



La distrazione dell'umano

This is the peer reviewed (post-print) version of the following article:

Original

La distrazione dell'umano / Polidori, F.. - In: ARCHIVIO DI FILOSOFIA. - ISSN 1970-0792. - STAMPA. - 87:2-3(2019), pp. 161-168. [10.19272/201908503014]

Availability:

This version is available at: 11368/2955805 since: 2020-04-14T10:36:49Z

Publisher:

Published

DOI:10.19272/201908503014

Terms of use:

Some rights reserved. More details in the PostPrint rights section below.

License:

Digital Rights Management not defined

Publisher copyright

--

(Article begins on next page)

LA DISTRAZIONE DELL'UMANO

FABIO POLIDORI

ABSTRACT · *The Diversion of the Human* · The relationship between the human dimension and death is, in Plato's *Protagoras*, completely ignored in the narration of the myth of Prometheus made by the sophist. Yet, in Aeschylus' *Prometheus Bound*, the first fault that the Titan attributes to himself consists in having diverted man's attention from his own mortal destiny. This essay offers a reading of Prometheus' gift and its effects in which a radical conflict is played out between the great and progressive condition of man as the subject of knowledge and technique and the removal of that kind of knowledge which constitutes the essence of man: the knowledge of death.

KEYWORDS: Prometheus, Survival, Death, Technique, Knowledge.

COSA avrà spinto Prometeo, a distanza di tempo ben determinata eppure a noi ignota – nell'anno «ottocento trentatremila dugento settantacinque del regno di Giove» – a imbarcarsi in una scommessa sulle virtù dell'uomo, della sua creatura? Quali considerazioni lo avranno portato a ritenersi meritevole del primo premio in un concorso allestito per stabilire quale fosse l'invenzione degna di maggiore considerazione presso i divini? Certo Giacomo Leopardi, nella *Operetta morale* che è dedicata al Titano alle prese con una scommessa,¹ non ce ne restituisce una figura pari a quella che possiamo vedere in azione mentre egli è ancora in piena attività, alle prese con interazioni assai più arrischiate e difficili, quali ci sono raccontate dalle tragedie e dai miti. Ma, probabilmente, è passato moltissimo tempo, le lacerazioni maggiori di allora si sono ricomposte e un velo di oblio ha contribuito a rendere assai meno aspri i conflitti, i risentimenti o i rancori tra le varie divinità protagoniste. Come sappiamo dalla narrazione di Leopardi, Prometeo perderà la scommessa, e la perderà alla grande, rivelando la natura profondamente illusoria della fiducia che aveva nutrito nei confronti della sua creatura, nei confronti dell'uomo.

Al di là delle piuttosto complesse vicende del personaggio di Prometeo, incominciare a misurare gli effetti del suo agire e delle sue prestazioni a partire dalla fine o quasi della sua carriera letteraria – non va dimenticato che di lui, in tempi ancora più recenti a quelli di Leopardi, qualcosa verrà narrato da altri autori, tra i quali Cesare Pavese e Franz Kafka che decreterà il definitivo oblio della vicenda e dei protagonisti² – presenta il vantaggio di individuare e mettere a fuoco il tema forse più rilevante implicato nelle sue gesta; il che non significa quello immediatamente più evidente – anzi – né quello per il quale egli va più famoso. Ciò in quanto, nel momento in cui il leopardiano Prometeo ridiscende sulla terra con un ottimismo che si rivelerà ingiustificato, non saran-

polidori@units.it, Università di Trieste.

¹ GIACOMO LEOPARDI, *La scommessa di Prometeo*, in ID., *Poesie e prose*, a cura di Rolando Damiani, Mario Andrea Rigoni, Milano, Arnoldo Mondadori, 1988, 2 voll., II («I Meridiani»), pp. 53-61.

² Cfr. CESARE PAVESE, *La rupe* (1946), in ID., *Dialoghi con Leucò*, Torino, Einaudi, 1947³, pp. 79-84 e FRANZ KAFKA, *Prometheus* (1918), trad. it. a cura di Ervino Pocar, *Prometeo*, in ID., *Racconti*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1970 sgg. («I Meridiani»), p. 430.

no affatto la qualità della tecnica e gli obiettivi raggiunti attraverso la pratica di essa a fare da indicatore dello stato di civiltà in cui si ritrova l'uomo, e quindi della bontà del prodotto prometeico. Sarà invece la morte, il rapporto che l'unico essere mortale consapevole di esserlo intrattiene con la finitezza, propria e altrui, a sorprendere Prometeo e a fargli perdere, e malamente, la scommessa. I tre casi che, in altrettante regioni del globo, si presentano, scesi sulla Terra, al Titano e a Momo, suo divino e irridente antagonista, sono l'uno più raccapricciante dell'altro: selvaggi sudamericani che si riproducono allo scopo di nutrirsi della propria prole e magari anche di chi l'ha concepita; vedove indiane che si fanno bruciare sul rogo per onorare la memoria del marito; da ultimo, persino nel cuore della civiltà europea, a Londra, un uomo assai benestante e fortunato che, solo «per tedio della vita»,¹ uccide i propri figli per poi, probabilmente con la medesima arma, una pistola, sopprimere se stesso, non senza prima avere affidato il cane a un amico.

Secondo quanto racconta Leopardi dunque, ciò cui il Titano ha dato vita e risorse nell'illusione che «sia la più perfetta creatura dell'universo»,² appare come una vera e propria stortura, rispetto alla natura e rispetto ai principi più basilari e fondamentali della civiltà, di ogni civiltà concepibile come tale. E tale stortura si manifesta, in tutti e tre i casi, soprattutto nel rapporto con la morte; anzi, esclusivamente nel rapporto con la morte, inflitta o subita, a seconda dei casi, con spiegazioni del tutto prive di ogni plausibilità, ragionevolezza, logica. In tal senso, verrebbe da affrettarsi a concludere, ciò che contraddistingue l'umanità, ciò in cui si esprime tutto il suo valore – e che per il narratore non raggiunge quello del vino, dell'olio e di una innovativa pentola in rame, prodotti della tecnica ma concepiti e creati da altrettanti dei – è anzitutto la considerazione in cui essa tiene la vita stessa, ovvero la considerazione in cui tiene la morte.

Ed è, quello del rapporto con la morte, un aspetto che si trova piuttosto trascurato, sebbene non del tutto, nei testi di Platone nel momento in cui egli fa ricorso al personaggio di Prometeo e alle sue vicende, ma che è, almeno in apparenza, del tutto ignorato – diciamo per la precisione, che non è menzionato – proprio nel *Protagora*, ossia nel dialogo in cui al mito, raccontato dal personaggio il cui nome dà il titolo all'opera, è dedicato maggiore spazio.³ La cosa è ben comprensibile alla luce del fatto che l'esempio è scelto dal sofista per introdurre e corroborare le sue argomentazioni intorno alla insegnabilità o meno di quella particolare abilità (*ἀρετή*) che va sotto il nome di arte politica (*πολιτική τέχνη*), ma la curvatura che nel suo resoconto del mito Protagora fa assumere alla figura e alle gesta (con relative implicazioni) di Prometeo risulta particolarmente selettiva e semplificata. Basti pensare al fatto che la tragica e sanguinosa condanna, con cui si conclude la vicenda del dono del fuoco all'umanità, viene espressa con un anodino «si narra che in seguito al furto Prometeo, per colpa di Epimeteo, fu punito con una condanna»,⁴ quasi si fosse trattato di uno scippo o di una malversazione, reati sicuramente puniti per legge già allora ma difficilmente con pene così impietose. In effetti, la prospettiva nella quale il mito è raccontato, come del resto è implicato già dal fatto che Protagora vi ricorra, coinvolge esclusivamente la dimensione della tecnica, o per meglio dire delle tecniche, relativamente alla loro natura, alla loro insegnabilità, alla loro utilità.

¹ LEOPARDI, *La scommessa di Prometeo*, cit., p. 61.

² Ivi, p. 55.

³ Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 523d-e.

⁴ ID., *Protagora*, 322a; la traduzione utilizzata è a cura di Maria Lorenza Chiesara, con testo greco a fronte, Milano, BUR, 2010, p. 129.

Tale selezione di elementi e di aspetti, dunque, è sicuramente funzionale all'argomentazione del sofista, ma rischia di produrre rilevanti amputazioni alla figura e alle vicende di Prometeo, oltre a nuocere gravemente alla sua reputazione, risultandone non più che una sorta di ladruncolo irrispettoso, e alla incidenza della sua azione per quella che possiamo definire la genesi dell'umano. Genesi che, del resto, non appare particolarmente lineare nel dialogo platonico, soprattutto per quanto concerne alcune suddivisioni – sia sincroniche che diacroniche – nell'ambito del vivente, di quel particolare vivente il cui tratto specifico deve essere il morire, ossia quelle che vengono chiamate «stirpi mortali» (θνητὰ γένη). Il morire, infatti, ossia il tratto essenziale di queste ultime, parrebbe interpretato in senso esclusivamente biologico o zoologico quale elemento comune a tutti i viventi non divini, né perciò eterni. Ma, al di là di quanto ne racconta Protagora, il contributo alla nascita, alla sopravvivenza e alla definizione dell'umano da parte di Prometeo non si limiterebbe né al dono del fuoco né a quello del sapere tecnico. Né, come detto, la condanna a una pena così atroce potrebbe giustificarsi soltanto con un reato di quel tipo.¹

Del resto, lo stesso Prometeo, in prima persona, dichiara inequivocabilmente la natura del suo crimine, ben più grave di quanto si può ricavare dal dialogo platonico: «Distolsi gli umani dal guardare fisso il proprio destino di morte [...] Insediai in loro cieche speranze [...] Diedi loro la compagnia del fuoco [...] Da esso apprenderanno molte arti».² Un crimine ben più articolato dunque, un crimine composito e per certi aspetti non privo, in apparenza, di una certa contraddittorietà, che si può rinvenire nel tentativo di sconfiggere o oscurare un determinato sapere, quello del destino di morte che è riservato all'uomo, con altri saperi, con i saperi 'positivi' delle varie arti o tecniche. Stando dunque a queste affermazioni, tutti i saperi, o arti, che Prometeo dona all'uomo insieme con il fuoco (con l'esclusione, come si sa dal dialogo di Platone, di quel particolare sapere che riguarda la politica e che non sarà tra quelli donati dal Titano) servono a distoglierlo da quel particolare e paralizzante sapere, dal conoscere cioè il proprio destino di morte. Un sapere, quello della propria morte, che in tal senso si differenzia da tutti gli altri saperi, compreso quello politico, intesi come legati a un determinato agire che, necessariamente, distoglie. In tal senso, il sapere la propria morte, conoscere la propria essenza mortale non sarebbe compatibile con alcun altro tipo di sapere.

Si affaccia qui dunque un primo punto particolarmente significativo: nell'insieme delle «stirpi mortali», l'uomo si ritrova a essere l'unico a sapere della propria mortalità. Tutti gli altri animali, gli «esseri privi di parola» (ἄλογα) come li chiama Protagora,³ non solo sembrano ignari del proprio destino di morte, ma risultano anche, di conseguenza, non avere bisogno di alcun sapere per mantenersi in vita, sono loro sufficienti le rispettive attribuzioni e dotazioni ricevute da Epimeteo. L'uomo però, che possiede il sapere della propria morte, si ritrova paralizzato; egli tiene gli occhi fissi sulla propria morte prevedendola (προδέρκεσθαι), la avverte, la sa in anticipo, e questo lo priva della

¹ È quanto sostiene UMBERTO CURI in un testo che fornisce una intensa ricostruzione del personaggio, dal titolo «Amore mortis». Per una lettura del «Prometeo incatenato», in ARNALDO PETTERLINI, GIORGIO BRIANESE, GIULIO GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 141-170. «Se davvero il delitto compiuto si potesse ridurre al furto del fuoco, o alla sottrazione della τέχνη, l'inviolabile regola del contrappasso avrebbe imposto una pena certamente diversa, non solo e non tanto nella sua determinazione specifica, quanto piuttosto nella sua durata» (ivi, p. 156).

² ESCHIO, *Prometeo incatenato*, vv. 248-254, in ESCHIO, SOFOCLE, EURIPIDE, *Tutte le tragedie*, trad. it. a cura di Angelo Tonelli, Milano, Bompiani, 2013², p. 475.

³ PLATONE, *Protagora*, 321b, p. 127.

possibilità di sopravvivere. Condizione, dunque, per certi aspetti paradossale: la capacità di sapere dell'uomo lo mette nella condizione di dover distogliersi da un sapere essenziale di sé per potere rivolgere il proprio sguardo altrove, in tutte le numerosissime altre direzioni che gli vengono aperte grazie all'aiuto di tutti gli altri saperi.¹

La vera e propria colpa di Prometeo, allora, l'atto che gli costa l'atroce condanna, non consisterebbe nell'aver perpetrato il furto del fuoco per donarlo all'uomo. Ben più grave, e degno della condanna inflittagli, si rivela essere il suo «odiare la morte. Né espressione di autentica φιλανθρωπία è il tentativo di distogliere da essa lo sguardo degli uomini»: ² in tal modo, si potrebbe concludere, l'uomo verrebbe indotto non solo a distrarsi dalla propria essenza mortale e dal proprio destino, ma anche a privarsi della possibilità di riconoscerne il senso. Inoltre, il dono di Prometeo non è revocabile, nel senso che non si può disimparare il fuoco e non si possono disimparare le arti che da esso provengono. Si affaccia dunque, per l'umano, una condizione di profonda conflittualità tra saperi di tipo diverso, ossia tra tutti quei saperi che consentono di cavarsela, al pari e persino meglio di quanto non riesca agli altri viventi per dotazione biologica, e un sapere di tipo essenziale che non solo non concorre a fornire ulteriori possibilità di cavarsela ma che, al contrario, confermerebbe il carattere accessorio, di palliativo utile a distrarre lo sguardo dalla morte che è connaturato a tutti i saperi positivi, a tutte le arti. In tal senso, la caratterizzazione dell'umano esclusivamente in termini di prestazioni tecniche, scientifiche, conoscitive potrebbe rivelarsi soltanto secondaria e, di per sé, inessenziale, se non adeguatamente riferita alla sua provenienza, quale risorsa necessaria alla salvezza dell'umano, cui è ancora più necessario il morire e il sapere di esso.

E tuttavia, questo porta a chiedersi se questa conflittualità tra saperi essenzialmente diversi non sia soltanto dell'ordine della conseguenza del «grande dono»³ con cui Prometeo ha cercato di giovare all'uomo, ma sia in certo modo stabilita, anzi prestabilita, dalla condizione di mortalità in cui l'uomo si trova. Non tanto dal fatto di essere mortale, che lo equipara in linea biologica a tutte le altre specie animali, ma dal fatto di non essere ἄλογος, di non essere privo cioè della possibilità di sapere; il che significa, anzitutto, sapere la morte, conoscere il proprio destino mortale. Anzi, di essere propriamente costretto a sapere del proprio destino. In tal senso, ciò che Prometeo probabilmente ha visto non è un vivente che, a differenza di tutti gli altri cui aveva prov-

¹ Non può qui passare inosservata, né sottaciuta, una questione che tuttavia non sarà messa a tema in questa sede: è la questione della specificità dell'uomo e dell'umano rispetto agli altri viventi, ossia agli altri mortali che non sarebbero accreditati della capacità di prevedere la propria morte. Mi pare che le varie narrazioni delle vicende di Prometeo non forniscano elementi sufficienti a stabilire non solo quale sia la provenienza di questa particolare capacità dell'uomo, ma nemmeno a collocarne cronologicamente l'acquisizione, nel caso in cui si potesse ipotizzare la genesi di un ente umano che sia tale pur in mancanza di tale prerogativa, ancorché successivamente acquisibile. Resta comunque, almeno per noi, la questione; la quale appartiene senz'altro all'ambito della antropologia e, più ancora forse, della antropologia filosofica, ovvero a discipline e saperi di formazione piuttosto recente che – da Max Scheler a Peter Sloterdijk – oltretutto interrogano la distinzione tra l'uomo e il vivente non umano anche sulla base di contributi scientifici sicuramente non disponibili all'epoca dei principali narratori delle vicende prometeiche. Forse però, più ancora della mancanza di strumenti di indagine adeguati ad affrontare la questione della provenienza di questo particolare sapere dell'uomo, andrebbe rilevata la mancanza di un certo e preciso interesse nell'affrontarla. In altri termini, il problema se – e come – l'uomo, a differenza degli altri viventi, acceda al sapere della propria finitezza mortale non sembra essere stato posto allora, destinandosi a rimanere ininterrogato per lungo tempo.

² CURI, «Amore mortis», cit., p. 162.

³ ESCHIOLO, *Prometeo incatenato*, cit., v. 251, p. 475.

veduto il fratello Epimeteo, si ritrova privo di risorse per la sopravvivenza biologica e semplicemente materiale, ma è l'unico vivente che viene a collocarsi, paradossalmente, in una condizione di paralisi a causa della vita stessa, a causa della conoscenza della condizione mortale che la vita, il vivere, implicano.

L'uomo dunque, per sopravvivere, deve anzitutto distrarsi dal suo destino, dal sapere a cosa è destinato, deve volgere lo sguardo da ciò che egli propriamente è: deve in certa misura negarsi, negare se stesso. Deve disconoscere quel sapere e, per riuscire a distrarsi, deve ingannarsi: sia con «cieche speranze», sia con l'agire, con il mettere in pratica le arti apprese insieme con il dono del fuoco. Deve cioè distogliersi dalla propria essenza: la quale, a questo punto, risulta essere non soltanto, al pari di tutti gli altri mortali, quella di essere a propria volta mortale, ma anche di saperlo. Non è dunque il suo essere mortale ciò da cui deve venire protetto, così come un qualsiasi altro appartenente a diversa stirpe mortale, che ha potuto ottenere l'aiuto di Epimeteo; ma deve venire protetto dal suo stesso sapere, dal suo prevedere e, in tale senso, probabilmente nessun tipo di ausilio gli sarebbe potuto derivare dall'intervento di Epimeteo; il quale, da questo punto di vista, risulterebbe responsabile di una mancanza assai più lieve, dato che probabilmente non avrebbe potuto farci nulla.

Ma non è questo il punto centrale che può essere messo a fuoco nella narrazione del mito nel *Protagora*. Sebbene l'interesse del sofista converga inesorabilmente (e comprensibilmente) verso una precisazione della differente natura dei saperi e delle arti, il sapere essenziale da cui Prometeo aveva tentato di distogliere l'uomo non viene preso in considerazione, non viene nemmeno menzionato. Il che significa che non viene nemmeno considerato come una modalità, magari essenzialmente diversa, del sapere umano. I saperi, le capacità, le competenze, come oggi si direbbe, sono per Protagora esclusivamente quelle in grado di risolvere problemi, di far fronte a disagi di vario tipo. Contestualmente, essendo doni di provenienza divina, consentono all'uomo di partecipare «di sorte divina», nella quale è implicato anche l'articolare «abilmente la voce e le parole»,¹ tratto evidentemente indispensabile non solo per mettere in pratica le varie abilità, ma anche perché queste siano distribuite in maniera non uniforme, secondo un principio di divisione del sapere e del lavoro, impensabile senza la possibilità di una comunicazione di tipo linguistico. Ma, come è noto, il mito raccontato da Protagora afferma che non è sufficiente la comunicazione per far funzionare una comunità, una città; non basta cioè la comunicazione che consente l'intesa sulle varie modalità delle arti: è invece necessaria la condivisione di un sapere che sta al di sopra degli altri saperi, un sapere del rispetto e della giustizia, che è poi in definitiva il sapere politico, la competenza politica che Zeus decide di distribuire a ciascun individuo.

A questo punto, quando nel racconto di Protagora entra in scena il dono che Zeus fa recapitare da Ermes agli uomini (il rispetto e la giustizia, αἰδώς e δίκη), la figura di Prometeo è già dimenticata, la sua vicenda e le sue gesta sono state liquidate come un qualcosa di poco più che accessorio o semplicemente preliminare a ciò che più conta, cioè alla pratica di un sapere distribuito a tutti gli uomini che possa essere insegnato e che, esso solo, può consentire all'uomo di essere ciò che propriamente è, ossia un animale politico (la definizione non sarà, come noto, di Platone). E così è la πολιτικὴ τέχνη – il sapere politico che al suo interno comprende anche la πολεμικὴ τέχνη, l'arte della guerra in difesa della città dal nemico esterno – a collocarsi stavolta sul piano della es-

¹ PLATONE, *Protagora*, 322a, p. 129.

senza stessa dell'uomo, in quanto colui il quale soltanto, poiché universalmente dotato di rispetto e giustizia, deve coltivare – al di sopra dei saperi specialistici nei quali pochi e comunque non tutti sono competenti – il sapere della politica, della vita in comune, del governo della città. La superiorità del sapere politico è dunque così stabilita non tanto per il carattere peculiare di quello stesso sapere, ma perché, distribuito universalmente, consente di identificare l'essenza dell'umano, ciò che in ogni individuo non deve mancare perché imprescindibile per la vita sociale e la convivenza, a differenza di quei saperi, di tutti gli altri saperi, che possono essere di competenza di alcuni soltanto, di arti che possono essere (e che forse è meglio che siano) esercitate da alcuni specialisti.

Come dunque si è cercato di mostrare, sia nella versione raccontata da Eschilo per bocca dello stesso Prometeo, sia in quella raccontata da Platone per bocca di Protagora, l'azione del Titano e, soprattutto, gli effetti di quest'ultima consistono nel produrre nell'umano una radicale trasformazione della sua essenza, attraverso l'indicazione di una direzione verso la quale guardare e dirigersi: la direzione del sapere e dei saperi positivi, la direzione della tecnica e di una sopravvivenza sempre più lussureggiante. Ma i significati che tale indicazione viene ad assumere nelle due versioni sono – benché convergenti in parte – profondamente diversi. Nel primo caso, permane costantemente sullo sfondo la consapevolezza dell'inganno, dell'illusione che si produce proprio a partire dalla capacità, assegnata all'uomo, di manipolare e dominare il proprio ambiente tramite le arti apprese, tramite i saperi, i quali però non fanno altro che da impalcatura e da sostegno a «cieche speranze»: cieche non perché lo siano rispetto ad altre o più alte speranze, ma cieche perché l'essenza dello sperare è proprio la cecità, il non guardare in direzione di quel sapere e sapersi mortale che è l'umano. Nel secondo caso, invece, le speranze – per quanto di speranze non si parli nel racconto di Protagora – risultano essere implicitamente ben presenti e niente affatto cieche. Anzi, il tratto 'mortale' dell'uomo, ente mortale al punto da sapere la propria mortalità, non è assolutamente menzionato, nemmeno accennato e l'unico vero e proprio «sapere» (σοφία) cui si fa riferimento è quello «necessario alla vita» (τὸν βίον σοφίαν), ovvero il sapere che l'uomo ottiene attraverso il dono del «sapere tecnico» (τὴν ἐντεχνον σοφίαν) e del fuoco;¹ più che di speranze, dunque, si potrebbe parlare addirittura di certezza, la certezza di un agire in grado di consentire all'uomo la sopravvivenza e la vita. Da questo punto di vista, inoltre, sembra che non ci sia una vera e propria differenza di natura tra l'arte politica, appannaggio di tutti, e le varie altre arti distribuite in vario modo, ma tutt'al più una differenza di grado: la politica, che inevitabilmente deve risultare superiore in quanto condizione fondamentale della sopravvivenza, sebbene raggiunta per ultima, non presenterebbe una natura qualitativamente diversa dalle altre arti, al punto da suscitare una discussione soltanto intorno alla sua insegnabilità, non già intorno ad altri aspetti del suo statuto epistemologico.

In tal senso, l'allontanamento della dimensione mortale dal sapere dell'uomo, dal sapere che l'uomo ha di sé, sembra essere giunta a compimento. Se il *Prometeo incatenato* serbava la possibilità – attraverso la motivazione della atroce pena comminata al Titano per avere tentato di distrarre gli uomini dalla propria essenza, che poi coincide con il sapere essenziale di sé in quanto mortali – di mantenere viva per l'uomo la consapevolezza dell'essenza mortale della sua umanità e di renderlo sapiente del fatto che le sue speranze non potevano che essere cieche, il Prometeo raccontato da Platone per

¹ Ivi, 321d, p. 129.

bocca di Protagora è oramai in grado di fornire esclusivamente certezze, le certezze provenienti dalla efficacia dell'agire umano e delle relative prestazioni tecniche, l'unico senso oramai del vivere e della vita, rispetto alla quale la morte e il destino mortale sembrano quasi una sorta di accidente in cui, certo, prima o poi ogni singolo si imbatte, ma che non ha la possibilità di mettere in discussione l'impianto essenziale dell'umano, l'impianto essenziale di un sapere che, politico o meno che sia, ha la possibilità e la forza di infondere nell'uomo il senso di una sorta di immortalità: se non non individuale, quanto meno 'specifico' o addirittura 'spirituale'. In fondo, anche la derubricazione del reato di Prometeo a semplice furto, quando invece egli stesso si accusa di avere distolto lo sguardo dell'uomo dalla sua essenza, è una ulteriore indicazione di quella rimozione della morte in quanto sapere più proprio all'uomo che l'intero racconto di Protagora opera, al posto del quale i molti saperi, diversamente distribuiti, costituiscono ora l'orientamento fondamentale dell'umano.

È sicuramente eccessivo parlare, a proposito del racconto di Protagora, di una fondazione o di un primo affacciarsi del 'mito del progresso', e anche della sola nozione di progresso che in ogni caso contraddistingue uno degli aspetti comunque decisivi dell'Occidente, quanto meno moderno e contemporaneo. Certo però, la modernità e la contemporaneità hanno trovato nel personaggio di Prometeo, e soprattutto nel suo contributo affinché l'umano potesse avvalersi delle pratiche e dei saperi legati al fuoco e alle tecniche, di che alimentare una immagine mitologica di sé. Ma al di là di questo, sembra che tale immagine sia stata costruita anche sulla rimozione di quella che è stata la colpa più grave del Titano, il quale avrebbe operato una vera e propria torsione dell'essenza dell'umano, da unico ente capace di sapere il proprio destino mortale a quell'ente in grado di illudersi di modificarlo, di sottrarsi alla necessità che, come lo stesso Prometeo afferma, domina sulle prerogative dell'agire dell'uomo; la τέχνη, egli stesso afferma, «è assai più debole della necessità» (ἀνάγκη).¹

Tale rimozione, una cui cospicua traccia è rinvenibile proprio nel racconto del *Protagora*, sembra dunque avere contribuito non solo a forgiare una idea dell'uomo e dell'agire umano univocamente orientata dalla pratica delle risorse fornite insieme con il dono del fuoco, ma anche a declinare una idea di sapere univocamente orientata alla capacità di comprensione e governo delle varie forme di τέχνη. Solo rimuovendo quel sapere della morte e della necessità – sembrano implicare il testo di Platone ed esplicitare quello pronunciato da Prometeo incatenato – all'uomo può essere riservata una salvezza.

Di ciò, tuttavia, non si può sapere con certezza. Sicuramente, però, è possibile azzardare l'ipotesi della rimozione e del suo inevitabile complemento, ossia il ritorno, in immagini trasfigurate, di quanto è stato rimosso. Un ritorno che, se viene raccolto nella operetta morale di Leopardi da cui abbiamo preso le mosse, ha dovuto attendere ben più di duemila anni. Un ritorno di cui Prometeo non aveva nel frattempo avuto alcun sospetto o avvisaglia, e che gli si presenta davanti con tre esempi di morte, uno più raccapricciante dell'altro. Tre esempi nei quali l'agire dell'uomo, attraverso la tecnica, manifesta la capacità, divenuta nel frattempo essenziale per l'uomo, di manipolare la morte e il suo senso. Il sapere della morte come tale, il sapere del destino mortale che paralizza non è stato sconfitto del tutto, ma ritorna sotto le sembianze di un sapere tecnico della morte, di un saper dare e darsi la morte. Un sapere che si può definire

¹ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, cit., v. 514, p. 487.

tecnico non solo per gli strumenti utilizzati negli esempi di Leopardi, ma soprattutto per le spiegazioni che vengono addotte in ciascun caso: considerare i propri figli come alimenti, idolatrare un marito, la noia del vivere. Spiegazioni che, come è evidente, sono così assurde da non spiegare proprio niente. E tuttavia, di fronte alla morte e a un sapere della morte, l'unica salvezza che l'uomo sembra continuare a trovare è distogliere lo sguardo, guardare altrove, fare della morte una ulteriore occasione per fingere che, quando si parla di sapere, si parli soltanto di sapere tecnico.