

Ermenegildo Conti

IL POSTUMANO: DOMANDE PER L'ANTROPOLOGIA

SOMMARIO: I. UN TENTATIVO DI ORIENTAMENTO – II. IL RETROTERRA CULTURALE E FILOSOFICO – III. SPUNTI PER UN RIPENSAMENTO DELL'ANTROPOLOGIA

Il termine «postumano» sembra avere molte vite e infiniti volti: è il campo d'azione di un insieme, circoscritto e chiuso, di appassionati attivisti, che ne fanno la ragion d'essere del loro costituirsi come gruppo; per l'opinione pubblica è oggetto di sporadici sentimenti contrastanti (dalla curiosità alla paura) e di lunghi tempi di latenza e oblio¹; è circondato dall'indifferenza pressoché generale degli intellettuali, in particolare dei filosofi, poco inclini a prenderne in considerazione i temi, espressi – questo il giudizio, senz'altro non infondato – in termini poco rigorosi². A un primo sguardo, valutazioni e reazioni così diverse possono essere attribuite alla varietà degli ambiti interessati, all'indeterminatezza della parola (precisata con prospettive tra loro difficilmente conciliabili), all'incontrollabile immaginario che è in grado di evocare e da cui sembra non riuscire a distaccarsi... A complicare ulteriormente il quadro sta il moltiplicarsi di termini analoghi, il cui campo semantico, pur rimanendo spesso indeterminato – se non inafferrabile –, diventa motivo di distinzione tra autori e gruppi, senza che ne appaia in tutta evidenza il motivo. Inevitabile dunque la percezione che il nome sia usato esclusivamente per indicare quanto si vuole sostenere o denigrare: anzi, torna ricorrente l'impressione che «po-

¹ Ne ASSOCIAZIONE ITALIANA TRANSUMANISTI (ed.), *Il transumanismo. Cronaca di una rivoluzione annunciata*, con una introduzione di R. CAMPA (= Saggi e documenti), Lampi di Stampa, Milano 2008 sono raccolti gli articoli dedicati all'argomento comparsi sulla stampa italiana dal 2004 al 2008.

² A ciò si deve aggiungere probabilmente anche il fastidio per l'inarrestabile diffusione dei termini con il prefisso «post». Cf E. PULCINI, «Dall'*homo faber* all'*homo creator*: scenari del post-umano», in I. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?* (= La dialettica 22), Studium, Roma 2005, 13; R. BRAIDOTTI, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (= DeriveApprodi 114), DeriveApprodi, Roma 2014, 7.

stumano» serva più a identificare un gruppo di persone che a raccogliere un nucleo teorico di idee coerenti e consequenziali.

L'inevitabile senso di smarrimento non deve però immobilizzare: non c'è infatti motivo sufficiente per declinare il confronto critico, da svolgere senza pregiudizi immodificabili o preclusioni inamovibili. Tralasciando gli argomenti irrilevanti o inconcludenti, le critiche sferzanti ma improprie, crediamo si possa individuare un nucleo di temi e interrogativi che meritino di essere presi in considerazione, eventualmente anche solo per concludere che devono essere affrontati in modo differente.

Non è dunque per dovere di cronaca, gusto della polemica o cedimento alla moda che ci occupiamo di questa «nicchia culturale»: riteniamo infatti che le problematiche sollevate siano di particolare interesse per la sociologia, le scienze umane in genere, la politica, l'etica... ma innanzitutto per l'antropologia (se non altro perché chiamata in causa dal nome scelto).

I. UN TENTATIVO DI ORIENTAMENTO

Vista l'indeterminatezza accennata, riteniamo necessario circoscrivere, per quanto in modo approssimativo e provvisorio, l'ambito di ricerca: raccogliamo dunque i dati più rilevanti, proponendo una loro rilettura orientativa.

1. Il primo termine usato è *Transhumanism*, la cui paternità è in genere attribuita al biologo evoluzionista Julian Huxley, che nel 1927³ indica così l'esito cui può giungere la specie umana oltrepassando l'attuale condizione. Il neologismo viene ripreso dallo stesso autore dopo diversi anni (1957) come titolo di un breve saggio⁴ in cui dichiara espressamente che il compito che attende l'umanità è la conoscenza della propria natura e delle potenzialità in essa racchiuse, nella convinzione che sono ben più ampie di quelle ora sfruttate: occorre pertanto operare una ricognizione dei limiti attuali in vista di un loro superamento, nella convinzione, ultimamente sorretta da un'intuizione fortemente visionaria, priva però di previsioni o progetti più dettagliati.

³ Cf J. HUXLEY, *Religion without revelation*, Benn, London 1927.

⁴ Cf J. HUXLEY, «Transhumanism», in *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, 13-17, ora anche in Internet: cf www.transhumanism.org/index.php/WTa/more/huxley (sito visitato il 27 agosto 2014).

Dopo circa 40 anni (1998) nasce un'associazione che utilizza il neologismo di Huxley: Nick Bostrom e David Pearce danno vita alla *World Transhumanist Association (WTA)*, diventata nel tempo *Humanity Plus* (siglata con *H+*)⁵, di cui esiste anche la sezione italiana (Associazione Italiana Transumanista, *AIT*), guidata da Riccardo Campa⁶. L'istituzionalizzazione dello spunto iniziale permette una più facile identificazione del gruppo e una più precisa determinazione dei suoi contenuti: esiste infatti una *Dichiarazione transumanista*, stesa dai fondatori, che nel frattempo, rivista e riformulata, è diventata una sorta di manifesto del movimento⁷. Questa è forse l'unica circostanza in cui viene stilato un elenco dei contenuti attribuiti al termine scelto: a partire dalla convinzione che l'umanità sarà trasformata dalle prossime scoperte scientifiche, si auspica il pieno sviluppo delle sue risorse, così che, a seguito di una serie di dibattiti e discussioni, anche di carattere etico, si possa pervenire a una valutazione di che cosa «introdurre» nella nuova condizione umana, distinguendo in modo adeguato tra cambiamento e progresso⁸.

2. Il sogno di un'evoluzione della specie, condotta e guidata dall'uomo stesso grazie ai mezzi tecnologici messi a disposizione dalle recenti innovazioni scientifiche, è diventato con il tempo un progetto sempre più realistico e concreto⁹, capace di suscitare interessi economici e muovere cospicui investimenti (cartina di tornasole particolarmente rilevante nell'attuale

⁵ Una ricostruzione della storia del movimento è stilata dallo stesso co-fondatore della WTA: cf N. BOSTROM, «A History of Transhumanist Thought», in M. RECTENWALD - L. CARL (edd.), *Academic Writing Across the Disciplines*, Pearson Longman, New York 2011; ora anche in Internet: cf www.nickbostrom.com/papers/history.pdf (sito visitato il 27 agosto 2014).

⁶ Cf G. VATINNO, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'uomo del XXI secolo* (= Scientia), Armando, Roma 2010, 15-23; 26-28.

⁷ Cf «Transhumanist Declaration» [humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration], 20 agosto 2014.

⁸ È molto interessante che gli stessi fautori del transumanesimo riconoscano che non tutte le scoperte scientifiche portino autentico progresso (ma si fermino all'offerta di qualche cambiamento, eticamente discutibile o inaccettabile): cf «Transhumanist Declaration», n. 2.

⁹ I sostenitori di tali progetti non mancano di sottolineare che il sogno di un'umanità diversa è di gran lunga precedente la letteratura fantascientifica: cf A. CARONIA, «Corpi e informazioni. Il post-human da Wiener a Gibson», in M. PIREDDU - A. TURI (edd.), *Post-umano. Relazione tra uomo e tecnologia nella società delle reti* (= Alf@net. Testi e strumenti per la società dell'informazione 32), Guerini, Milano 2006, 45.

contesto sociale). L'impegno istituzionale per la realizzazione del *cyborg*¹⁰ dà la misura della realizzabilità di tante ipotesi, previsioni o sogni: l'obiettivo di «produrre» un organismo cibernetico è in grado infatti di sintetizzare l'elaborazione teorica e il perseguimento reale dell'ibridazione tra uomo e oggetto tecnico. Pertanto, in questo ambito, prende forma concreta e raggiunge una sintesi simbolica la variegata (e qualche volta caotica) «galassia» di ciò che in modo abbreviato è detto «transumano»¹¹. Infatti, a partire dal *cyborg*, è possibile ricavare una visione più nitida di come sia inteso il passaggio a un'esistenza umana diversa dall'attuale: la tecnologia, identificata con le nanotecnologie, la biotecnologia, l'informatica e gli studi cognitivi (le materie racchiuse nell'acronimo *NBIC*)¹², è riconosciuta come capace di offrire un apporto qualificato, inteso non semplicemente come una sostituzione di parti del corpo umano (nella prospettiva terapeutica del trapianto o della chirurgia ricostruttiva), quanto piuttosto in vista di un suo miglioramento (*improvement*) o potenziamento (*enhancement*)¹³. Sembra così prendere concretezza il futuribile, sognato dal transumanesi-

¹⁰ Il progetto, diventato esecutivo, vede il coinvolgimento diretto della National Science Foundation del governo statunitense: cf P. BENANTI, *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano* (= Studi e ricerche), Cittadella, Assisi 2012, 14-16. Sul significato, l'origine e la storia di *cyborg* (strettamente dipendente anche dall'evoluzione delle diverse scienze implicate), cf *ivi*, 23-52. Il termine può avere anche significati diversi, che non riguardano soltanto l'individuo e una sua modificazione permanente (cf *ivi*, 68-77): in queste forme è una realtà già da molto tempo.

¹¹ In questa visione, il postumano (su cui ritorneremo più avanti) è identificato con il contesto culturale che fa da sfondo e supporto giustificativo del *cyborg*. Sull'intreccio tra postumano e *cyborg* si sono soffermati Haraway e Bolstrom (cf P. BENANTI, *The cyborg*, 123-128).

¹² Cf P. BENANTI, *The cyborg*, 12-13. Il postumano non prende in considerazione la tecnologia in quanto tale: Pireddu, distinguendo tra nuove e vecchie macchine (in base alla capacità dell'automa di trasmettere dati all'uomo), fa notare che solo le seconde sono oggetto di interesse di questo movimento. Cf M. PIREDDU, «La carne del futuro. Utopia della dematerializzazione», in M. PIREDDU - A. TURSI (edd.), *Post-umano*, 14.

¹³ Si pensi, ad es., all'impianto (da alcuni auspicato per tutti) di chip sottopelle in cui siano contenuti i dati medici fondamentali, indispensabili per un mirato intervento in caso di urgenza e di contemporanea impossibilità del paziente a fornire informazioni indispensabili (come in caso di incoscienza). Non è, tuttavia, per nulla facile arrivare a una netta distinzione tra «riparazione» e «miglioramento» del corpo umano, che possa facilmente dare forma a un protocollo operativo inequivocabile: una prova di tali difficoltà è rintracciabile nelle discussioni riguardanti l'ammissione di Oscar Pistorius alle Olimpiadi di Londra del 2012. Per una visione aggiornata dei problemi riguardanti il tema in ambito medico, cf I.R. MARINO, «Scienza e cambiamenti socio-culturali», in L.

mo: il desiderio di un ampliamento dei confini dell'umanità si fa sempre più realizzabile attraverso l'intreccio, nel corpo umano stesso, di biologia e tecnologia; in altri termini, il rapporto con lo strumento, che da sempre è riconosciuto come costitutivo dell'uomo, diventa radicalmente intrinseco (ibridazione), tanto da innestarsi strutturalmente nel corpo e da divenire anche occasione per il costituirsi di una specie diversa dall'attuale.

3. Altro elemento che in forma simbolica è comunemente identificato con le innovazioni presenti e future è la cosiddetta Intelligenza Artificiale (*AI*): benché non riguardi propriamente l'uomo in senso stretto, lo sviluppo dell'informatica nel suo complesso e, in modo più specifico, la progettazione e la produzione di macchine in grado di compiere operazioni prettamente umane (a cominciare soprattutto da ciò che può essere equiparato all'apprendimento) è generalmente ritenuto un segno del salto di qualità evolutivo (attuato e sognato) e perciò del cambiamento del modo con cui l'uomo comincia a vivere e a pensarsi.

Una simile categoria evidenzia innanzitutto come il referente dell'incremento di potenzialità non sia tanto l'individuo ma la collettività (o il mondo circostante)¹⁴, tanto che, in definitiva, pare del tutto scontato un conseguente radicale ridimensionamento della centralità della nozione di persona in antropologia: perfino la rete informatica è da alcuni pensata non semplicemente come un enorme incremento di diffusione della conoscenza, di condivisione e di comunione (per quanto mediata) tra i singoli e nei gruppi, ma più in profondità come l'emergere di una duratura trasformazione dell'essere umano in quanto tale.

In secondo luogo, la miglioria attuata o prevista non investe primariamente una dimensione fisica (biologica o chimica) dell'uomo, ma il codice di informazioni che così viene progressivamente identificato con il nucleo della vita: quest'ultima dunque è di fatto ricondotta a un insieme asettico di dati in cui si concentrano i fattori di una trasformazione meccanicistica, letta in termini esclusivamente deterministici. Tuttavia, un simile esito

MARINI - A. CARLINO (edd.), *Il corpo post-umano. Scienze, diritto, società* (= Biblioteca di testi e studi 778), Carocci, Roma 2012, 99-104.

¹⁴ In alcuni testi non è solo la specie umana ad essere investita delle trasformazioni tecnologiche, ma anche il mondo (si parla di «realtà aumentata»: cf, ad es., G. VATINNO, *Il transumanesimo*, 87-90), radicalmente modificato secondo le esigenze dell'uomo, tanto da diventare una sorta di suo prolungamento in un'interazione strutturale (cf *ivi*, 19-20 e A. MARINELLI, «Aumentare la realtà. Sulla linea di confine tra bit e atomi», in M. PIREDDU - A. TURSÌ [edd.], *Post-umano*, 101-110).

non può essere catalogato esclusivamente in una visione materialistica nel senso più tradizionale del termine; infatti, l'apporto informatico è strutturalmente ambivalente, dal momento che da un lato viene incontro ad alcuni bisogni dell'uomo, in cui si esprime al meglio delle sue capacità (memoria, pensiero astratto, argomentazione consequenziale...), dall'altro tutto ciò è attuato grazie ad un determinismo perfino più asettico della causalità naturale (tanto da fondarsi su un sistema numerico binario)¹⁵.

Anche in questo caso, si giunge a una sorta di espressione simbolica: l'Intelligenza Artificiale è infatti perlopiù fatta coincidere abitualmente con i robot, i cui ultimi prototipi sono in grado di svolgere delle funzioni sempre più simili alle attività dell'uomo (e magari ne hanno anche la fattezze esteriore); tale ambito di ricerca e di produzione interagisce direttamente con il progetto di un'evoluzione della condizione umana, se non altro perché con la delega di alcuni compiti, logoranti o ripetitivi, ne allevia le fatiche fisiche o gli oneri organizzativi: in questo senso si può parlare di un corpo umano replicato¹⁶.

Le prospettive aperte dalla produzione dei robot hanno dato adito alla più fervida immaginazione di quanti pensano il futuro del pianeta come popolato da umanoidi di nostra produzione o da macchinari ultrainelligenti¹⁷: rispetto a quanto detto in precedenza, di nuovo non c'è tanto l'interazione tra biologico e chimico e/o tecnologico – aspetto già presente nel *cyborg* –, quanto piuttosto la pacifica convinzione che siamo in grado di creare un ente molto simile a noi, capace di reale autonomia e di attività non semplicemente programmata (che nella produzione fantascientifica è anche in grado di oltrepassare i limiti imposti ed esprimersi in modo creativo)¹⁸.

¹⁵ Altra questione è la presunta dematerializzazione della comunicazione informatica; per una valutazione critica cf M. PIREDDU, «La carne del futuro», 14.

¹⁶ Cf A. CARONIA, «Corpi e informazioni», 46.

¹⁷ Vernor Vinge ha definito un simile esito «singolarità tecnologica»: cf V. VINGE, «La Singolarità Tecnologica» [www.estropico.com/id136.htm], 27 agosto 2014.

¹⁸ Una rapida ma istruttiva carrellata del tema nella recente produzione cinematografica si può trovare in F. MONCERI, «Alla ricerca dell'Eletto. Sul tipo d'uomo "post-umano"», F. MONCERI (ed.), in *Sull'orlo del futuro. Ripensare il post-umano* (= *Difforme* 1), ETS, Pisa 2009, 157-167. In questo contesto il passaggio dall'*homo faber* all'*homo creator* denunciato da Pulcini, sulla scorta di un'intuizione di Anders, non sembra essere soltanto una metafora indicativa del superamento della modernità, ma un progetto auspicato

Per il nostro tema è particolarmente interessante l'interazione tra robot e corpo, già presente oggi, in particolare nelle sale operatorie: il chirurgo, infatti, «opera» il paziente situato in un altro ospedale muovendosi come in sua presenza grazie a monitor, sensori, telecamere e strumenti, mossi con estrema precisione, grazie a una replica minuziosa dei movimenti del medico; non è improprio pertanto parlare di «corpo disseminato»¹⁹.

4. Il termine «postumano» si impone all'attenzione del grande pubblico con la mostra d'arte *Post Human* allestita al FAE Musée d'Art Contemporain di Pully-Losanna nel 1992, curata dal gallerista-critico americano Jeffrey Deitch²⁰. Quest'ultimo, nella presentazione, fa esplicito riferimento alle evoluzioni della genetica, riconoscendo di essersi imbattuto nell'espressione in *Notes on Future Humans*²¹ di Leroy Hood; lo spunto è in ogni caso infruttuoso: non solo non siamo di fronte a una vera e propria innovazione, ma anche non possiamo trovare nelle rapide note di Deitch una codificazione stringente del termine e del suo significato²². Invece, a pochi anni di distanza, Robert Pepperell pubblica un testo, *The Post-Human Condition*, che con il tempo diventa un punto di riferimento per molti, a motivo della parte intitolata *The Posthuman Manifesto*²³. L'autore presenta tre significati: il periodo che segue all'umanesimo; il ripensamento dell'umano a partire dalle attuali condizioni di vita; la stretta interazione (anche se non necessariamente nella forma dell'unione fisica) tra biologia e tecnologia²⁴.

o temuto realizzabile in un futuro ormai prossimo. Cf E. PULCINI, «Dall'*homo faber* all'*homo creator*», 13-17.

¹⁹ Cf A. CARONIA, «Corpi e informazioni», 47.

²⁰ Cf A. CARONIA, «Corpi e informazioni», 43. La mostra in seguito fu allestita al Castello di Rivoli, alla Deste Foundation di Atene e alla Deichtorhallen di Amburgo.

²¹ Cf G. POLITI - H. KONTOVA, «Post Human. Jeffrey Deitch's brave new art» [www.centroartepecci.prato.it/htm/biblioteca/bibliog/9-post-hum/down/06_PolitiKontova_FlashArt_19921000_170.pdf], 27 agosto 2014. Il saggio di Hood (in realtà intitolato «Speculations About Future Humans») si può trovare in Internet: <http://calteches.library.caltech.edu/3711/1/Hood.pdf> (sito visitato il 27 agosto 2014).

²² Si parla infatti di postumano (con e senza trattino) e di postumanesimo. Cf P. BENANTI, *The cyborg*, 83-84, nota 5.

²³ Cf R. PEPPERELL, *The Post-Human Condition*, Intellect Books, Oxford 1995; il manifesto è reperibile in Internet: www.robertpepperell.com/Posthum/cont.htm (sito visitato il 27 agosto 2014).

²⁴ Cf P. BENANTI, *The cyborg*, 84-85.

In effetti, i tre aspetti elencati, strettamente connessi tra loro, permettono di individuare i tratti essenziali di molta produzione. In particolare, l'interazione tra la dimensione biologica e lo strumentario tecnologico nei termini di ibridazione – intesa come «delega» a una realtà esterna di funzioni proprie dell'uomo, che a lungo andare modifica l'uomo stesso –²⁵ è vista come un fenomeno simbolico in grado di dare una forte pregnanza all'abituale considerazione della tecnologia come strutturalmente indispensabile all'uomo per essere se stesso: sotto questo profilo, «il postumano si rivela molto umano»²⁶. Così, se da un lato «l'uomo è da sempre postumano, ibridato e potenziato da componenti extracorporee»²⁷ (se non altro perché fin dall'inizio ha cercato l'animale come «partner per sondare l'universo attraverso “occhi” differenti»)²⁸, dall'altro la condizione storica attuale è sul punto di consentire un salto di qualità che rende più rilevante e invadente la tecnologia nella costituzione non genericamente dell'uomo, ma anche del suo corpo fisico.

Proprio questi tratti permettono di evidenziare la distanza esistente con il transumanesimo: lungi dall'indicare un passaggio futuro e ipotetico, il

²⁵ L'operazione è descritta da Marchesini come l'esternalizzazione di un'attività umana che in seguito viene prodotta solo grazie a una realtà altra rispetto all'uomo stesso: «parliamo [...] di sistema ibrido perché tale prestazione si iscrive nel catalogo umano a livello sia di percezione di competenza (expertise), sia di sviluppo (fenotipo) e di selezione (genotipo). L'esternalizzazione performativa dà vita a un sistema che si sostiene acquisendo competenza dall'esterno» (R. MARCHESINI, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza* [= Saggi. Scienze], Bollati Boringhieri, Torino 2002, 64). È tratto che distingue, secondo l'autore, umanisti e iperumanisti: entrambi pensano l'apporto tecnologico come estraneo all'uomo, intendendolo i primi come strumento, i secondi come fine: *ivi*, 43; 527. F. GRUPPI, «*Animal Symbolicum* e uomo *toolmade*. Hans Blumenberg tra umanesimo e postumanesimo», *Aut aut* 361 (2014) 98 nota che «secondo una buona definizione, se ne [del postumano] può individuare l'espressione sintetica nel concetto di “ibridazione”». L'osservazione si fonda sulla sintesi proposta da M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo* (= Filosofia morale 41), Vita e Pensiero, Milano 2011, 3, secondo cui, il postumano persegue una «concezione “aperta” della soggettività umana, i cui confini di separazione rispetto all'alterità, sia animale (a livello di ecosistema naturale) sia meccanica (a livello di sistemi “artificiali”), divengono delle vere e proprie “soglie” di reciproco scambio, le quali rendono possibili delle pratiche di coniugazione».

²⁶ I.R. MARINO, «Scienza e cambiamenti socio-culturali», 104.

²⁷ F. GRUPPI, «*Animal Symbolicum* e uomo *toolmade*», 103.

²⁸ R. MARCHESINI, *Post-Human*, 70.

postumano descrive la condizione attuale²⁹, letta come già innovativa e radicalmente diversa rispetto al passato per la stretta interazione con i prodotti tecnologici elaborati dall'uomo e per la possibilità dischiusa dalle ultime scoperte scientifiche di modificare profondamente il dato biologico e in particolare i suoi limiti strutturali³⁰. È probabilmente su quest'ultimo aspetto che si concentrano sia gli entusiasmi propri di chi ritiene a portata di mano un cambiamento biologico esaltante (tecnofili) sia le paure di chi denuncia i rischi insiti in una *hybris* senza freno dell'uomo prometeico (tecnofobi)³¹.

Sulla base di questa definizione v'è chi introduce una distinzione con il postumanesimo, proponendo di indicare con quest'ultimo termine la filosofia del «movimento»³², cioè lo sfondo teorico in grado di giustificare le modifiche antropologiche e di mostrare la praticabilità etica delle sue conseguenze. Il contenuto dell'espressione è precisato innanzitutto in termini negativi come forte riduzione dell'antropocentrismo, proprio dell'umanesimo classico e dei suoi valori morali (una revisione che, in alcune forme estreme, arriva a teorizzare l'antiumanesimo): secondo una tale prospettiva, l'uomo non trascorre l'esistenza in perfetta autonomia, in una condizione di assoluta superiorità, gestendo sé indipendentemente dalle altre forme di vita, trattate come prive di ogni dignità e oggetto del suo disprezzo. Ne consegue la necessità di un radicale ridimensionamento della differenza dall'animale³³, un ripensamento di come l'evoluzione ab-

²⁹ Cf P. BENANTI, *The cyborg*, 89.

³⁰ Cf A. CARONIA, «Corpi e informazioni», 55.

³¹ È la caratterizzazione proposta da R. MARCHESINI, *Post-Human*, 539-550.

³² Cf P. BENANTI, *The cyborg*, 84 nota 5. In questa direzione si muove anche R. BRAIDOTTI, *Il postumano*, 53-57, in cui si propone un «postumanesimo critico», elaborato in nome e in forza dello stesso umanesimo.

³³ Ciò non va solo nella direzione di un'umiliazione dell'uomo e della sua pretesa superiorità, ma anche nella ricerca di un impegno più fattivo in difesa dell'ambiente e degli animali: qui si colloca la ricerca teorica e l'impegno pratico in difesa dei diritti degli animali (fino alla richiesta dell'equiparazione dei diritti dei primati a quelli umani). Cf R. BRAIDOTTI, *Il postumano*, 63-112. Secondo l'autrice, il postantropocentrismo (movimento culturale più ampio del postumanesimo, perché coinvolgente diverse manifestazioni culturali delle nostre società) si fonda sul recupero della centralità della nozione di *zoe*, intesa come vita, forza dinamica e autonoma, generatrice e capace di organizzarsi in forme nuove secondo impulsi inediti e imprevedibili: ciò è realtà condivisa dall'uomo con l'animale (a differenza del *bios*, la vita esclusivamente umana). Sulla nozione di *zoe*, cf in particolare R. BRAIDOTTI, *Il postumano*, 68; 79.

bia influito nella comparsa della specie umana e un netto rifiuto della teoria dell'uomo come animale carente (sostenuta in particolare da Gehlen)³⁴.

Per correttezza, ci pare necessario riportare definizioni e distinzioni tra postumano e transumanesimo che si discostano, anche vistosamente, da quanto fin qui esposto: infatti, in molte circostanze i due termini sono trattati come sinonimi o equivalenti³⁵; invece, dove si opera una distinzione, spesso postumano è inteso come la versione più filosofica (o comunque meno visionaria) del transumanesimo, confinato in un genere letterario dissonante, a metà tra il fantastico e lo scientifico (non sempre attinto oltretutto dagli studi più rigorosi)³⁶; in alcuni autori, soprattutto da parte di chi si definisce transumanista, si afferma una sequenza temporale, secondo la quale il transumanesimo è una fase transitoria verso il postumano, descritto talvolta con tratti escatologici³⁷: siamo di fronte a una definizione radicalmente opposta a quella ricordata precedentemente secondo cui il postumano riflette la condizione attuale dell'uomo.

II. IL RETROTERRA CULTURALE E FILOSOFICO

Dopo questa breve e approssimativa panoramica sui significati dei termini più comunemente usati, appare necessario un affondo sui presupposti teorici, culturali e filosofici, che sono a fondamento del pensiero e delle tante azioni che ad esso si ispirano.

A dire il vero non sono numerosi gli autori che si cimentano in una chiarificazione di questo tipo; quando lo fanno, molto spesso disegnano delle coordinate generiche che attingono a grandi sistemi teorici, senza

³⁴ Cf A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (= Campi del sapere. Filosofia), Feltrinelli, Milano 1990 (or. 1940). Il più lucido in questa denuncia è senz'altro R. MARCHESINI, *Post-Human*. Secondo Fadini in realtà le critiche di quest'ultimo non si rivolgono tanto a Gehlen quanto a U. GALIMBERTI, *Psiche e techne* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 1999: cf U. FADINI - G. POLIZZI - M. PORRO, «Discussione su "Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza" di Roberto Marchesini», *Iride* 17 (2004) 415.

³⁵ Cf A. CARONIA, «Corpi e informazioni», 43.

³⁶ Emblematico per la scarsa documentazione scientifica e per lo stretto legame con la fantascienza è il fenomeno della crionica o ibernazione, cf G. VATINNO, *Il transumanesimo*, 44-46.

³⁷ L'esponente più significativo è Nick Bostrom, fondatore della WTA: cf E. POSTIGO SOLANA, «Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche», *Medicina e Morale* (2009) 267-268. Cf anche C. PELANDA, «Prefazione», in G. VATINNO, *Il transumanesimo*, 9 e lo stesso G. VATINNO, *Il transumanesimo*, 25.

instaurare un confronto diretto, esplicito e puntuale, con autori e testi: tali scenari, però, sono talmente remoti che possono essere lo sfondo di tutto. Del resto, la forte capacità di presa del postumano non è data dalla riflessione teorica, quanto dall'extrapolazione e generalizzazione (anche immaginifica) dei successi scientifici, capaci di dare forma ad anticipazioni altrimenti incerte e sfuggenti: l'impatto teorico di queste innovazioni non è particolarmente indagato, le giustificazioni per un agire coerente non sono ricercate con rigore, le implicazioni etiche solo in alcuni casi sono accennate, meno ancora indagate³⁸.

Detto questo, l'approfondimento teorico, anche se non affrontato con vigore e coerenza dai sostenitori del postumano, merita di essere perseguito – anche in forma autonoma –, dal momento che in ogni dinamica o attività umana (anche quella più pratica o funzionale) è sempre implicata una dimensione teorica.

In particolare, ci pare indispensabile innanzitutto approfondire il legame con il postmoderno, se non altro per l'assonanza data dal prefisso e dalla coincidenza temporale del manifestarsi dei due fenomeni culturali. Benché non sempre dichiarato né approfondito, tale rapporto è vitale e per molti aspetti si sviluppa nel segno della continuità³⁹; in particolare, se, da un lato, il superamento della centralità attribuita al soggetto voluta dal postmoderno solo per alcuni aspetti coincide con il rifiuto da parte del postumano dell'antropocentrismo (motivo per cui i due movimenti convergono in un fine comune), dall'altro la vena relativista del primo costituisce

³⁸ Merita di essere riportato un passaggio significativo: «Sarebbe opportuno, insomma, fermarsi a pensare a quanto si sta facendo, ma questo accade di rado: in medicina, come in tutta la ricerca scientifica, una volta innescato il meccanismo che spinge a correre per arrivare primi, è difficile fermarsi. Mi piace ricordare quanto detto da Thomas E. Starzl, il pioniere che nel 1963 ha eseguito il primo trapianto di fegato: “l'esistenza di una tecnologia non costituisce un obbligo ad utilizzarla”. La ragione deve essere sempre il bene dell'uomo rispetto della sua dignità, fuggendo dalle ambizioni o dai sogni personali degli scienziati o dei pazienti» (I.R. MARINO, «Scienza e cambiamenti socio-culturali», 104).

³⁹ Cf in particolare F. MONCERI, «Alla ricerca dell'Eletto», 150-157: vengono offerti motivi per cogliere addirittura l'identità tra i temi svolti dal postmoderno e dal postumano; nel contempo, l'autrice, pur condividendo molto del postumano, rileva acutamente diversi punti di contraddizione. In apparente controtendenza si muove Braidotti, che contesta una certa visione di postmoderno, che coincide con la contestazione del fondazionalismo (cf R. BRAIDOTTI, *Il postumano*, 59). Per le assonanze (profonde più di quanto dichiarato), cf *infra*, nota 41.

in larga misura lo sfondo teorico indispensabile per scardinare una teoria antropologica⁴⁰, quella tradizionale, giudicata dal postumano fin troppo radicata e indiscutibile, imperniata su una visione essenzialista dell'uomo, ritenuta scorretta e inaccettabile⁴¹. La negazione dell'immutabilità umana assume la forma di un presupposto indiscutibile, indispensabile sia per comprendere le motivazioni di posizioni teoriche e pratiche diffuse nel postumano, sia per cogliere il significato specifico del prefisso «post-»: così, se da un lato appare del tutto pacifico sottoscrivere l'«assunzione storicista che la realtà è un artefatto dell'immaginazione, una costruzione sociale o politica»⁴², ciò è ultimamente giustificato dal fatto che all'interno degli assunti antropologici del postumano, viene ritenuta strutturale l'articolazione tra natura/biologia e cultura⁴³. È in questa complessa relazione che risiede il problema teorico più rilevante che sollecita la filosofia (su cui ritorneremo più avanti).

L'altro fondamentale nucleo filosofico emerge nel rapporto con l'umanesimo: pur essendo un aspetto decisivo delle questioni sollevate, anche in questa circostanza il confronto risulta soltanto abbozzato da alcuni e svolto in modo approssimativo. Così, se già è difficile in sede storiografica arrivare a una qualificazione condivisa di questo movimento culturale, negli autori che si dichiarano postumanisti il riferimento è ancor più impreciso e allusivo; risulta pertanto difficile comprendere quale sia il

⁴⁰ Cf B. WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World* (= Ashgate science and religion series), Ashgate Pub., Aldershot 2006, X: «a postmodern, for instance, need not be committed to a posthuman future, but posthumanists are by necessity committed postmodernists» («un postmoderno, per esempio, non è necessario che sia implicato in un futuro postumano, ma i postumanisti sono per necessità convinti postmoderni», tr. nostra).

⁴¹ Con il linguaggio di Braidotti: «definisco il soggetto critico postumano attraverso un'eco-filosofia delle appartenenze multiple, come soggetto relazionale determinato nella e dalla molteplicità, che vuol dire un soggetto in grado di operare sulle differenze ma anche interamente differenziato, eppure ancora radicato e responsabile [...]. Di conseguenza l'attenzione si sposta dalla soggettività unitaria a quella nomade, in controtendenza rispetto all'umanesimo e alle sue attuali varianti. Questo punto di vista rifiuta l'individualismo, distanziandosi ugualmente dal disfattismo relativista e nichilista» (R. BRAIDOTTI, *Il postumano*, 56-57). Cf anche *ivi*, 95. Come si può notare l'autrice propone il relativismo, pur rifiutando il nichilismo perché ritenuto catastrofistico, immobilizzante e reazionario.

⁴² Cf B. WATERS, *From Human to Posthuman*, X: «the historicist assumption that reality is an artifact of imaginative, social or political construction». Tr. nostra.

⁴³ Cf A. CARONIA, «Corpi e informazioni», 53-55.

referente delle osservazioni svolte: non è pertanto sempre chiaro se il termine indichi il movimento storico oppure un diffuso sentire culturale. Pur con queste cautele, dal momento che è ritenuto l'avversario polemico contro cui concentrare le critiche rivolte in realtà all'antropocentrismo e più genericamente all'antropologia tradizionale⁴⁴, si può facilmente evincere che l'umanesimo viene identificato con quella filosofia che ha condensato in una nozione, affermata come universale, trascendentale e atemporale (in realtà, secondo i postumanisti, l'operazione è arbitraria perché è l'estrapolazione – indebita e ingiustificata – di un determinato tipo di uomo, considerato normale)⁴⁵, esaltandone la dignità oltremisura, insistendo sulla sua superiorità (biologica e non solo) rispetto agli altri animali⁴⁶ e di conseguenza teorizzando la possibilità di gestire il non-umano come un'entità a sua completa disposizione, sfruttandola senza riserve, in vista di un futuro e un progresso centrati esclusivamente sulle proprie esigenze⁴⁷. In definitiva, alle diverse forme di umanesimo – ma allo stesso modo all'antropologia filosofica della carenza – viene rimproverato un antropocentrismo radicato nella disparità incommensurabile e incolmabile tra l'uomo e gli altri animali.

Al contrario, per il postumano è del tutto pacifico porre a fondamento del proprio pensare l'evoluzionismo, i cui capisaldi vengono assunti in una duplice direzione: da un lato, in riferimento al passato, per riaffermare

⁴⁴ Stupisce infatti che l'accusa di essenzialismo sia rivolta innanzitutto all'umanesimo: il motivo non è tanto legato ad un'essenza immutabile riconosciuta come nucleo dell'uomo, quanto al compito permanente che identifica l'uomo in modo inequivocabile. Su questo, cf P. BENANTI, *The cyborg*, 90-91 in cui si accenna alla posizione di Badmington e alla sua critica all'umanesimo, giudicato proprio per questo motivo una corrente reazionaria.

⁴⁵ «Quest'Uomo universale [...] coincide implicitamente solo con il maschio, bianco, urbanizzato, parlante un linguaggio standard, eterosessuale iscritto nell'unità riproduttiva base, cittadino a pieno di una comunità politica riconosciuta [...] è anche chiamato a compiti e riportato alla sua particolarità di specie come *anthropos* [...], vale a dire come rappresentante di una specie generalmente gerarchica, egemonica e violenta» (R. BRAIDOTTI, *Il postumano*, 73). Da qui la declinazione «politica» di un simile pensiero in favore di una teoria e prassi conseguenti che privilegiano la differenza, la molteplicità, la variazione e il nomadismo del soggetto e, nelle versioni più militanti, il femminismo, il postcolonialismo e la libertà sessuale.

⁴⁶ A cominciare dalla superiorità della coscienza e della libertà.

⁴⁷ Cf I. HASSAN, «Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?», *The Georgia Review* 31 (1977) 830-850. Citato in P. BENANTI, *The cyborg*, 87-88.

la derivazione e la continuità con le altre forme di vita animale (e quindi negare l'antropocentrismo dell'umanesimo)⁴⁸, dall'altro, in riferimento al futuro, per non escludere – anzi per ritenere senz'altro possibile – un ulteriore stadio evolutivo della specie umana. In questo preciso senso deve essere intesa la critica contro l'immutabilità dell'uomo e della nozione filosofica di natura (elementi che forse esprimono il contenuto di quanto viene alluso con la formula «essenzialismo»), in cui non mancano motivi di contraddizione, non secondari o marginali: il referente per i nostri autori non è il singolo, quanto piuttosto la specie intera, che non può essere confinata in una condizione biologica definitiva e statica; a sua volta però la specie può evolversi grazie a quegli elementi, culturali e tecnologici, che sono frutto delle decisioni di un gruppo sociale o eventualmente di un singolo; oltre ad essere dunque soggetta a mutazione nel tempo, la specie umana tende inevitabilmente a differenziarsi e moltiplicarsi nelle diverse culture e ultimamente nelle decisioni dei singoli. In questo contesto non semplicemente il soggetto cartesiano può autodeterminarsi o essere il costruito sociale di dinamiche culturali legate al tempo storico in cui vive, ma l'individuo può addirittura essere il frutto di una «costruzione» biologica (decisa da sé o da altri) – dunque non un'operazione semplicemente metaforica, ma effettiva, materiale –.

Nel contesto evoluzionistico vengono precisati il motivo e le forme del rapporto tra natura e cultura: infatti, a differenza all'antropologia filosofica novecentesca, il postumano osserva che, per l'assunzione del comportamento proprio della specie, l'individuo, sia esso uomo o animale, deve necessariamente interagire con il gruppo dei simili⁴⁹; non ci sarebbe, in altri termini, una «seconda natura» – la cultura – prodotta in un momento successivo alla nascita e a seguito delle relazioni sociali, in grado di identificare chiaramente l'uomo, distinguendolo dai viventi⁵⁰. Inoltre, essendo la cultura un fenomeno che accomuna tutti gli animali, non può essere invocata come fattore giustificativo per differenziare l'uomo all'interno del processo evoluzionistico: in altre parole, non può essere riconosciu-

⁴⁸ Cf *supra*, nota 33 [su *zoe* ***].

⁴⁹ Nel caso dell'uomo si registrerebbe invece una spiccata tendenza a interagire anche con individui di altre specie: R. MARCHESINI, *Post-Human*, 58.

⁵⁰ Secondo una tale visione anche alcuni animali vivono in uno stadio culturale: cf J.T. BONNER, *La cultura degli animali* (= Testi e manuali della scienza contemporanea. Serie di etologia e psicobiologia), Bollati Boringhieri, Torino 1983 (or. 1980).

ta come fattore oppositivo alla selezione naturale, sia perché in grado di determinare la condizione di carenza (Alsberg) sia perché può favorire la conservazione in vita di quegli individui disagiati (destinati altrimenti a soccombere) che così diventano un ostacolo alla selezione naturale. Al contrario, la capacità dell'uomo di produrre strumenti, elaborare la tecnologia e assimilarla in sé non è conseguenza dell'inadeguatezza alla sopravvivenza⁵¹, quanto piuttosto della sua capacità di interagire e di integrare in sé ciò che egli non è; ciò di conseguenza avviene non a motivo di deficit strutturali insormontabili, ma grazie a una sovrabbondanza di potenzialità e disponibilità che condivide con gli animali più sviluppati e che sono in grado di aprire scenari nuovi, ulteriormente dischiusi dall'incremento di sviluppo prodotto dall'interazione tra umano e non-umano (animale e tecnologico)⁵². In questo contesto si trova la giustificazione in temi filosofico-fondamentali, come quello del costituirsi dell'identità, che, secondo quest'ultimo modello, può darsi soltanto in rapporto con l'alterità, non nell'assolutezza priva di relazioni, in un contesto di separazione, isolamento e autonomia, come è nell'antropocentrismo umanistico⁵³.

⁵¹ «Non ci troviamo di fronte a un sistema culturale che si giustappone al sistema biologico per completarlo, bensì dobbiamo considerare il sistema culturale come incarnato nella virtualità biologica [...]. Dunque, il percorso culturale dell'uomo è volto a creare nuove virtualità, non a sopperire vecchie imperfezioni» (R. MARCHESINI, *Post-Human*, 33-34). Nonostante ciò, è riconoscibile una maggiore immaturità nell'uomo (cf *Ivi*, 56-58), dovuta a una condizione di instabilità a sua volta determinata dall'ibridazione: «Lo strumento e l'animale – solo per esemplificare due dei più importanti referenti educativi non-umani – forzano il sistema uomo a non chiudersi narcisisticamente all'interno della specie, ma a realizzare uno stato di non-equilibrio conoscitivo che rende l'uomo partecipe dell'universo. Di fatto è questa ibridazione, frutto di processi seriali di coniugazione, a rendere l'individuo instabile ontologicamente, eteroriferito ed eterorganizzato, dipendente e affascinato dall'alterità, in un continuo stato di non-equilibrio creativo e capace di partecipare a eventi del tutto esterni» (*Ivi*, 63).

⁵² Cf R. MARCHESINI, *Post-Human*, 29-34; M. PIREDDU, «La carne del futuro», 21.

⁵³ «Secondo il modello postumanistico, è l'alterità a perfondere la struttura dell'uomo, il suo stile di vita, le sue prestazioni. [...] Inizia a prendere forma un nuovo modo di concepire la soggettività, basato non più sul ragionamento di una forma perfetta, assoluta e desiderabile per tutti gli uomini, né su un processo separativo e autarchico (autoreferenziale) dell'ontogenesi, e tanto meno sulla stabilità (identità = identico), singolarità (identità = individuo), purezza (identità = incontaminazione). La soggettività inizia a giocare nella promiscuità ontologica, dove l'ibridazione e la contaminazione con realtà non-umane (animali o macchiniche) non rappresentano più minacce alla definizione identitaria, bensì divengono espressione più autentica della soggettività» (R. MARCHESINI, *Post-Human*, 70).

Per quanto riguarda invece il rapporto più diretto con la filosofia, esso è ambigualmente segnato da un opposto riconoscimento di paternità. Da un lato c'è chi, in nome del distacco posto in essere dal mentale e/o informatico sul corporeo e/o materiale, si richiama a Platone e in generale alla tradizione dualistica (il cui capofila è, evidentemente, Descartes)⁵⁴: il motivo ultimo è rintracciabile nel riconoscimento della preminenza dei processi informativi sui dati materiali⁵⁵. Di conseguenza si scioglie l'intreccio tra l'identificazione con il corpo («essere un corpo») e il suo possesso strumentale («avere un corpo»), evidenziato in modo esemplare dalla fenomenologia di Merleau-Ponty: il corpo è semplicemente un oggetto a disposizione dell'individuo (e della specie), trattabile e manipolabile a piacimento⁵⁶. Sull'altro versante, invece, in nome di un materialismo scienziasta che considera la mente un prodotto della materia (e quindi una parte, simile alle altre, del corpo umano)⁵⁷, frutto anche dell'integrazione con gli animali e i prodotti tecnologici (che di fatto porta all'annullamento dei confini tra corpo umano e mondo materiale e quindi ridimensiona, se non annulla, il rilievo personale dell'individuo umano), si giunge a rintracciare le radici del proprio pensiero nel monismo di Spinoza⁵⁸.

Il nuovo modo di impostare il rapporto con il corpo dipende radicalmente dalla tecnica e dalla sua influenza (non solo metaforica o remota) sull'uomo e sul suo modo di pensarsi e di essere. Come si può facilmente

⁵⁴ Secondo P. BENANTI, *The cyborg*, 101, il dualismo antropologico è riconosciuto da tutti i critici.

⁵⁵ Cf N.K. HAYLES, *How we became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1999, 2.

⁵⁶ «Il corpo è semplicemente una protesi» (tr. nostra) è l'espressione, di grande impatto, usata da C. Christopher Hook per riportare il pensiero di Katherine Hayles: cf C.C. HOOK, «Transhumanism and Posthumanism», in S.G. POST (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, Macmillan Reference, New York 2007³, vol. V. *T – X. Appendices, Index*, 2517-2520 (il testo è reperibile in Internet: www.gale.cengage.com/pdf/samples/sp657748.pdf, sito visitato il 25 agosto 2014). In realtà Hayles parla di «protesi originale» sul cui modello l'uomo plasma il rapporto con le protesi successive: cf N.K. HAYLES, *How we became Posthuman*, 3.

⁵⁷ Di epifenomeno parla Hayles nel passaggio fondamentale già citato e più volte ripreso come sintesi efficace del postumano: N.K. HAYLES, *How we became Posthuman*, 3.

⁵⁸ Cf R. BRAIDOTTI, *Il postumano*, 89-97. Cf anche M. SIGNORE, «Destini personali e colonizzazione delle coscienze: umano e post-umano nella riflessione filosofica», in I. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano*, 44-45; l'autore, dopo aver accennato a Spinoza, si sofferma su Heidegger e Nietzsche, riletti in chiave postmoderna.

intuire, lo sguardo è ben diverso dalle osservazioni pregiudizialmente critiche svolte da Heidegger, Arendt e Anders (solo per citare i più noti) nei primi decenni del secolo scorso, agli albori di uno sviluppo della tecnologia e della diffusione capillare dei suoi prodotti che ora è sotto gli occhi di tutti⁵⁹. Le considerazioni proposte sono invece perlopiù estremamente positive, volte a giustificare e incoraggiare un sempre più intensificato connubio con l'organismo biologico. Non mancano certo voci di consapevolezza della problematicità di alcuni aspetti della tecnologia odierna, ma sono isolate e concentrate su alcuni aspetti: se, da un lato, si ritiene che senza l'apporto della tecnologia semplicemente l'uomo non sarebbe nemmeno umano, dall'altro si riconosce che in alcuni casi l'apporto potrebbe risultare controproducente, tanto da far pensare a scenari sconvolgenti e ingestibili con gli strumenti abituali oggi in possesso all'uomo. Al di là tuttavia di queste valutazioni tutto sommato esteriori, ciò che cambia nell'approccio al prodotto tecnico è il tipo di considerazione messo in atto: non è più la questione esistenziale ad impostare la domanda critica, quanto piuttosto la descrizione analitica, impersonale e asettica, in base alla quale non solo si opera la riduzione a tutto ciò che è materialmente osservabile con gli strumenti tecnici e descrivibile con il linguaggio proprio delle scienze naturali, ma si giunge persino ad affermare la tesi (forse la più cara al postumano), secondo la quale la commistione tra biologico e artificiale avviene in termini di integrazione, sostituzione reciproca e continuità materiale.

L'intreccio, come si è detto, riguarda innanzitutto l'ambito informatico: in questo settore, se è vero che lo scambio tra biologico e tecnologico è ormai da tempo costante, è altrettanto indubitabile che certi processi sono oggi qualitativamente diversi in una forma prima difficilmente immaginabile (si pensi all'impiego di arti protesici intelligenti, gestiti da sensori e chip e alle tante forme, anche futuribili, di riproduzione nel tecnologico di ciò che è propriamente umano)⁶⁰.

⁵⁹ Benanti parla di una «filosofia della tecnologia» che è passata dalla versione classica (Heidegger, Arendt...) alla versione analitica (americana): il mutamento di prospettiva è coinciso con l'abbandono della problematica esistenzialista per uno sguardo esclusivamente «empirista»: cf P. BENANTI, *The cyborg*, 118-123.

⁶⁰ Si pensi, ad es., al progetto denominato Blue Brain e promosso dall'Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne, di cui si dà conto nel sito Internet <http://bluebrain.epfl.ch> (visitato il 25 agosto 2014).

III. SPUNTI PER UN RIPENSAMENTO DELL'ANTROPOLOGIA

Appare praticabile ora un ulteriore approfondimento, volto a cogliere le sollecitazioni e provocazioni (pratiche e teoriche) nei riguardi dell'antropologia filosofica contemporanea: infatti, se, come si è visto sopra, nel postumano c'è molto di umano, è possibile rintracciarvi alcuni spunti che sono in grado, indipendentemente dall'adesione a sogni di realtà futuribili, di andare a fondo su questioni antropologiche di vitale importanza sia per il nostro contesto socioculturale sia per una riflessione più teoretica sull'essere umano; in altre parole, concentriamo l'attenzione sul modo postumano di leggere l'umanità di oggi, convinti che ci siano occasioni di riflessione anche per chi elabora altrimenti l'antropologia. In questo passaggio vogliamo innanzitutto raccogliere le questioni aperte, per cercare eventualmente qualche possibile risposta o perlomeno alcune intuizioni, seguendo le quali si possano fissare punti fermi, articolare passaggi e individuare obiettivi in grado di disegnare un orizzonte complessivo alle questioni sollevate⁶¹.

La problematica più importante (e in certo modo dirimente) deriva dall'evoluzione e dal ruolo che essa occupa all'interno della spiegazione dell'esistenza dell'uomo e dell'emergere della specie. Il postumano si muove in perfetta continuità con l'abituale modo di procedere della scienza contemporanea che dà per scontato e assume come punto di partenza indiscutibile il quadro complessivo offerto dalla teoria dell'evoluzione darwiniana e postdarwiniana: i progressi messi in atto dall'uomo sono il frutto delle potenzialità progressivamente acquisite dalla specie con il lento decorrere delle trasformazioni dei viventi. Sul versante opposto troviamo invece la prospettiva inaugurata da Gehlen (abituamente e troppo facilmente identificata con l'antropologia filosofica contemporanea), il quale pone come punto di avvio della propria *opera maior* la perentoria richiesta che si assuma come presupposto la differenza qualitativa esistente tra uomo e animale⁶². La distinzione non è in ogni caso pensata in termini di prestigio o di superiorità, quanto piuttosto di assenza di processi istintuali (presenti invece in tutti gli animali), in grado di garantire

⁶¹ Per questa parte ci pare utile tenere come referente la riflessione di Roberto Marchesini, forse il più attento ai temi qui presi in considerazione.

⁶² In realtà, si ha l'impressione che, nella prospettiva di Gehlen, si sia di fronte a un vero e proprio postulato: cf A. GEHLEN, *L'uomo*, 40-41.

all'individuo un'estrema sicurezza nella gestione delle situazioni critiche, in cui è messa a rischio la sua sopravvivenza; tale visione, sintetizzata abitualmente come «antropologia della carenza», è giustificata e descritta in diverso modo dagli autori, in particolare in riferimento al ruolo attribuito alla tecnica: mentre Alsberg ritiene che l'utilizzo e la costruzione dello strumento da parte dell'uomo siano stati l'occasione per un'inversione del processo evuzionistico, Gehlen giustifica l'uso degli oggetti a partire da un deficit già esistente⁶³.

Da quanto detto si ricava la necessità di prendere posizione sull'evoluzionismo e conseguentemente sulle differenze dell'uomo rispetto agli animali⁶⁴: la risposta non può che essere cercata in un serrato dialogo con la biologia – anche perché non si potrà certo accedere a una posizione che risolva la questione pregiudizialmente, senza affrontare direttamente le problematiche sollevate –: non siamo di fronte a oziose discussioni accademiche, dal momento che l'accettazione o meno della discussione intorno all'evoluzionismo è dirimente per un autentico dialogo con le scienze naturali (e per evitare l'esclusione dal dibattito contemporaneo).

Da ciò deriva la conseguente descrizione del rapporto che l'uomo intrattiene con l'ambiente circostante: in particolare, diventa oggetto di discussione e di valutazione la definizione di istinto, elaborata attorno al rigido schema di stimolo e risposta, invariabile nel tempo sia per l'individuo come per la specie, determinato da una struttura fisica e capace di offrire le condizioni minime per la sopravvivenza. L'istinto diventa qui una questione decisiva perché, mentre nell'antropologia filosofica la sua assenza è segno evidente della particolarità umana, in grado di giustificare la libertà della persona (la sua apertura al mondo), il postumano (sulla scia dell'evoluzionismo) sostiene una maggiore continuità con le specie più simili, riscontrando nell'uomo uno strumentario genetico analogo ad esse; da qui deriva, conseguentemente, la domanda circa la consistenza reale degli spazi di libertà per l'uomo: si dovrebbe infatti presumere che la causalità deterministica riduca (se non annulli) le espressioni di creatività dell'uomo, equiparandolo (anche se non totalmente) agli altri animali;

⁶³ Le due posizioni possono essere armonizzate tenendo conto del diverso processo (sincronico e ontogenetico) instaurato dall'uomo nel rapporto con la natura (una suggestione in tal senso in R. MARCHESINI, *Post-Human*, 61).

⁶⁴ La differenza andrà pensata evidentemente tenendo in debito conto la particolarità delle singole specie.

tuttavia, nell'ambito del pensiero postumano il tratto necessitante viene ridimensionato in forza di una limitazione del determinismo causale insito negli stessi geni (l'elemento che per eccellenza è identificato come fattore di consequenzialità stringente e «inesorabile»): infatti, la recente biologia ha scoperto che lo sviluppo dei viventi è frutto della costante interazione tra patrimonio genetico e sollecitazioni ambientali, lasciando così aperto uno spazio adeguato per non rinchiudere in un rigido determinismo non solo la vita umana, ma anche i fattori biologici. L'aumento delle variabili non è indice semplicemente della complessità dei fenomeni da analizzare, dell'indecidibilità delle problematiche da affrontare, della persistente incertezza che contraddistingue anche la conoscenza scientifica più rigorosa, ma anche delle possibilità che si introduca casualmente una minima variazione in grado di schiudere ampi scenari nuovi, svincolati da necessità e consequenzialità (tanto che si accede a un'equivalente nozione di apertura al mondo, anche se motivata dall'instabilità dell'uomo)⁶⁵: in tale casualità può rientrare anche l'arbitrio della persona, che, pur giustificato altrimenti, può innovare e quindi far variare ciò che altrimenti sarebbe inesorabilmente identico a se stesso.

Le questioni accennate evidentemente non riguardano soltanto un problema di ordine materiale, dal momento che investono anche impostazioni di carattere generale: innanzitutto, il postumano sollecita l'antropologia (e in generale la filosofia) ad avere una buona conoscenza del metodo adottato dalla biologia e più in generale dalle scienze naturali, escludendo la precisione e la perfezione come unico criterio di verità (scientifica)⁶⁶ e a tener conto di una spiegazione più complessa dei fenomeni fisici, in grado di superare il determinismo causale per riconoscere nell'influsso reciproco di molteplici fattori la vera forza propulsiva dei processi naturali. In secondo luogo, nonostante la minore puntigliosità nell'esposizione dei dati raccolti e delle teorie elaborate, l'approccio postumano rimane comunque ristretto ad una visione limitata esclusivamente all'ambito delle scienze

⁶⁵ Istruttivo al riguardo il paragrafo intitolato *Un sistema instabile e aperto* in R. MARCHESINI, *Post-Human*, 61-66.

⁶⁶ Ciò è dovuto anche all'inevitabile grado di imprecisione degli strumenti a disposizione e di conseguenza all'approssimazione sempre presente nei risultati raggiunti. Ci sono inoltre limiti strutturali per la conoscenza scientifica: ad es., è impossibile conoscere posizione e velocità dell'elettrone a motivo del principio di indeterminazione di Heisenberg.

naturali, che di fatto riducono la considerazione complessiva alla sola dimensione materialistica: per quanto le scienze umane rischino di essere un approccio legato pregiudizialmente a un distacco qualitativo dell'uomo dall'animale (che in questo contesto può apparire espressione di un umanesimo ingiustificato e perciò non accettato), il loro apporto è indispensabile in quanto mettono a tema come l'uomo sperimenti in sé il *medium* della propria corporeità grazie a un sentire (complesso e articolato) che rivela non solo l'evidenza personale delle valutazioni (emotive, estetiche, etiche...), ma anche la chiara percezione degli investimenti, dei coinvolgimenti, delle attese... nelle quali si dischiude con discrezione il senso della vita, intravisto e vissuto, come parte integrante di sé.

Da qui la riflessione si può allargare ulteriormente, prendendo in considerazione il modo in cui viene giustificata l'idea di uomo che si vuole assecondare e perseguire: infatti, il pensiero postumano, benché si ponga l'obiettivo di staccarsi da una visione essenzialista dell'uomo ultimamente fondata su una considerazione biologica che fa della natura umana qualcosa di intoccabile e immodificabile, non riesce a evitare di cadere in una contraddizione interna, dal momento che ritiene che si possa comprendere l'uomo soltanto considerando in termini scientifici la sua struttura fisica; così, se da un lato in questi autori si accentua una critica nei confronti della metafisica (perché essenzialista) e più genericamente dell'umanesimo (perché esclude l'evoluzione della specie umana), dall'altro le obiezioni rivolte all'antropologia filosofica, perché refrattaria a prendere in considerazione i cambiamenti possibili alla natura umana, sono formulate in ultima istanza con gli stessi metodi (scientifici) che comportano una visione riduzionistica dell'uomo. In ciò il postumano cade nello stesso errore che denuncia per l'antropologia filosofica: in altri termini, pur approdando a esiti radicalmente opposti, entrambi pongono a fondamento del loro procedere una nozione biologistica di natura, che ultimamente – nonostante le intenzioni contrarie, più volte dichiarate – è intrinsecamente e inevitabilmente connotata da accentuazioni, riflessioni e opzioni di carattere filosofico, che non possono essere nascoste nell'indiscutibilità del dato scientifico.

Per entrare nel merito dell'osservazione e coglierne la valenza contenutistica, basti ricordare, oltre alla già citata esclusione delle scienze umane, la formulazione delle nozioni di cultura e di persona: l'estensione della prima a tutto ciò che in vario modo è appreso dai viventi comporta di fatto un restringimento che la limita all'imprinting animale; anche la nozione di persona viene modificata con un duplice ridimensionamento: innanzi-

tutto, ciò che connota lo specifico umano è rintracciato in modo pressoché esclusivo nella specie; in secondo luogo, a seguito dell'invadenza del manufatto e dell'ibridazione (tecnica e animale) si elencano ed evidenziano i fattori e le dimensioni impersonali. Quanto proposto evidentemente non è del tutto insensato: ci sono buone ragioni per riconoscere che nel campo semantico dei due termini rientrano anche gli aspetti indicati; tuttavia, è inaccettabile l'identificazione con l'intero significato dei termini: c'è infatti una sorta di esagerazione del ruolo svolto da alcuni elementi, che approda a un'accentuazione unilaterale di aspetti e dati che potrebbero essere integrati in un quadro complessivo in forma più armonica (fino a rimettere in discussione la necessità di abbandonare l'impianto umanistico, da cui si vuole prendere congedo). Così, è senz'altro vero che l'apprendimento del comportamento è componente non secondaria della cultura; tuttavia è ancor più vero che quest'ultima non può essere ristretta all'assunzione di alcune abitudini, né identificata – nemmeno in modo simbolico – con quanto (l'imprinting) risulta marginale, se confrontato con l'ampiezza e la complessità dei fenomeni che rientrano nel suo ambito. Un analogo discorso deve essere svolto per la nozione di persona, i cui contorni sono sicuramente più estesi e complessi di quanto sia in grado di indicare la semplice biologia e la problematica derivante dall'interazione con i viventi e i prodotti tecnologici. In entrambi i casi, la differenza con gli animali è indubbiamente quantitativamente enorme, tanto da far presumere che lo possa essere anche in forma qualitativa: dal momento che non si tratta di un problema di semplice classificazione (al pari, ad es., di quanto avviene nella zoologia), la domanda insinua, incoraggia e impone l'oltrepassamento di una visione limitatamente scientifica, ristretta a una prospettiva angusta, perché le semplici considerazioni offerte dalla biologia sollecitano un autentico salto di qualità nell'interpretazione.

Le problematiche fin qui evocate trovano comunque il loro punto nodale nelle questioni derivanti da quello che può essere individuato come il fulcro del postumano, l'ibridazione, l'«innesto» di parti animali o di prodotti tecnologici attuato non semplicemente come rimedio a deficit occasionali per riportare l'uomo alla sua condizione «normale», ma perseguito con l'intento di oltrepassare i limiti attuali dell'esistenza allo scopo di migliorare sensibilmente la condizione umana. In riferimento all'ibridazione si comprendono meglio il motivo e l'obiettivo della critica all'essenzialismo del concetto di natura: spesso infatti in suo nome ci si oppone radicalmente al postumano e ai suoi progetti, forti di una nozione fatta

valere come principio indiscutibile in nome del quale impedire sviluppi e scenari futuri, resi tuttavia praticabili dal progresso tecnologico (lo stesso vale per i concetti umanistici di uomo, persona, soggetto, coscienza...). Si crea così inevitabilmente un contrasto all'apparenza irrisolvibile: da un lato si trova chi, a vario titolo e con diverse motivazioni, si oppone a una trasformazione pratica dell'uomo e della sua corporeità e a una ridefinizione dei termini teorici con cui egli pensa se stesso; sul fronte opposto si posiziona chi, sulla spinta delle scoperte scientifiche e delle possibilità tecnologiche dischiuse, rifiutando una definizione antropologica assertoria e imm modificabile (perché qualunque definizione è comunque sempre «intrisa» di una valenza culturale che ne ridimensiona inevitabilmente la pretesa portata universale e astorica), ritiene che si possa attuare una reale trasformazione della condizione umana attuale. Tuttavia la contrapposizione risulta così radicale perché i due schieramenti fanno valere in modo dogmatico nozioni precostituite, che pertanto non favoriscono l'incremento della comprensione dei problemi né a maggior ragione la loro risoluzione: anche nel pensiero postumano, infatti, vige un'idea di uomo (ultimamente filosofica, come si diceva sopra), che, per quanto indeterminata e indistinta, è assunta come normativa; essa è in ultima istanza elaborata attorno alla convinzione che l'uomo sia tale nella misura in cui oltrepassa i propri confini. In una simile visione antropologica è insita una contraddizione interna che emerge solo se si tiene conto in modo adeguato delle implicazioni di quanto è affermato e compiuto: da un lato infatti si possono facilmente cogliere le stesse caratteristiche della definizione essenzialista di natura; dall'altro viene indotta una dinamica che sembra lasciare spazio al sogno di una definitiva scomparsa del limite umano. Emerge così una tensione, ultimamente contraddittoria, tra il contenuto (l'uomo come colui che oltrepassa il limite) espresso come definitorio e la prassi effettivamente messa in atto con l'obiettivo di poterlo negare (di perseguire cioè l'annullamento del limite, approdando di fatto al dissolvimento della definizione precedente).

Se sta una simile obiezione, ci pare impossibile affrontare i problemi connessi all'ipotesi dell'ibridazione, semplicemente stabilendo che la soluzione debba venire dall'appello a un principio indiscutibile, evidente e riconosciuto da tutti – come può essere la nozione di natura –. Il dibattito piuttosto dovrà svolgersi cercando di mostrare la plausibilità dell'interpretazione di uomo individuata e sostenuta, nell'intento di persuadere l'interlocutore affinché possa accogliere e riconoscere la pertinenza di una

teoria che riesce a interpretare e orientare l'esistenza dell'uomo e il suo stesso essere.

Sotto un profilo contenutistico, l'interpretazione antropologica che ci sembra più adeguata per sciogliere le questioni sollevate dal progetto dell'ibridazione e suggerite dall'anelito a superare la condizione umana attuale è offerta dalla costituzione di un'antropologia del limite, in cui venga espressa in modo persuasivo l'argomentazione secondo cui l'uomo è finito e contingente non solo perché mortale, ma perché costitutivamente segnato da imperfezioni e manchevolezze, ritardi e sbavature, censure e eccessi, errori etici e incomprensioni teoriche..., che, essendo ripetuti in modo costante e duraturo, devono senz'altro essere attribuiti a limiti strutturali che ultimamente connotano in profondità la condizione umana. Nello stesso tempo occorre certamente riconoscere la capacità dell'uomo di trascendere il limite, di spostare il confine dell'impossibile oltre quanto registrato in precedenza; nel contempo però è altrettanto indispensabile constatare che tale capacità umana non coincide necessariamente con l'effettiva trasformazione della condizione di partenza, perché una simile circostanza si verifica occasionalmente, in casi numericamente molto limitati. Eppure, in quanto tale, il limite è da sempre già oltrepassato dall'uomo: egli infatti è in grado di modificarne la natura interna di impedimento radicale e inaggirabile, nel momento stesso in cui, elaborandone una matura consapevolezza, effettua quel trascendimento di fondamentale importanza che gli permette di giungere a una maggior padronanza di sé, disponendo le cose e scegliendo il comportamento più adeguato alla conoscenza acquisita, così da arrivare a vivere e a gustare quella libertà che è il senso più profondo del suo essere.

ERMENEGILDO CONTI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

Venegono Inf. (VA)