

Per un'antropologia del «metron». Brevi considerazioni preliminari

0. Lo scopo di questo contributo è semplice e spero venga raggiunto nel modo più chiaro possibile: mostrare *in nuce* il fondamento antropologico del *metron*, ossia rispondere alla domanda perché la misura e il limite appartengano all'animale umano e a nessun altro, perché e in che modo siano iscritti nella sua natura essenziale. Parto da tre brevi citazioni che potrebbero rappresentare circolarmente in realtà anche la conclusione del percorso: «l'animale sa di cosa ha bisogno e di quanto ne ha bisogno; l'uomo, che è indigente per davvero, non sa di che cosa e di quanto ha bisogno» (Democrito, B198); «l'*animale* ha una cerchia limitata di mezzi e modi per l'appagamento dei suoi bisogni, i quali sono anch'essi limitati», l'uomo, invece, «anche in questa dipendenza, dimostra a un tempo di oltrepassarla, e in tal modo manifesta la propria universalità» (Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 190); «ciascuno degli animali basta a se stesso e non manca del cibo che gli conviene, né del tipo di vita che gli si addice e che è in accordo con la sua natura. [...] Ciascuno di questi esseri è bello quando si trovi nella condizione più eccellente in rapporto alla sua propria natura; e siccome la natura di ciascuno differisce da quella degli altri, mi pare che la bellezza di ciascuno di essi sia differente. E che cos'è che fa bello un cane? La presenza in lui della virtù propria del cane. E il cavallo? La presenza in lui della virtù propria del cavallo. E l'uomo? Non è la presenza in lui della virtù propria dell'uomo? Se tu, dunque, vuoi essere bello, datti da fare attorno a questo, cioè attorno alla virtù umana» (Epitteto, *Diatriba*, I, 9: 9 e III, 1: 3-7). Passaggi che sono a loro volta mirabilmente condensabili in «panton chrematon metron estin anthropos» (Protagora, B1). I brani sono scelti tra i tantissimi che avrei potuto proporre, ma non è per fare sfoggio di erudizione che scrivo queste brevi considerazioni, dunque da qui in poi saranno quasi del tutto omesse le citazioni e banditi i riferimenti diretti (quelli indiretti, com'è normale, fanno parte del percorso di ricerca, di lettura e di riflessione che ognuno di noi ha intrapreso).

1. Posso qui sintetizzare l'essenziale differenza tra animale non umano e animale umano nei seguenti termini: il primo è rapportato a un'*Umwelt* specie-specifica, in cui è chiuso compattamente e si comporta secondo il pacchetto di istinti che è codificato dal suo genoma per attivarsi in rapporto a quelle porzioni dell'ambiente che risultano biologicamente significative per la riproduzione della specie stessa; il secondo è aperto alla *Welt* ed è privo di istinti in senso stretto, essendo perciò esposto internamente a una grande quantità di pulsioni generiche (*Antriebsüberschuss*), ed esternamente a un profluvio di stimoli (*Reizüberflutung*) che richiedono un'attiva selezione, unificante e differenziante al contempo. Un'acropoli «interna» e un'acropoli «esterna», ricche e trafficate, per questo

piene di possibilità ma anche bisognose di un qualche ordine che fornisca coordinate e orientamento. Una così netta distinzione interno/esterno (così come quella animalità/umanità) è funzionale alla sintesi di queste pagine, e non è questa la sede per discuterla e mostrare la reciproca articolazione dei due «spazi». È qui importante questo: l'animale umano deve in certa misura «sein Leben führen», nel senso che mantenere lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori rappresenta una vera e propria necessità vitale, le pulsioni interne vengono riorientate per strutturare efficacemente lo spazio psichico (come già Platone mostrò di aver capito con la tripartizione dell'anima magistralmente descritta nella *Repubblica*), mentre gli stimoli esterni subiscono un processo di differenziazione in «rumori» e «segnali», altrimenti non sarebbe possibile percezione alcuna. L'esempio lampante di tutto questo è l'ubriachezza estrema: nessun pensiero ordinato è possibile (qui non si parla già di pensieri filosofici, ma di qualsiasi sufficientemente chiaro contenuto rappresentativo interno), nessuna percezione assume contorni e connotati chiari, nessuna sensazione offre una nettezza tale da poter essere marcatamente distinta, ecc.

2. Si è detto da altra prospettiva, dando più risalto anche agli annessi aspetti socio-politici: l'animale umano come *weltbildend* (né *weltlos* come gli enti inorganici, né *weltarm* come gli altri viventi) in quanto deve «dare forma al mondo», deve ritagliare una sorta di «nicchia» o «sfera» a partire dall'aperto in cui è situato per renderlo abitabile, ossia come animale che ha l'esigenza di tracciare un qualche limite, una qualche frontiera (per distinguere «interiorità» da «esteriorità» a più livelli): l'animale umano come animale “nomo-tetico” o «normativo» («scimmia nuda del dover essere», ci si è spinti a scrivere), che istituisce una norma (*nomos*) e traccia confini, che riduce la complessità per controllarne l'esplosione indefinita e insieme garantirne l'espressione misurata. L'assenza di una nicchia ecologica geneticamente prefissata comporta la nota capacità dell'animale umano di spostarsi per abitare ogni luogo del pianeta e adattarsi a ogni tipo di clima (capacità riconosciuta, prima ancora della paleoantropologia contemporanea, già da Herder e Kant tra i tanti), ma è anche foriera di un'esposizione senza filtri che richiede la delimitazione di un qualche «guscio protettivo»: mancando una chiara e univoca correlazione tra segnali e programmi istintuali, fattasi più duttile e sfumata la distinzione immediata tra segnali e rumore, essa va non tanto «ripristinata», quanto istituita tramite una presa di posizione che permette il graduale emergere della distinzione significativa tra senso e non-senso. La prassi è l'attitudine tipicamente umana a situare l'azione in uno spazio circoscritto e delimitato, in certa misura isolato dall'esterno e chiuso in sé da un qualche confine simbolico che riduce la *Weltoffenheit* modulandola in una *Welt*, in un esercizio di perimetrazione sempre labile ma non per questo incapace di garantire una sufficiente stabilità di base. Si ricordi però che *nomos* è *nemein*, che laddove c'è norma c'è un *syn*, un *cum*, uno stare insieme e con-dividere il mondo, non un erigere barriere protettive l'uno dall'altro per celebrare la propria absolutezza atomistica. Per evitare fraintendimenti pericolosi: nessun dubbio che la vita dell'animale umano, tanto a livello socio-politico quanto a livello intrapsichico, sia caratterizzata da una dialettica dinamica tra apertura e chiusura, e che quando la prima si fa troppo estrema lo smarrimento è inevitabile (istanza di *protezione/immunità*) e quando la seconda si fa troppo occlusiva il soffocamento lo è altrettanto (istanza di *apertura/comuni-*

tà); nessun dubbio che la *Weltoffenheit* presenti un'*Umgebung* dai contorni tanto indefiniti e ampi da richiedere l'attivo ritaglio di una ben definita *Welt* che non tenda ad assumere mai però il recinto vincolante di un'*Umwelt*. Va però anche riconosciuto, per così dire, non tanto soltanto che oggi viviamo genericamente in «troppa apertura», quanto soprattutto che questa apertura è connotata quasi esclusivamente in senso economico, da cui la necessità di una «chiusura» proprio rispetto all'economico stesso, dell'economico stesso forse (le forme e i modi di una tale limitazione non sono oggetto di queste pagine preliminari, è bene precisarlo da subito; persino i più coerenti esponenti del "neoliberalismo" d'altronde prospettano una rivoluzione contro un'economia corrotta o l'esigenza di salvare il capitalismo dai capitalisti).

3. Le neuroscienze riconoscono qualcosa di molto simile a quanto sopra affermato quando affermano che il cervello umano viene al mondo provvisto di un'esuberante e plastica ricchezza neuronale, che richiede però una progressiva diminuzione del numero dei neuroni, o meglio delle connessioni intersinaptiche e dunque della plasticità, diminuzione che risulta tuttavia direttamente proporzionale all'aumento della stabilità e della protezione da troppo repentine e facili variazioni funzionali o strutturali del sistema nervoso, che avverrebbero nel momento in cui il cervello dovesse rispondere quasi a ogni messaggio proveniente dal mondo esterno e a ogni sollecitazione proveniente da quello interno: in una situazione di eccessiva plasticità non potrebbero darsi delle funzioni cerebrali (cognitive, linguistiche, computazionali, emotive, ecc.) stabili ed efficaci. Detto altrimenti: le neuroscienze ci presentano un cervello ridondante, programmato per eccesso, cioè con un numero di neuroni e di sinapsi interneuronali superiori alle necessità, per il quale l'apprendimento consiste in un'opera sistematica di «sfrondamento», di «potatura selettiva» e di «riduzione della complessità» che «soltisce» la «chioma» iniziale (*pruning*). Avviene un processo di «stabilizzazione selettiva» che fortifica alcune connessioni neurali, ne mette a tacere altre, ne rinforza altre ancora, ne disattiva ancora altre, ecc. Per il cervello dell'animale umano apprendere significa in questo senso *eliminare*, ridurre per mettere ordine: costruire un limite per trovare una stabilità. Che – in termini informatici, di modalità di elaborazione delle informazioni – «per natura» per l'animale umano *niente* appaia come di per sé significativo per principio così che *tutto* possa esserlo a determinate condizioni (differentemente dall'animale non umano, per il quale la distinzione tra segnale e rumore significativa a livello biologico è già inscritta nella sua natura) non significa affatto che la sua configurazione genetica sia assente o in certa misura incompleta, approssimativa o inadeguata: anzi, sono proprio la grande ricchezza iperfunzionale del sistema nervoso, la complessità biologico-neuronale e un apparato di programmi genetici innati sofisticato e calibrato a rendere possibile una così ampia ricettività e una successiva articolazione e «messa in forma» di impulsi e stimoli. Resta però sempre che se un programma istintuale *presuppone* la distinzione tra segnale e rumore, senso e non-senso, un programma non istintuale la *opera* (coglie così segnale, rumore, senso e non-senso *in quanto tali*, come *oggetti*, per così dire).

4. Un ulteriore piccolo esempio ce lo fornisce la bio-linguistica di stampo chomskyano, che nel suo tentativo di mostrare l'esistenza di una sintassi innata del linguaggio umano con fondamento biologico, osserva che nel cervello di un bambino non fiorisce una grammatica, ma ne sopravvive una sola dopo che sono state potate tutte le altre: anche qui il processo di costruzione di ciò che di più umano c'è nell'animale umano viene connotato come quello che comunemente è descritto come il fatto che ogni «sì!» presuppone un «no!» (molti «no!»). Scegliere significa innanzitutto selezionare e «darci un taglio» (de-cidere, *entscheiden*, è re-cidere, *scheiden*, un fare la differenza, *unterscheiden*): limitare il ventaglio di possibilità per poter però realizzare la possibilità che si è scelta come la più propria, che si è riconosciuta come la più corrispondente alla propria natura o essenza.

5. Altro esempio significativo è offerto da tutta la fenomenologia contemporanea della «corporeità viva» o «corpo vivo» (*Leib* contrapposto a *Körper*), mirabilmente intuita (ma è dire troppo poco) da Fichte, il quale notava (e qui il rapporto tra corpo e azione, tra movimento e oggetto è il corrispettivo di quello ontologico-prasseologico tra *Ich* e *Nicht-Ich*) che senza una qualche resistenza che limita il movimento libero questo non sarebbe in alcun modo possibile né tantomeno potrebbe venire colto: senza ostacolo fisico non è possibile quel superamento che caratterizza il movimento e che permette al movimento di riconoscersi come tale, come «capace di» e come possibilità di avere a che fare con le cose, utilizzarle, lasciarle stare, ecc. Lo sforzo si configura come tale proprio all'atto di scontrarsi con il coefficiente di resistenza del reale per oltrepassarlo o quantomeno sfidarlo e sfumarne l'imponenza: sono libero perché muovendomi incontro un ostacolo che rende la mia azione davvero concreta ed efficace quando è in grado di superarlo o di fare i conti con esso in maniera produttiva. Capisco che posso aguzzare l'ingegno quando sbatto il naso contro la porta: la prossima volta la aprirò per uscire. Toccare un oggetto mi permette di percepire i contorni e i confini, di percepire la mia propria sensibilità (il mio toccare) e così di tracciare anche i limiti di possibilità di questa e dell'azione successiva, il limite del «raggio d'azione»: non può esistere un'azione senza situazione, non può esistere una situazione se non nella forma della circostanza, insieme strutturato di possibili punti di appoggio e di slancio. Il che ci dice anche, per inciso, che il vero problema del nostro presente non è la mancanza della possibilità di agire (finché c'è *anthropon* ci sono *praxis* e *dynamis*), quanto quella (presunta – perché solo ben nascosta da chi ha interesse a farlo o a chi non ha troppo interesse a vederla) della chiarezza della situazione in cui farlo (il *chi* detiene il potere, il *che cosa* davvero detiene, il *chi* può opporsi a tale potere, il *che cosa* può fare valere, ecc.): è un problema di realtà, non di possibilità, di una realtà che cerca di farsi sfuggente per confondere le idee e impedire l'articolazione di un'adeguata risposta. Ogni orizzonte presuppone un limite che offra allo sguardo anche il punto di appoggio per distendersi al di là: la siepe che rimanda all'infinito.

6. Aggiungo: possiamo dire molto sinteticamente che l'animale umano è l'animale che *fa esperienza* (per specificare e determinare la propria generica apertura al mondo: *Gattungswesen* come «ente naturale generico», secondo la felicissima intuizione di Preve). *Empeiria* (parola etimologicamente vicina a *praxis*, che connota l'agire come capacità più

propriamente umana in senso ampio) altro non è che costruzione attiva di un *peras*, di un limite, circo-scrizione di un insieme di avvenimenti che vengono così de-scritti e in-scritti nella propria memoria per essere nuovamente disponibili in futuro. In termini diversi: fare esperienza è «prendere le misure», dall'imparare a camminare al nuotare in mare aperto, dall'imparare a scrivere al trattare gli altri animali umani come fini e non soltanto come mezzi, ecc. Non c'è nulla di umano che non richieda esperienza, riconoscimento di un limite e di una situazione con cui prendere familiarità: senza voler qui entrare nella secolare diatriba tra «innatisti» ed «empiristi» (entrambi non si occupano davvero di natura umana), qui è sufficiente riconoscere ciò che Hegel ha ribadito continuamente con tutta la sua opera, cioè che tutto ciò che riguarda il *Geist* e il *Selbstbewußtsein*, passa *attraverso* la mediazione (*Vermittlung*) e dunque proprio per questo richiede esperienza, con tutte le sue diverse modulazioni e graduazioni, motivazioni e finalità. Essere umani significa che non è possibile alcun «colpo di pistola». Non c'è esperienza che non richieda scelta e selezione, limitatezza e ri-soluzione, dallo scrivere un libro (devo smettere di leggere per documentarmi e devo avere un inizio e una fine, ecc.) all'imparare uno *sport* (devo concentrarmi per migliorare in quegli ambiti in cui sono ancora deficitario, devo fare delle rinunce per essere fresco e pimpante agli allenamenti, ecc.) e così via. Ogni singola esistenza presuppone una «dieta», per così dire: *eu zen* significa imprimere alla vita una qualche forma, una buona forma, la migliore forma possibile.

7. La radice di ogni comportamento etico-morale è sin dall'antichità stata rintracciata nel paziente affinamento culturale dell'elemento di forza ed energetico, cioè nella capacità propriamente umana di «controllare» gli impulsi e le passioni, di reindirizzarli dopo averli in certa misura dominati, nella possibilità di «cristallizzare» i propri bisogni dopo aver preso posizione rispetto a essi e averli così resi intellegibili: è l'(auto)educazione come (auto)disciplina, il «contegno» (Heidegger lo definirà *Verhältnis*) come abilità di tenere a freno (*katechein*) la sovrabbondanza di sollecitazioni interne ed esterne, la ragione come governo delle passioni e autocontrollo. Il dif-ferimento pulsionale, espressione di un (etero)ri-ferimento, è ciò che consente di pre-ferire, di scegliere e di diventare virtuosi e saggi. Tuttavia, non mi soffermo qui su questi aspetti, messi peraltro in discussione da diversi autori (tra i tanti: Roberto Esposito, Roberto Marchesini, Gilles Deleuze) che hanno visto in una tale prospettiva una distinzione troppo netta tra «parte animale» e «parte umana» all'interno della stessa forma-di-vita «umana», che apre così le porte all'antropologia hobbesiano-freudiana secondo cui per vivere insieme è necessaria una preliminare *rinuncia* nella forma del *sacrificio pulsionale*. Il punto ancora più significativo non è tanto sottolineare questa dimensione del frenare in vista del comportamento virtuoso e tanto s-passionato da poter essere visto come a-patico, quanto osservare che, oltre a quella che potremmo chiamare ascesi «inibente», ne esiste un'altra ben più importante e preliminare: quella «espressiva».

8. La «messa in limite» non è allora tanto uno dei possibili modi in cui l'azione umana può essere (non) compiuta, quanto il fondamento strutturale dell'azione umana in quanto tale. La presa di posizione cui l'uomo è chiamato per esistere avviene infatti tanto rispetto all'«esterno» quanto rispetto all'«interno», e questo avviene grazie alla capacità di inibire

e differire bisogni e interessi, capacità che rappresenta l'apertura di uno «iato» che è la condizione di possibilità dello spazio psichico in quanto tale. In altri termini, il fatto che *tra* bisogno e soddisfazione immediata possa essere inserito uno spazio differenziale (il differimento, procrastinamento, ecc., che Freud riassumeva nel processo di *condensazione*, *sublimazione*, *rimozione* e così via) rappresenta il presupposto per la dis-chiusura dello spazio dell'interiorità, della dimensione temporale della coscienza (in senso ampio) – di un'interiorità che, non vorrei fosse dimenticato, è tale sempre e solo in relazione all'esteriorità, già solo per il fatto che il differimento avviene tramite esperienza, dunque tramite rapporto con il «fuori». L'ascesi così intesa non ha un significato semplicemente negativo, non riguarda cioè semplicemente (come viene per lo più intesa) il rifiuto di una pulsione o di uno stimolo, l'opposizione a un desiderio, una forma di faticosa abnegazione ecc.: consente una presa di distanza dall'immediato che è anzi funzionale all'orientamento delle energie, alla possibilità di vivere e far vivere pienamente la ricca vita interiore in tutto il suo dinamismo, al potenziamento e all'intensificazione del proprio *conatus* in senso spinoziano. La strutturazione dell'esperienza umana dipende dunque da una sorta di «ascesi primaria», da uno spostamento del carico pulsionale e da un controllo degli stimoli che rende possibile la comparsa di funzioni «superiori» come il pensiero, la valutazione ma anche il desiderare stesso e così via: l'ascesi è un (*il*) modo fondamentale dell'azione umana e proprio orientando le pulsioni verso il futuro diviene possibile anche l'assunzione di responsabilità. La responsività, a fondamento della responsabilità, è resa possibile da (è *tout court*) questa «esitazione» preliminare, un «temporeggiare» che si sgancia dall'immediato per rispondere mediatamente e attivamente a impulsi e stimoli dandogli una forma e limitandone l'incontrollata azione (l'animale umano come animale radicalmente responsabile, capace di responso e di risposta). Si è definito da più parti, secondo un tema anch'esso già antico, l'animale umano come letteralmente pro-meteico, «affamato di futuro»: è possibile s-lanciarsi oltre l'immediatezza della situazione presente per pro-gettar(si) solamente se si è creato lo spazio vuoto conseguente alla procrastinazione del soddisfacimento nel presente immediato stesso. Possiamo allora considerare senza sorpresa l'ascetismo – inteso come *metron* originario – come una delle manifestazioni fondamentali del fatto che l'animale umano deve «fare i conti» con la propria costituzione, esaminare la propria vita in ogni momento: consente quella *messa in forma* e quel *reperimento del limite* che sono implicati dal fatto dell'e-sistenza come apertura alla dimensione del possibile, come *Weltoffenheit*. Se l'animale umano è «*der Asket des Lebens*», questo – da un lato – esprime la sua «*Sonderstellung*» che lo rende «*nicht umweltgebunden*» bensì «*weltoffen*» e fa sì che sia «*das X, das sich in unbegrenztem Maße "weltoffen" verhalten kann*», ma allo stesso tempo – dall'altro lato – fa sì che si possa affermare che «*es ist schwer, ein Mensch zu sein*» (Scheler): *diventare* uomini è difficile proprio perché richiede un'attiva conformazione di sé e configurazione delle proprie possibilità nel mondo, con il mondo e attraverso il mondo (e dire «mondo» è dire «altri», detto *en passant*), operazione che richiede tempo e fatica, riflessione e distacco, mediatezza e distanza, apertura in prima istanza illimitata che viene limitata perché assuma dei contorni più chiari possibili.

9. Quasi un inciso. Non è allora casuale il fatto che molte delle riflessioni sull'etica e sulla morale contemporanee vadano, a diverso titolo e in diversi modi, in direzione dell'affermazione della centralità della dimensione ascetica come via per la costruzione di sé o la messa in forma di un rapporto pienamente etico con il mondo: l'ascetismo non è da intendere come «una morale della rinuncia», ma anzi come «un esercizio di sé su di sé, attraverso cui si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere» (Foucault); l'ascesi, lungi dal rappresentare una dimensione reattiva e meramente passiva, ha la forma di «una lotta, un'acrobazia, una ginnastica per divenire competenti del proprio desiderio», tanto che l'asceta «è colui che è capace di farcela», che «è capace di bene» (Natoli). Forse è per qualcuno ancora più sorprendente scoprire che un autore come Deleuze (notoriamente ispiratore teorico del «negrismo» delle moltitudini e del comune senza impero) pone al culmine della sua proposta di un empirismo trascendentale radicalmente immanente in quanto fondato sull'intrinseca creatività del desiderio e della potenza di esistere proprio *l'esercizio dell'ascesi*: «ascesi, perché no? L'ascesi è sempre stata la condizione del desiderio e non la sua disciplina o interdizione. Scoprirete sempre un'ascesi se vi mettete a pensare al desiderio». Nei termini di Deleuze, infatti e in maniera apparentemente paradossale, il terreno dell'ascesi è per intima costituzione il terreno della sperimentazione della corporeità, il campo del tentare, del mettersi alla prova per provarsi che si è, esponendosi a tutto quanto è diverso da sé, all'alterità in quanto tale: «l'ascesi è un atteggiamento o una postura che pone il corpo in uno stato di intensità e di ricettività». L'ascesi sarebbe dunque intensificazione del desiderio, pura ricerca dell'intensività, flusso perpetuo senza interruzione della soddisfazione del piacere, desiderio eternizzato nella sua affermazione e auto-fruizione, che «rifiuta qualsiasi piacere, in quanto porrebbe fine alla sua tensione e ai suoi concatenamenti di flussi». Qui l'affermazione può sorprendere, perché spesso – e non a torto forse, ma non è qui un'apologia di Deleuze e Guattari o un'invettiva contro di loro che stiamo cercando di portare avanti – si è visto in generale nei filosofi francesi «della differenza» dei sostenitori di un desiderio illimitato e incontrollabile perché legato al potere infinitamente creativo dell'immaginazione (consumistico dunque, sorta di etichetta filosoficamente sofisticata della merce resa fine a se stessa), che andava a sostituire il bisogno nella sua intrinseca limitatezza (non esistono bisogni infiniti né mezzi infiniti, dicevano candidamente ma risolutamente gli antichi), proponendo una sorta di anarchismo filosofico-antropologico del consumo come evoluzione «naturale» (duplicazione dell'evoluzione del capitale) del primo capitalismo filosofico-antropologico della produzione (dall'*Einzig* Stirner all'eco-anarchico Zerzan). Si potrebbe facilmente dire che il rifiuto del piacere è proprio quanto predica il buon pubblicitario contemporaneo, che dice che il piacere è impossibile da raggiungere una volta per tutte e dunque non si può che consumare, consumare e ancora consumare; a me qui preme però di più far notare questo rifiuto della struttura stessa del piacere come essenziale alla costruzione di un desiderio attivo e non semplicemente subito: desiderare non è seguire brame e impulsi come delle trottole impazzite ma selezionare attivamente, limitare e sospendere per ridefinire (tant'è che l'esempio deleuziano è quello dell'amor cortese, dell'amore che corteggia e assapora la mancanza dell'amata per meglio scoprirne le caratteristiche, non quello dell'atto sessuale compulsivo che si preclude la possibilità del piacere in preda a una caotica frenesia). Il

desiderio deve sapersi mettere in ascolto del bisogno, se si preferisce: il punto è che questo tipo di lavoro di ascolto e limitazione, di rivisitazione e commisurazione, di sospensione e riarticolazione dei *quanta* energetici, è una prerogativa dell'animale umano ed è la pre-condizione perché possa darsi qualsiasi sua attività (da quella dell'autocoscienza al governo politico della vita in comune). D'altronde, chi si proclama spinoziano o è passato attraverso Spinoza non può dimenticare quel suo «caute!» che fa lavorare insieme tanto la *prudenza* («caute») quanto l'affermazione (l'*esclamazione* – «!»: è così che una deleuziana *doc*, fedele al maestro che ammoniva «sperimentate, sapendo però che ci vuole molta prudenza per sperimentare» perché «dobbiamo essere attenti alle funzioni e agli abissi del non senso» tanto che «ancora una volta, dobbiamo moltiplicare la prudenza pratica», si ritrova ad affermare che «“a sufficienza” o “non andare oltre” esprimono la necessità di strutturazione» (Braidotti).

10. L'animale umano è un animale che «dà valore» – o anche, come notava un Nietzsche su questo troppo spesso frainteso, è «creatura che misura valori, detta valori e stabilisce misure in quanto “animale apprezzante in sé”» –, che assegna senso e significato, è *animal symbolicum* che dovendo comprendere e «avere a che fare» con la propria vita (una vita buona è una vita «esaminata») riveste di valore tutto ciò che incontra. Il punto è che, paradossalmente, se l'animale umano si ritrova a credere che «tutto ha un prezzo», che – cioè – il valore coincida con il prezzo, con la quantificazione monetaria, è solo perché la sua natura è quella di possedere questa straordinaria capacità di *metron*, di dovere definire un limite e una misura per articolare e specificare la sua natura generica e realizzarsi compiutamente. Non pretendo che chi passa il proprio tempo a etichettare con un prezzo (sul quale tornerò) ogni cosa incontrata per strada si renda immediatamente conto di questo, ma è importante sapere che un simile comportamento altro non è che il meccanismo fondamentale dell'esperire umano che viene quasi abbandonato a se stesso, sganciato da ogni fine, quasi un libero gioco sperimentale in cui si sperimenta il gioco giocato stesso: come imparando a parlare proviamo a dire tante cose, spesso a caso, sperimentando limiti e possibilità, capacità e realizzabilità, dicendo cose senza senso e talvolta persino insopportabili affascinati dall'esuberanza espressiva del linguaggio, così anche usare il *metron* e il «criterio» richiede tempo ed esercizio (non si è «giudiziosi» sin dalla nascita), e talvolta può capitare che ci si metta a giocare con tale capacità inebriati dalla ricchezza del suo potere, quasi facendola girare su se stessa senza scopo alcuno. Come uno che passasse la vita a comporre poesie ermetiche anche per fare la lista della spesa senza mai cercare di dire anche solo una frase con lo scopo di farsi capire dagli altri e di esprimere sinceramente i propri stati d'animo, come un ossessivo-paranoico che iniziasse a comporre un'infinita frase utilizzando la stessa regola sintattica senza sosta, con l'enorme differenza che in tal modo i danni che riuscirebbero a fare sarebbero molto limitati. Voglio dire che dobbiamo ribaltare il nostro modo di vedere le cose: l'illimitato e l'illimitatezza dei comportamenti non sono tanto espressione di una negazione del limite, nessun animale umano proprio in quanto umano può semplicemente «negare» il limite (sarebbe come dire che un animale umano diventa un leone, un asino, un orso, una divinità, ecc. – in tutti questi casi d'altronde starebbe proprio manifestando di non essere tale con il suo tentare di esserlo o il sembrarlo), quanto

di un'incapacità di usarlo, di un tentativo più o meno fecondo e profondo di giocare con esso che rischia troppo facilmente di perdere di vista le modalità del suo utilizzo e gli ambiti della sua applicazione. Sta facendo cioè uso di ciò che sta cercando di negare con tutte le sue forze per poter cercare di negarlo! Uno «speculatore» (dal semplice scommettitore al «pescecane» della finanza) deve fare attenzione, valutare, calcolare, compiere alcuni passi e altri no, limitare il suo raggio d'azione per avere la miglior rendita possibile, e così via: è nient'altro che quella dimensione «ascetica» (in senso calvinistico-individualista) del capitalismo che Weber ha diffusamente indagato, che ci rivela che la questione non è tanto la negazione del limite (dire ciò è fare un favore indiretto a chi sta cercando proprio di negare il limite), quanto la sua presenza in una forma a diverso titolo dimidiata, distorta, sconclusionata, crudele, e così via. Come diceva Kant, è pretendere di dimostrare che non vi è una ragione usando proprio la ragione stessa: è pretendere di negare il *metron*, di mostrare che non vi è *metron* alcuno usando proprio il *metron* stesso. Mettere in luce una contraddizione non è mai bastato a cambiare il mondo e forse nemmeno a convincere qualcuno dell'assurdità di ciò che sta compiendo, ma va comunque fatto e con decisione.

11. Si potrebbe considerare l'aspetto dell'ascesi-misura qui sommariamente tratteggiato un aspetto etico in senso stretto, o, meglio ancora, pre-etico nel senso che riguarda la struttura stessa del modo di fare esperienza dell'animale umano. Certo, resta una caratterizzazione che sembra tenere in conto solo della dimensione più strettamente «interiore» e «soggettivistica» della necessità del *metron*, che ingenuamente non prende in esame il «limite» per come viene più comunemente chiamato in causa, ossia nel senso etico-politico del «non tutto ciò che si può fare si deve per questo fare», perché il potere – la (volontà di) potenza – esige un limite, un freno che sappia com-misurare le possibilità che apre e mette a disposizione a ciò che è davvero il bene per gli animali umani. Non intendo ignorare una tale dimensione, ma credo sia importante prima di tutto comprendere che se un limite può darsi – *deve* darsi, sempre si dà – è perché appunto il *metron* è nient'altro che ciò che la natura umana richiede all'uomo: se – esempio triviale ma non per questo meno incisivo – un essere umano ha fame, non c'è nulla nella sua pulsione che gli dica cosa mangiare, come mangiarlo, quanto mangiarne, ecc. Deve essere egli attivamente a dare forma, de-limitare e de-finire, un tale bisogno per poterlo soddisfare, deve essere egli stesso a trovare la «giusta misura» che, prima ancora del «non troppo» di chi mangia senza limite e sino a star male, è la pratica più adeguata per mettere a tacere e saziare il bisogno (trovare la pietanza che più soddisfa il gusto, la maniera di cucinarla che più corrisponde alle possibilità e al tempo disponibile ecc.). Con altre parole: è perché l'uomo è «l'animale metrico/metronomo» (*zoon metrikon/metronomon*, potremmo dire) che poi può esistere qualcosa come un *metron* in tutti i suoi plurivoci e importantissimi sensi, ai quali va comunque dedicato qualche paragrafo.

12. Il *metron* va considerato una determinazione a un tempo, geometrica, sociale, politica, economica e religiosa, una *funzione sociale collettiva* che copre un'ampia gamma di espressioni culturali e di funzioni simboliche (Preve; Fusaro), che qui cerco di sintetizzare e diversificare. Ossia: il *metron* è tanto sociale, quanto economico, politico, etico, naturale-ontologico: il *metron* etico è l'accordo con quello naturale-ontologico che può essere rea-

lizzato solamente all'interno di quello politico garantito a sua volta da quello sociale ed economico. Tutte queste dimensioni, è questo il punto che più mi preme venga tenuto presente, sono radicate nella natura umana, nell'uomo come *metron* di ciò che incontra e di sé, nell'uomo come quella parte di natura che deve dare a sé e a ciò che incontra valore, senso e misura. La natura umana generica è una natura geo-metrica, che cerca una «giusta misura» e che non può che farlo per vie «traverse» e «oblique», tramite la storia.

12.1. *Metron* è il limite sociale ed economico, la proporzionalità di distribuzione delle risorse e delle ricchezze, misura utilizzata come strumento per frenare (*katechein*) la dissoluzione sociale derivata dall'accumulazione illimitata delle ricchezze e dallo scontro fra ricchi e poveri o ancor peggio fra poveri e «più poveri». Esprime quel limite che deve segnare il confine tra eco-nomia e crematistica intesa come accumulazione illimitata di beni in modo innaturale, quel limite che deve essere posto come freno al possesso di ricchezze e all'attività mercantile fini a se stessi, che oggi hanno la forma della speculazione finanziaria e la mano visibile delle multinazionali. *Metron / dike* come «equità».

12.2. *Metron* è la misura dell'equilibrio politico, espressione della necessità di restare all'interno del *nomos* e di non travalicarne il limite e del bisogno di fare dello spazio comune un campo in cui sia equidistribuito il diritto alla parola e alla legge, nonché alle «cariche pubbliche». *Nomos* è frutto di un *nemein*, di un dividere che è un con-dividere, di uno s-partirsi che è un prendere-parte, un parte-cipare, un *partage*. Il *metron* è condizione ed espressione dell'equilibrio sociale (*isorropia*) che conduce alla concordia (*omonoia*) presente laddove vi è uguaglianza di fronte alle leggi (*isonomia*) ed eguale accesso alla parola pubblica (*isegoria*). *Metron / dike* come «uguaglianza».

12.3. *Metron* è la misura in ambito etico, la virtù come giusto mezzo e capacità di limitare quando è opportuno le proprie passioni: virtù come capacità di individuare la propria giusta misura all'interno dello spazio comune (spazio di condivisione e condivisione dello spazio), virtù come limite rispetto agli altri, insieme agli altri, ma soprattutto rispetto a se stessi. Ci definiamo dando alla nostra vita una misura, una forma e una norma, delimitandola, opponendoci alla sproporzione, all'eccesso, in una dinamica di rintracciamento del limite che è sempre dinamica e mai statica, che cerca sempre di individuare (tramite *phronesis*) quel comportamento che di volta in volta (decidendo nel *kairos*) esprime il punto di equilibrio tra forze contrastanti e il punto di equilibrio con la natura. Ricercare il *metron* è il compito della *techne tou biou* – della vita come ciò a cui dare forma e stile – che, una volta individuato e praticato il *mesotes*, si fa *hexis*, disposizione, e quindi *ethos* che agisce secondo *areté* e può rendere possibile l'*eudamonia* come realizzazione di sé, di quel sé la cui misura è stata rintracciata, non solo nel senso negativo ma anche in quello positivo per il quale ne è stata individuata la capacità più propria, il talento che gli compete. Divenire a se stessi norma, auto-nomi; ma l'animale umano non potrà divenire norma a se stesso se resta separato dagli altri uomini, se non si riconosce come etero-nomo. *Metron/dike* come «virtù sociale».

12.4. *Metron* è ciò che contraddistingue la stessa *physis* contrassegnata da regolarità, ciclicità, circolarità, dalla limitatezza, dall'essere limitate tutte le sue manifestazioni: *hybris* non è un peccato morale, è prima di tutto un errore. L'errore di non aver correttamente colto la natura umana e la natura della natura: la misura va rintracciata a partire dall'ordine naturale, al cui interno collocarsi, come una parte nel tutto, come quella parte del tutto che ricerca misura, per la quale il limite è una costruzione produttiva che permette di fare un passo avanti e non una distruzione regressiva che costringe a indietreggiare. *Metron* come *kosmos*: la bellezza e la bontà possono incontrarsi nell'armonia del tutto perché diverse ma co-implicantesi modalità espressive del *metron*. L'arte come modalità di accesso al *kosmos*, come forma di trascendenza che resta interna all'ordine del mondo perché cerca di riproporlo, perché lo ricerca. *Metron/dike* come «armonia».

13. Ricapitolo ed estendo, per chiarire la necessità di aprire un serio percorso riflessivo e pratico sulla "misura", a tutto tondo.

13.1. È proprio perché nascono "senza misura" che gli animali umani possono e debbono misurare. Se gli altri animali non hanno bisogno di crearsi unità di misura, avendo meccanismi di controllo (spaziali, comunicativi, nutrizionali, sessuali ecc.), quelli umani sono *animali misurativi*: non nascono con unità di misure predefinite, risultando a rischio di eccesso o difetto. Insomma, *l'umano deve in quanto tale dare misure*, costruire "sistemi metrici", essendo una forma di vita priva di "cliché metrici" già pronti (istinti, comportamenti rigidamente codificati dal genoma e così via): mette a punto sistemi di misura (tramandati culturalmente, consegnati in eredità ai futuri animali umani ecc.) che non risolvono però mai una volta per tutte il problema della smodatezza, della s-misuratezza, della cronica mancanza di misura im-mediata che ne caratterizza la venuta al mondo (Mazzeo). Che quello della "misurazione" (*misur-azione*) sia un problema fondamentale per l'umano lo testimonia l'esperienza comune dell'esistenza di diverse *unità di misura*: il problema del reperimento di un'unità di misura è il problema dell'umano, è cioè il problema di trovare una misura che insieme sia condivisa e permetta la condivisione, che offra uno spazio comune perimetrandone la percorribilità, che "unisca" diversi criteri per farli incontrare e dialogare, e via dicendo. Per questo esistono diversi tentativi di unità di misura, diversi cultura per cultura, usanze per usanze, esigenze per esigenze ("piedi", "pollici", "metri" ecc.); per questo sorge il problema di come "tra-durre" un'unità in un'altra, di come "interpretare" un'unità tramite un'altra, di se e come creare un'unità tra diverse unità e così via.

13.2. Per questo nasce dunque il problema "ermeneutico" dell'*inter-pres*, di porsi *tra*, per esempio, due persone e far loro accettare una *mediazione* (*Hermes* messaggero che fa da tramite), per farli venire incontro l'un l'altro e farli così incontrare in uno spazio di mezzo: il problema del *prezzo*, del far accettare al compratore un *pretium* vicino a quello richiesto dal venditore e a questo uno vicino a quello che il primo è disposto a pagare. Il problema dunque del modo concreto, "materialistico" direbbe Marx, in cui si possono far incontrare aspettative diverse, unendole per riportare il mondo di due o più singoli a un significato più ampio, a un mondo condiviso: un problema che non possiamo ignorare, che

non dobbiamo ignorare. Sinteticamente, cos'è prima di tutto il "denaro", concettualmente? Notoriamente il "mezzo dei mezzi", perché fa da tramite a ogni possibile fine in maniera "neutrale" e "indifferente", ossia senza badare alla tasca in cui finisce: tollerante, ammette qualsiasi "portatore, è" "sop-portatore" di qualsiasi differenza in quanto consente a chiunque indistintamente l'accesso alla merce; crea un "porto franco", è una "Chiesa delle Chiese", potremmo dire. Qui stanno tanto la sua utilità (Aristotele insegna) quanto la sua rischiosità (sempre Aristotele insegna): la necessità del suo uso e la possibile smodatezza di tale uso; il suo essere a fondamento della comunità e della relazione e il suo poter dissolvere ogni relazione e comunità. Cos'è, allora, il "prezzo", economicamente? Se il denaro è «scala oggettiva delle valutazioni», il prezzo letteralmente *oggettiva* tale scala, la cristallizza dandole una forma concreta: oggettiva le valutazioni personali per renderle visibili agli altri, è il simbolo del rapporto tra costi e risultati delle scelte, dunque «denominatore comune» di «tutte le possibili scelte, a tutti i possibili istanti, di tutti i possibili operatori» (Leoni). Il prezzo, insomma, economicamente viene pensato non tanto semplicemente come un "criterio di misura" quanto come *criterio del misurare*, come "metro" in base a cui poter calcolare tutti i possibili rapporti di equivalenza e come luogo di espressione della legge fondamentale dello scambio, quella della domanda e dell'offerta: i prezzi "bloccano" (nel loro intrinseco oscillare ed essere esposti ai più svariati fattori produttivi, scientifici, economici ecc.) le equivalenze rendendole accessibili a tutti (almeno teoricamente, subentrano poi la chiarezza delle informazioni, la profondità delle conoscenze ecc.) in una forma neutra e non discriminatoria, che cerca di risolvere – certo imperfettamente, ma non potrebbe essere altrimenti per l'animale umano – il problema di «armonizzare la voglia di fare e la voglia di avere» (Ricossa).

13.3. Sono perlomeno due i problemi che si affacciano a questo punto. Il primo, pare ormai quasi banale notarlo, è fino a che punto un "mezzo dei mezzi" e la sua cristallizzazione non diventino presto un *fine in sé e per sé*, se – prima ancora – siano considerabili come "meri mezzi", come mezzi neutrali, che poi possiamo usare "bene" o "male". Non è purtroppo così, c'è del bene e del male in questo mezzo come in ogni altro mezzo, c'è "tanto bene" e "tanto male" in quanto "mezzo dei mezzi", se si vuole, ma la questione resta aperta, perché qui è in gioco un mutamento prospettico sul rapporto tra "soggetto" e "oggetto", tra "uomo" e "mezzo" che non è possibile ora esplicitare. Il secondo, anch'esso a prima vista banale (riformulazione del primo sotto altra veste), è se e fino a che punto sia tollerabile che un principio di misura diventi s-misurato, che un principio di limitazione produca un orizzonte di il-limitatezza; se, da altro punto di vista, possiamo accettare di vivere in una società in cui tutto ma proprio tutto ha una sua etichetta con il prezzo (monumenti, idee, valori, edifici storici, territori, inquinamento e via discorrendo), o piuttosto non dobbiamo accorgerci che una tale società ha perso il controllo di meccanismi e strutture certo essenziali ma non as-solute. Insomma, se anche fosse vero che quando "c'è crisi" si vende anche l'argenteria di famiglia e soprattutto si dà un prezzo a cose che prima erano "inestimabili" per "far cassa" ("quanto vuoi per il Colosseo? E tu, per il Partenone?"), resterebbe ancora tutto da dimostrare che sia il caso di accettare tutto ciò facendo magari spallucce e dicendo "è la concorrenza, baby!".

14. Concludo queste note dicendo che non bisogna cessare di ripetere che *serve più filosofia*, serve la filosofia, una migliore filosofia, servono filosofi sinceri, appassionati e orientati al vero senza intransigenze, ricordando quanto notava Fichte polemicamente: «ma chi sono poi i filosofi? certo non tutti coloro che hanno ottenuto da una facoltà filosofica il titolo dottorale, o che hanno fatto stampare qualche cosa che chiamano filosofico, o che sono, addirittura, membri di una qualche facoltà di filosofia». Chi è allora il filosofo, questo curioso e fastidioso «tafano» che si arroga, quando davvero tale, il compito «di fare lo sgambetto alle sane opinioni circa l'immodificabilità del mondo», di scuotere «la coscienza reificata, pigra, che prende il mondo così com'è», «il realista volgare che si accontenta senza ribellarsi della superficie della mera esistenza, e che non oppone alcuna resistenza a ciò che di fatto esiste, ma gli si adatta» (Adorno)? Affido l'ultima parola ancora a Fichte: da un lato sta il *Nichtdenker* che «comprende lo stato reale delle cose che si presentano ai suoi occhi, e ne prende nota» ma «non corre mai col pensiero al di là di questo stato reale, e non ne concepisce un altro», perché per il fatto stesso di essersi abituato a non pensare che alla realtà esistente, nasce in lui, quasi senza che se ne accorga, la supposizione che solo questa realtà esista, e solo essa possa esistere». Dall'altro lato, per combattere la *unheilbare Krankheit* di sovrapporre *zufällige* e *notwendig*, sta il *filosofo*, animale umano che si abitua e abitua gli altri animali umani «non solo a riprodurre nel pensiero il realmente esistente, ma anche a foggiarsi liberamente con il pensiero il possibile», per accorgersi che «legami e rapporti delle cose totalmente diversi da quelli esistenti, sono altrettanto possibili, anzi più possibili, più naturali», perché «i rapporti realmente esistenti sono non solo accidentali, ma qualche volta pure bizzarri».