitudini – è cioè necessario de-automatizzare le abitudini – dall'altro che bisogna ri-automatizzare la condotta appena appresa³¹.

In tutte le culture umane si instaura così una dialettica di tipo ascensionale tra il “campo base” (delle abitudini) e le “vette” da raggiungere³². Il campo base, che è ciò che definisce le “identità” culturali e psichiche, è un *sistema inerziale*.

La mia identità consiste nel complesso delle mie inerzie personali e culturali, non passibili di revisione. [...] Le identità si presentano come sistemi inerziali. [...] Nell'orizzonte del campo base ogni identità equivale a ciascun'altra. L'identità fornisce di conseguenza il *super-habitus* a tutti quelli che intendono essere uguali a come sono diventati per via dell'influenza da loro subita *in loco*, e che pensano che ciò sia positivo³³.

Nelle culture umane, a partire da quelle antiche, è possibile quindi registrare una dialettica contrastiva tra questi sistemi inerziali e i comportamenti “secessionisti” di coloro che, faticosamente, tentano di sottrarsi alle abitudini del “campo base”. Sloterdijk espone così, in termini “verticalisti” e “secessionisti” – facendo tesoro degli studi di Hadot sugli esercizi filosofici³⁴, della teoria dell'*habitus* di Bourdieu³⁵ e delle riflessioni foucaultiane sulle “tecnologie del sé” e sull'estetica dell'esistenza³⁶ – la sua teoria della “soggettivazione”.

Cambiare la propria vita – egli scrive – significa quindi costituire, attivandosi interiormente, un soggetto dedito all'esercizio, che sappia diventare superiore alle passioni, all'*habitus* e alle idee che influenzano la propria vita. Soggetto diventa perciò chi si dedica a un programma per eliminare da se

28 P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, a cura di P. Peticari, trad. it. di S. Franchini. Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 206-208.

29 Ivi, p. 136.

30 Ivi, p. 209.

31 Ivi, 209-210.

32 Ivi, p. 216 sgg.

33 Ivi, p. 231.

34 Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.

35 Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, trad. it. di I. Maffi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

36 Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992; e Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*, trad. it. di F. Gros, Feltrinelli, Milano 2003.

stesso la passività e passa dal mero essere-formato al versante del darsi-forma [...] La conversione originaria si compie come gesto duplice: uscita dalla modalità passiva di esistenza ed entrata nella modalità attiva³⁷.

È grazie alle pratiche ascetiche che le società umane e i singoli individui sono stati in grado di combattere le cinque forme dell'antica "misera", vale a dire, in termini biblici, le cinque caratteristiche della "condizione post-paradisiaca" (fame, fatica, alienazione, sesso, morte). È solo attraverso le tecniche di esercizio che è accaduto, nel primo brahmanesimo, che la *fame* venisse trasformata in "libera azione di digiuno" in grado anche di emancipare i soggetti umani dal lavoro³⁸; che i guerrieri e gli atleti abrogassero la legge del sovraccarico di lavoro, trasformando il "nessuno può riuscirci" in "io-posso"³⁹; che l'eccesso delle pulsioni sessuali divenisse una spinta non specifica orientata a mete superiori⁴⁰; che l'apparente destino di sottomissione all'*altro* (che si mostra nelle due forme del "sovrano" e del "nemico") si trasformasse in una pratica di affrancamento – anche se solo attraverso la sottomissione ad un sovrano "massimamente alto", come il Cosmo o Dio⁴¹; che la morte stessa divenisse una *buona e libera* morte (eutanasia).

Ora, non riusciremmo a comprendere appieno la proposta teorica di Sloterdijk se, a questo punto, non mettessimo in rilievo quella che, a suo dire, è la vera e propria emergenza della nostra epoca, un evento che inizia con il culto dello sport agli inizi del Novecento, ma che era stato in qualche modo previsto da Nietzsche. Questo evento epocale, che non si è ancora manifestato in tutta la sua pienezza, viene chiamato da Sloterdijk *de-spiritualizzazione dell'ascesi*, che assume anche i caratteri di una sua *ri-somatizzazione*⁴².

Ritengo che la de-spiritualizzazione delle pratiche ascetiche – egli scrive – sia, nell'attuale storia spirituale dell'umanità, l'evento più vasto, il più difficile da vedere a causa del suo maxiformato, e tuttavia il più avvertibile e il più influente sull'atmosfera generale⁴³.

Si tratta, quindi, dell'evento più vasto dell'attuale storia spirituale dell'umanità, tanto vasto e pervasivo da risultare il più difficile da tematizzare.

Nietzsche viene convocato da Sloterdijk quale "testimone" di tale evento. Il problema nicciano fu, infatti, quello di pensare una verticalità *senza* Dio.

Come intendere questa ripresa che Sloterdijk fa della domanda di Nietzsche? Possiamo trasformarla in quest'altra?: è possibile una verticalità *senza* simbolo? Vale a dire senza il simbolo di tutti i simboli, cioè Dio? Non è infatti proprio del "simbolo" la trascendenza meta-fisica? Ci tornerò fra poco.

[...] Se Rinascimento atletico e somatico significa che le pratiche ascetiche de-spiritualizzate sono nuovamente possibili, auspicabili ed essenzialmente plausibili, – sostiene Sloterdijk in un passo assolutamente centrale del suo libro – allora riusciamo a rispondere serenamente all'esaltata domanda che Nietzsche pone alla fine di *Genealogia della morale*: verso che cosa possa ancora orientarsi la vita umana dopo il crepuscolo degli dèi. La vitalità, intesa in senso sia somatico sia spirituale, è essa stessa il medium che contiene un divario tra più e meno. Essa porta dunque in se stessa l'elemento verticale, quello che orienta le ascensioni, e non ha bisogno di attrattori aggiuntivi, esterni o metafisici. In questo contesto, non c'importa che Dio sia morto. Con o senza Dio, ciascuno di noi avanza solamente nella misura in cui la propria forma o condizione atletica glielo consente⁴⁴.

37 P. Sloterdijk, *Op. cit.*, p. 239.

38 Ivi, p. 512.

39 Ivi, p. 513.

40 Ivi, p. 514-515.

41 Ivi, p. 515-516.

42 Ivi, p. 34-35.

43 Ivi, p. 47.

44 Ivi, p. 48.

“Trascendere, ma verso dove?”, “Ascendere, ma a che altitudine?” sono le domande che si pose Nietzsche. Le risposte devono essere ancora trovate, ci dice Sloterdijk. Tuttavia, se guardiamo a ciò che è accaduto con occhi distaccati, se non risposte, possiamo registrare delle “tendenze” che sembrano andare proprio in quella direzione. Le tendenze principali dell'ultimo secolo sono, a suo dire, appunto la *sindrome neo-atletica* – con l'affermazione del movimento neo-olimpico di Pierre de Coubertin⁴⁵ – e l'esplosione della *mistica informale* delle nuove sette “psico-tecniche”, il cui paradigma è la chiesa di *Scientology*, fondata da Ron Hubbard.⁴⁶

Ora, all'interno di questo evento epocale di de-spiritualizzazione delle pratiche ascetiche, Sloterdijk pone in risalto il ruolo dello *sport*. Solo in esso, infatti, è possibile registrare, a suo parere, una vera e propria “rinascita” dell'antica asceti atletico-somatica di carattere “verticale”. In tutti gli altri campi, invece, si è imposta una de-spiritualizzazione dell'asceti del tutto differente: l'epoca “post-metafisica” e “post-miserabilistica” in cui viviamo, egli sostiene, è fondata sul presupposto che sia possibile una vittoria sui cinque fronti della “miseria umana” (ripetiamo: fame, fatica, alienazione, sesso, morte) quasi esclusivamente attraverso la *tecnica*. Si pensi agli straordinari sviluppi dell'ingegneria genetica e dell'intelligenza artificiale⁴⁷. E alle tecniche di *enhancement* che stanno trasformando in profondità la vita biologica, quella psichica, quella di relazione⁴⁸.

Accanto a questa dipendenza dalla tecnologia, l'umanità contemporanea deve fare i conti con quel vero e proprio *allenamento negativo* cui i *media* della comunicazione l'hanno sottoposta⁴⁹. Sloterdijk non si sofferma quanto bisognerebbe su questo problema, ma lucidamente lo registra, potremmo dire, come uno dei due potenti contro-movimenti con i quali i comportamenti ascetici consapevoli devono fare i conti. L'umanità, sottolinea a questo proposito Sloterdijk, è oramai una “minoranza” schiacciata, da un lato, dalla proliferazione caotica delle immagini mediali, dall'altro dalla proliferazione di ciò che egli definisce le “macchine antropo-mimetiche”⁵⁰ – vale a dire le macchine in grado di sostituire gli umani nelle loro funzioni biologiche, cognitive, finanche relazionali. Tutti e due questi potenti contro-movimenti (i *media* della comunicazione e la tecnologia) sembrerebbero essere veri e propri ostacoli alla realizzazione di qualsiasi programma etico ascetico-verticale. Sloterdijk sembra esserne del tutto consapevole. Tant'è vero che li rubrica sotto la categoria degli *allenamenti negativi* (o contro-allenamenti) e sottolinea come il problema dell'umanità contemporanea sia quello di fare i conti con la propria crescente *passività*. Neanche per un momento pensa di imboccare la strada del rifiuto ideologico della tecnica. Nelle pagine del suo libro, ma anche in quelli che lo precedono⁵¹, rifiuta l'idea (francamente stupida) che l'umanità possa sottrarsi alla tecnologia e allo sviluppo delle scienze. Ritiene, invece, che si tratti di affrontare questa passività e distinguere al suo interno una passività “positiva” da una negativa. Se l'asceti antica e pre-moderna era quasi esclusivamente fondata sul *Sich-Operieren* (“operare su di sé”), a partire dalla modernità l'umanità ha dovuto acquisire un'ulteriore competenza ascetica, quella del *Sich-Operieren-Lassen* (del “farsi operare”). Queste due competenze nella contemporaneità interagiscono sempre più strettamente:

45 Ivi, p. 109 sgg.

46 Ivi, p. 103 sgg.

47 Cfr. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

48 Cfr. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; più recentemente cfr. R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*, Derive-Approdi, Roma 2014.

49 Vedi V. Cuomo, *Eccitazioni mediali. Forme di vita e poetiche non simboliche*, Kaiak Edizioni, Tricase 2014.

50 P. Sloterdijk, *Op. cit.*, p. 441.

51 Vedi P. Sloterdijk P., *Sfere. Vol. 1. Bolle*, ed. it. a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009; Id., *Sfere. Vol. 2. Globi. Macrosferologia*, ed. it. a cura di G. Bonaiuti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014; Id., *Sfere. Vol. 3. Schiume*, ed. it. a cura di G. Bonaiuti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015; cfr. anche Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crossara, Bompiani, Milano 2004.

La situazione moderna si caratterizza per il fatto che i singoli, competenti per quanto concerne loro stessi, richiedono in misura crescente la competenza operativa altrui per agire su se stessi. Il collegamento tra il farsi-operare all'operare-sé è un fenomeno che chiamo curvatura auto-operativa del soggetto moderno⁵².

È quindi necessario poter distinguere una passività positiva – come quando si accetta consapevolmente un'operazione chirurgica in stato di anestesia totale – da una passività negativa che consiste nel farsi ingannare e “catturare” dall'altro e/o dalla tecnica.

Tuttavia è chiaro che Sloterdijk è conscio del fatto che la pervasività degli ambienti mediali e della tecnologia è un vero e proprio rischio che un'etica dell'ascesi verticale (e consapevole) deve affrontare. È questa la ragione profonda della sua ripetuta esaltazione dello *sport*.

Dal rischio che la de-spiritualizzazione dell'ascesi, di cui Nietzsche era stato l'araldo, possa assumere definitivamente forme anti-verticali e passivo-negative, dal rischio che possa assumere la forma dell'allenamento *negativo*, solo l'esempio dei campioni dello sport può in qualche modo difenderci.

[...] Nelle incarnazioni dominanti dello *Zeitgeist* dopo il 1945 – egli scrive – si era affermato un risoluto antiverticalismo: nell'esistenzialismo come culto della finitezza, nel vitalismo come culto del metabolismo, nel consumismo come culto dello spendere, nel turismo come culto dello spostamento. In quest'epoca de-spiritualizzata toccò agli sportivi di punta il ruolo di custodire il sacro fuoco dell'eccesso. Essi sono i superuomini del mondo moderno, superuomini senza testa, che aspirano a salire dove l'uomo del passato non può arrivare... nemmeno dentro loro stessi. [...] Al vecchio uomo presente dentro gli stessi atleti non rimane che commentare ottusamente le esibizioni del superandroide che essi incarnano⁵³.

Ma anche lo sport appare oggi ad un bivio: o lo sportivo continua a custodire il “sacro fuoco dell'eccesso” e ad essere “testimone dell'impossibile” – per quanto solo nella forma atletico-somatica (“senza testa”) – oppure «prosegue sulla strada già attualmente imboccata dell'autodistruzione, sulla quale *fan* deboli di mente colmano di riconoscimenti di infimo livello *star* altrettanto labili: i primi ubriachi, le seconde dopate»⁵⁴.

Cerchiamo ora di comprendere meglio le ragioni che portano Sloterdijk a considerare lo sport – anche senza nascondere le ambivalenze e i rischi – un vero e proprio modello post-metafisico – e post-simbolico, a mio avviso – in grado di pensare la “fine del mondo” unicamente (e niccianamente) come fine della *trascendenza* dei valori e non come la fine di ogni possibile “cultura umana”. Se non è il *simbolo* che fa l'uomo⁵⁵ ma l'*ascesi*, non solo questo paradigma risulta forse finalmente in grado di superare l'antropo-centrismo e la metafisica “partizione” tra l'umanità e *le* animalità – da decenni gli etologi parlano, per nulla metaforicamente, di “culture animali” – su cui ancora si fondava l'ontologia, apparentemente non-umanistica, di Heidegger⁵⁶ – e alla quale non sfugge a mio avviso neanche Agamben⁵⁷ – ma anche di pensare ciò che potrebbe accadere *dopo* la “fine del mondo”, se questa è intesa solo come la fine di quella illusione meta-fisica che chiamiamo mondo *simbolico* – concepito come mondo fondato sul “perfetto compimento” del *salto* dalla natura

52 P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 459.

53 Ivi, p. 495.

54 Ivi, p. 515.

55 Cfr., invece, la teoria “symballica” di C. Sini, di cui si veda, ad es., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1985.

56 M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992; e Id., *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*, trad. it. di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino 1975. Sulla questione si veda l'importante saggio di J. Derrida, *La mano di Heidegger*, in Id., *La mano di Heidegger*, ed. it. a cura di M. Ferraris, trad. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 31-79.

57 Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

(oggi dalla tecno-natura) alla cultura umana, sulla perfetta sublimazione delle pulsioni, sulla perfetta *sopra*-vivenza dello *spirito*. Come abbiamo visto attraverso de Martino e Adorno – come vedremo fra poco attraverso Beckett – un mondo simbolico si dà solo come sforzo, tentativo (e fallimento); e l'idea di una perfetta e compiuta *Aufhebung* della natura, si rivela oggi definitivamente come un'illusione meta-fisica, forse l'ultima, anche se la più resistente.

È su questo sfondo che deve essere valutato il tentativo di Sloterdijk di elaborazione di un nuovo paradigma post-metafisico e, nei nostri termini, post-simbolico.

L'idea di *esercizio acrobatico* non include, infatti, necessariamente l'idea di una separatezza ontologica della “cultura umana” dalla “natura”. Una cultura umana *non* simbolica – nel senso della “sottrazione” e dell'uscita dal simbolico, da un simbolico che non ha mai realizzato il suo *telos* – è, quindi, forse possibile.

Sloterdijk in effetti non elimina del tutto il riferimento al simbolico, ma il paradigma che propone nei fatti lo marginalizza.

Il simbolico viene marginalizzato attraverso il *corpo* e la *tecnica*, come abbiamo visto. Attraverso l'*enhancement* del corpo grazie alla tecnica; attraverso l'*enhancement* della tecnica attraverso la tecnica.

Per usare una famosa affermazione foucaultiana (riferita a Deleuze), troppi segni ci indurrebbero a sostenere che “il secolo sarà sloterdijkiano”.

L'atleta ne è il paradigma positivo (ma non l'atleta che si dopa): egli spinge il suo corpo a superare i suoi presunti limiti naturali e a fare, con ciò stesso, i conti con essi, poiché i limiti si ripropongono ogni volta di nuovo, per quanto per definire, di volta in volta, la vetta del *mount improbable* da raggiungere. L'atleta, potremmo dire, è quell'animale che si sforza di superare il suo essere animale, in questo, e in nient'altro, consiste l'ascesi di cui parla Sloterdijk. L'uomo dell'ascesi è quel che viene dopo l'uomo della metafisica, delle religioni, del simbolico. È il programma nicciano che sembra realizzarsi. Non ci sono più valori trascendenti. La trascendenza è solo ascesi del corpo oltre i suoi limiti, anche grazie alla tecnica.

Ma Sloterdijk sa bene che la tecnica non è solo *protesi* del corpo, ma ne è anche (e prepotentemente) la sua marginalizzazione. Nel terzo e ultimo volume del suo grandioso progetto *Sfere*, intitolato *Schiume* (e che è del 2004), egli sostiene, a tal proposito, con estrema chiarezza:

[...] Heidegger ha potuto insegnare a ragione che la tecnica è un “modo del disvelamento”. La qual cosa significava allo stesso tempo che ciò che è tecnicamente svelato e pubblicato può vedersi attribuire solo una fenomenologia derivata, una pubblicità ibrida e un'apparenza indiretta alla percezione. [...] L'epoca in cui viviamo traspone il mostruoso nel quotidiano. Inventa delle procedure per rendere l'incredibile reale; crea i comandi che permettono agli utilizzatori un facile accesso a ciò che era fin qui impossibile. Dice ai suoi: l'impotenza non esiste; puoi ciò che non puoi. È per una buona ragione che la si è definita epoca della tecnica⁵⁸.

Senza metafisica, senza i valori trascendenti, l'uomo tecno-ascetico è messo così in grado di guardare finalmente anche oltre il suo recinto, oltre il “parco umano”. Oltre il recinto umano c'è la natura e la tecnica. Ed è solo grazie a tale apertura al *fuori* (dell'umano), al fuori dal recinto simbolico che l'umanità potrà fronteggiare un'altra e inedita emergenza della catastrofe, forse una ripetizione di quella ancestrale: l'annientamento dell'isola umana causata da una *catastrofe ecologica*. Non è un caso che *Devi cambiare la tua vita* si concluda con un appello etico a che le antropotecniche siano indirizzate alla soluzione del problema di tutti i problemi, che è appunto la questione ecologica. È solo la tecnica che ci consente di aprire il nostro sguardo al “contesto di tutti i contesti”, vale a dire alla natura (o meglio alla tecno-natura).

Tuttavia, il paradigma che Sloterdijk propone resta legato al modello atletico-acrobatico.

Vorrei tornare ancora a commentare questo modello, prima di arrivare a delle (provvisorie) conclusioni.

58 P. Sloterdijk, *Sfere. Vol. 3. Schiume*, cit., pp. 70-78.

Gli atleti, scrive ad un certo punto Sloterdijk, sono come gli dèi *momentanei* studiati da Usener⁵⁹. Realizzano la loro umanità superando i limiti della loro naturalità. E dopo, dovremmo però chiederci? Quando non saranno più osannati dalle folle che, festanti, si riconoscono nelle loro gesta? Sembra che su questo punto Sloterdijk non abbia in mente una vera *exit strategy*. Gli atleti hanno un'esistenza effimera. I primati atletici hanno una vita breve. L'ascesi atletico-acrobatica si riduce, cioè, alla sua *performance*. Si ottiene superando i limiti di natura, ma questi si ripropongono, più imperiosi, ad ogni traguardo. La performance atletica non solo produce a dismisura ansia da prestazione, ma può trasformarsi in una corsa auto-distruttiva verso la morte. Anche se Sloterdijk tiene a sottolineare che lo sport non debba essere considerato solo come una "palestra" per la fabbrica post-fordista, ma, per tutto quel che abbiamo detto, come un modello di ascesi post-metafisica (e post-simbolica), non riesce ad evitare, a nostro avviso, che quel che scrive assuma un tono di famiglia troppo accentuato con quella *generalizzazione* dei processi di sfruttamento capitalistico che ha investito la vita quotidiana della stragrande maggioranza degli abitanti del nostro pianeta.

Per tale ragione la sua stessa teoria assume le sembianze di un *sintomo*. Sloterdijk stesso, potremmo dire, diventa il sintomo di un cambiamento profondo nel mondo; il sintomo di una catastrofe dei "mondi simbolici" che sta facendo emergere i "mondi acrobatici", ma non del tutto in grado di prospettare un'uscita definitiva dal simbolico.

Forse è qui che la sua teoria sintomatica diventa "apocalittica", nel senso di rivelativa. È come se Sloterdijk ci desse la possibilità di completare la tesi che, attraverso i francofortesi e de Martino, avevamo prima sostenuto. Mentre questi ultimi ci hanno supportato nell'affermazione dell'illusorietà del simbolo – se lo si intende secondo il suo significato spirituale di *trascendenza* o, che è lo stesso, di presenza di un'*assenza* – Sloterdijk ci dà la possibilità di completare tale tesi: anche l'uscita dal simbolico non fa che riproporre un sintomo, che è, al contempo, lo scarto e la verità del simbolo stesso.

Quindi, ogni qual volta si pensa di fare a meno del simbolo ci si imbatte nel sintomo. Per quanto prima argomentato questa occorrenza non può più stupirci. Il simbolo, infatti, non è che il suo stesso sintomo, potremmo dire, cioè il sintomo di un tentativo mancato, il segno del suo stesso fallimento. Ciò vale anche per i paradigmi a-simbolici o non-simbolici, come quello dell'ascesi proposto – ma come segno dei tempi che corrono – da Sloterdijk. Il paradigma ascetico è un sintomo di ciò che sta accadendo e di come, forse, dai sintomi non si esce (siano essi sintomi "parlanti" o "muti").

Sed contra

Mi accingo a concludere, ma lo farò attraverso Samuel Beckett e uno dei suoi ultimi testi, citato già in epigrafe, *Worstward Ho*.

Il breve, arduo e ardito testo – che Alain Badiou ha definitivamente consegnato al novero dei trattati filosofici novecenteschi⁶⁰ – sembra racchiudere un modello alternativo a quello formulato ora da Sloterdijk.

L'esistenza umana per Beckett è un esercizio, un'ascesi, ma non atletico-verticale, bensì, potremmo dire, *fallimentare*. L'ascesi beckettiana è un'ascesi del *peggioramento* (senza essere, però, un "allenamento negativo" nel senso criticato da Sloterdijk).

Beckett si muove tra gli scarti del simbolico poiché per lui lo sforzo non è quello di "costruire" un mondo simbolico ma è quello di uscirne fuori facendolo fallire e, in tale *tour de force*, mostrare come il peggioramento simbolico sia infinito e, paradossalmente, *impegnabile*.

59 Id., *Devi cambiare la tua vita*, cit., p 112.

60 A. Badiou, *Inestetica*, trad. it a cura di L. Boni, p. 112.

In fondo è come se Beckett ci dicesse che il simbolo o fallisce oppure è una pericolosa illusione. Allora l'unica via d'uscita da tale illusione è come fallire *meglio*.

Tentare di nuovo. Fallire di nuovo. Meglio di nuovo. O meglio peggio. Fallire peggio di nuovo. Ancora peggio di nuovo. Finché stanco per sempre. Rinunciare per sempre. Andare per sempre. Dove né l'uno né l'altro per sempre. Per sempre e basta⁶¹.

Queste frasi non devono essere interpretate come segno di disperazione. Qui si tratta di ascesi e il tono è sperimentale e, a suo modo, vitale. Badiou ha sottolineato come buona parte del testo sia «consacrata ad una serie di esperimenti di “peggioramento”», e come *Worstward Ho* sia «una metodologia del peggiorare come motivo auto-affermativo della necessità del discorso poetico»⁶². Il ripetuto invito di Beckett ad *andare* e ad *andare avanti* indica un esercizio di abbandono dell'umanità, del linguaggio, del mondo.

Nel vocabolario di Beckett – scrive Badiou – tutto cioè si traduce in una parola: andare. Andare dove? Andare lontano dall'umanità. In realtà Beckett pensa, come Rimbaud, che non si va mai da nessuna parte. Riconosce certo la tentazione di abbandonare l'umanità, che significa fallire al punto d'esser disgustati dalla lingua e dal dire. Lasciare l'esistenza una volta per tutte, raggiungere l'essere. E tuttavia, egli rettifica e in fin dei conti rifiuta una simile soluzione⁶³.

Se l'esistenza – commenta Badiou - «è l'attributo generico di ciò che è suscettibile di peggiorare», è perché solo l'esistenza può farlo (non l'essere). Quindi non è possibile abbandonarla del tutto, così come non è possibile abbandonare del tutto la lingua e il “dire”. *Peggiorare* non può voler significare l'abbandono definitivo dell'esistenza e della lingua, insomma del mondo umano, ma, sapendo di fare un'operazione in sé contraddittoria, «significa dire di più sul meno. Più parole per meglio ridurre»⁶⁴. Il peggio simbolico, potremmo dire, è *impegnabile* perché infinitamente peggiorabile.

Dire l'esistenza significa *dire male, mal dire*.

Quindi, anche Beckett propone una strada ascetica, un *tour de force*, solo che la sua strada non si situa al di fuori del simbolico ma nella sua infinita *crisi*. L'ascesi beckettiana è insomma tensione infinita al fallimento del simbolico. Non ascesi come elevazione ma ascesi come sforzo ripetuto e consapevole di fallimento, per fallire ancora e sempre meglio. Fallire nel simbolico, fino ad essere capaci di assumere fino in fondo l'infinito compito di farlo finire del tutto. Il simbolico così non è che (forse) ciò che è sempre stato: l'infinita crisi dell'*origine* dell'umano.

Peter Sloterdijk e Samuel Beckett ci indicano, quindi, due strade opposte per fronteggiare la fine del mondo, la crisi degli ordini simbolici. È necessario scegliere tra le due, rischiando di perdere qualcosa attraverso entrambe – l'apertura al non-umano che la prima include e il persistere nell'origine dell'umano che l'altra ci consente? Oppure, derridianamente, bisognerebbe restare nell'*aporia* tra le due (nel non-passaggio)⁶⁵? Seguendo quindi entrambe le strade, contemporaneamente e disgiuntivamente? Restando di qua e di là dal “distacco” dalla natura, quindi nella sua crisi d'origine?

In fondo non si tratta di *scegliere* questa aporia ma, come si dice, di starci dentro nel modo giusto. Da un lato, restando animali capaci di mettere in discussione i nostri limiti naturali (e, così facendo,

61 S. Beckett, *Worstward ho*, cit., p. 68.

62 Badiou, cit., p. 125.

63 Ivi, p. 123.

64 Ivi, p. 125.

65 J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano 2004; Id., *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

ribadirli). Dall'altro, restando uomini impossibilitati a tornare ad essere semplici animali, ma del tutto incapaci di *sopra-vivere* in un mondo simbolico, se non nella forma del suo catastrofizzare⁶⁶.

66 Un pensiero post-metafisico non dev'essere necessariamente, in qualche modo, un pensiero post-simbolico? Sul legame strutturale tra meta-fisica e apocalittica riflette, ad esempio, Paolo Virno in *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015. Egli scrive: «fulcro dell'idea metafisica di mondo è la *fine del mondo*. La visione cosmologica si colloca sempre nel punto del tempo che chiude ogni tempo; anticipa quell'Ultimo Giorno in cui la natura, rimanendo “irrigidita e per così dire pietrificata” (Kant), mostrerà l'inalterabile completezza che spetta a ciò che ormai è dimesso e superato. Soltanto nella prospettiva del suo esaurimento, l'universo può venire concepito in conformità alla proposizione 6.45 del *Tractatus* [di Wittgenstein]: come una “totalità delimitata”, dunque *sub specie aeterni*» (Ivi, p. 40). Virno cita di Kant il famoso scritto *La fine di tutte le cose* (trad. it. di E. Tetamo, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino 2006). E, proprio commentando la posizione di Kant, sostiene che l'idea cosmologica implichi che il “senso del mondo” deve essere “fuori” di esso e che «l'idea della fine del mondo [...] attesta dunque che noi, in quanto esseri morali, abbiamo una “destinazione sopra-sensibile”» (Ivi, p. 41). Che questa “destinazione sopra-sensibile” sia da interpretare come un presupposto dogmaticamente dato (come in Kant) o solo come un compito infinito, o come una illusione dalla quale liberarsi è una scelta con cui necessariamente dovrà fare chi vorrà corrispondere con il pensiero ai tempi post-metafisici e post-simbolici che ci accingiamo a vivere.