



Università degli Studi "G. d'Annunzio"

Chieti – Pescara

FACOLTA' DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE

Corso di Laurea in Filosofia

Tesi di Laurea

***La sfida del posthuman. Implicazioni filosofiche di una
presunta obsolescenza dell'uomo.***

Candidata

Chesia Damiani

Relatore

Prof. Virgilio Cesarone

Anno Accademico 2012/2013

Indice:

Introduzione.	p. 3
Cap. 1 - La morte dell'uomo.	p. 8
1.1 – L'obsolescenza del concetto di <i>humanitas</i> .	p. 15
Cap. 2 – Uomo, tecnica e potere.	p. 21
2.1 – Potere e responsabilità. Dall'intervento sulla natura all'intervento sull'uomo.	p. 25
2.2 – L'uomo-ibrido. Una diversa antropologia della tecnica e il postumano "iperumano".	p. 36
Cap. 3 – Uomini da serra.	p. 49
3.1 – La pietra e la logica. Due valori di verità potrebbero non bastare.	p. 52
3.2 – È davvero colpa della tecnica?	p. 55
Conclusione. <i>C'è ancora posto per l'uomo?</i>	p. 62
Bibliografia.	p. 65

Introduzione

Se vi è una caratteristica di cui all'uomo certamente non si può negare l'attribuzione, è la capacità di mettere in questione se stesso. Essa sottende una fine autocoscienza e una profonda capacità di dubbio. Coscienza di sé significa coscienza della propria precarietà e della propria finitezza, della mortalità e della possibilità della non-esistenza. L'incontro-scontro con il nulla fa tremare la terra sotto i piedi dell'uomo, che si scopre ben presto alla deriva nel cosmo. O forse no. L'esigenza di un posizionamento "legittimo", un posto avvertito come "spettante" nel mondo, una chiara determinazione di quello che dovrebbe essere il suo rapporto con quanto lo circonda, è primitiva quanto la coscienza della morte, che è coscienza del proprio destino individuale ma anche di quello della propria specie. Del resto, perché cercare un ancoraggio sicuro se non di fronte alla possibilità dello smarrimento, se non per potersi orientare in un mondo che si offre aperto e molteplice, in cui l'uomo viene incalzato da dentro e da fuori di sé, e del quale nessun istinto suggerisce con certezza cosa cogliere, almeno, non con quel genere di certezza che non venga periodicamente messa in questione? E così, l'uomo desidera sapere dove si trova rispetto al cosmo, e desidera sapere chi è.

Non abbiamo l'ardire di risalire qui ad un'accurata archeologia dell'umanesimo, ma è un fatto che da un certo momento in poi, nella storia della cultura (che vorremmo restringere a quella occidentale, non per delegittimare un pensiero "altro", ma esclusivamente per non rischiare di allargare indebitamente paradigmi specifici di una certa tradizione ad ambiti

impropri), l'uomo ha preso a collocarsi in un luogo speciale a cui alla vita animale non è dato accesso.

Uomo come *animal rationale*, soggetto pensante, spirito in grado di attingere alla verità e alla morale, all'essere. Addirittura, fatto a immagine e somiglianza di Dio. L'uomo desidera sapere chi è, e la risposta per lungo tempo è: una creatura della divinità. Un "figlio di Dio". Nell'ottica di un cosmo plasmato da un'intelligenza ordinatrice, dal *logos* divino, l'uomo acquisisce la sua salda posizione di creatura privilegiata, e si dà così il via ad ogni sorta di interpretazione dualista. Che l'uomo sia descritto come creatura tra bestia e angelo, chiamata a liberarsi della materia per appropriarsi del vero essere tutto altro dalla materialità, cioè dal principio del male, o che lo si inviti a riabbracciare il suo legame con la propria *res extensa*, tra le due si consuma sempre lo scarto, e l'uomo resta in definitiva un vivente per cui s'esige una condotta speciale, si esige che sia all'altezza di una natura qualitativamente differente che gli verrebbe dallo status di prediletto che è stato scelto per lui e calato, per così dire, dall'alto.

Nella mortale lotta (che è chiaramente una semplificazione di comodo) tra pensiero religioso e razionalismo secolarizzante v'è il cozzare di due paradigmi e la transizione (paradossalmente mai davvero completata, anche laddove si sia spinta alle estreme conseguenze) dall'uno all'altro, dall'universo gerarchico del pensiero medievale al regno delle forze meccaniche dell'illuminismo e del positivismo, ma questo s'accetta esclusivamente a patto che resti una costante più o meno sotto traccia: l'uomo. Prima del '900 non c'è ancora un vero pensiero antropologico, ed esso tende ad essere ridotto di volta in volta ad una specifica proprietà, che sia la creaturalità o che sia la sua capacità di raziocinio, ma ciò che davvero

conta è che resti uomo. Non si mette mai in questione che l'uomo esista come cosa data, e pure laddove non si applichi un'indagine completa e coerente su *cosa* esso sia, si è inamovibili nel ritenere che *sia* qualcosa di determinato, che cioè vi sia uno specifico modo dell'essere che fa dell'uomo ciò che è. È lo stesso primato dell'uomo all'interno del mondo che non viene realmente messo in questione, intaccato. La prospettiva, insomma, resta squisitamente umanista.

L'erosione di quello spazio speciale dedicato all'uomo dal mondo che si dispone al suo servizio, o, perlomeno, alle sue possibilità di percezione e comprensione si è consumata all'incirca tra l'attacco del sapere scientifico, perpetrato per mezzo dei giganteschi passi da gigante effettuati tra XIX e XX secolo da biologia, archeologia, psicanalisi, e i grandi traumi della prima metà del XX secolo, che hanno svelato la problematicità del ruolo etico dell'Uomo nel momento in cui viene a trovarsi in possesso di un potenziale tecnologico (in questo caso distruttivo) senza precedenti. È qui che nasce l'esigenza di una genuina filosofia antropologica: da un lato il darwinismo, le teorie di Freud, le porte che si aprono sulla fisiologia del cervello umano iniziano a sottrarre l'uomo dal campo dell'indagine filosofica, rendendolo sempre più riconducibile ai propri processi biologici, in ultima analisi sempre più misurabile, dall'altro, sul piano storico

si tratta di assorbire o razionalizzare o rimuovere il trauma della Prima Guerra Mondiale, che ha mostrato, in modo tristemente poetico rispetto alle successive vicende storiche, quanto fragile sia l'esistenza dell'uomo se affidata solo alla sua libertà di disposizione.¹

Di fronte agli scenari tratteggiati dal progresso del sapere scientifico, risultano sempre meno adeguati i paradigmi d'indagine dell'umano sino ad

¹ M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanismo*, Vita e Pensiero, 2011 Milano, p.5

allora applicati, l'uomo/Spirito non esiste più, o forse, e questa è la scoperta e il trauma che getta nello sgomento, non è mai esistito.

Si può dire, quindi, che l'antropologia filosofica, quando nasce, ha già in sé il germe di un pensiero postumano: la necessità di ritagliare un campo specifico di studio per l'indagine dell'umano, sottende per contrasto che vi sia la possibilità che l'umano *non sia*. E allora l'umanesimo sembra diventare una creatura da proteggere, una garanzia all'idea di uomo dotato di una dignità, valevole di per sé, di per sé dotato di diritti inalienabili solo per il fatto di essere uomo e non bestia (a cui certo non ci si è sognati di accordare lo stesso status giuridico di natura, almeno non fino all'emergere della tematica antispecista). La paura dell'uomo ridotto ad oggetto e corpo sacrificabile sui campi di battaglia è rischiarata dalla luce del fungo atomico di Hiroshima, ed è naturale che le riflessioni successive si declinino spesso in una filosofia dell'esistenza che pone l'accento sulla responsabilità dell'uomo di fronte alle proprie scelte, e soprattutto di fronte al modo in cui gestisce il potere acquisito: il tema della gestione del potere accresciuto a dismisura dal progredire della tecnica diventa cruciale.

La problematizzazione ulteriore, e che in questa sede ci interessa, si incontra quando, invece di aggrapparsi all'umanesimo, si abbraccia la possibilità della sua fine, dell'esaurimento della sua funzione etica ed ermeneutica. Se nel primo momento di frattura con la visione dell'uomo classico e cristiano ci si interrogava sulla possibilità che l'uomo andasse studiato con strumenti e categorie di pensiero dissimili da quelli consolidati, e c'era quindi la domanda sulla possibilità che l'uomo non fosse quello che si credeva essere, si impone oggi una riflessione sulla possibilità ulteriore che l'uomo davvero *non sia più*. Dio è morto, ed ora muore anche l'uomo. Nietzsche riecheggia

così forte da spaccare i timpani e diventa profeta del terzo millennio: ritorna il potere della tecnica, ma stavolta è la tecnica dell'uomo che interviene persino su se stesso, tecnica auto poetica che custodisce in potenza la nascita di un ente i cui rapporti con il mondo sono ulteriormente sovvertiti, un "oltre-uomo" di cui nulla si può dire ancora se non che appunto sia collocato nella dimensione di un post-, generata dall'obsolescenza dell'uomo. Un uomo postumano.

Che significa, allora, *posthuman*? È davvero l'atto di rinuncia con cui l'uomo abdica a rivendicare per sé una dignità propria, un'integrità essenziale, una specifica declinazione dell'essere? L'uomo è morto, quindi non vi sono più le basi perché si rispetti l'uomo, e virtualmente non c'è confine a contenere i potenziali scenari apocalittici che possono discenderne?

Ma, soprattutto, l'uomo è morto davvero? Un'antropologia filosofica ha ancora qualcosa su cui indagare? O forse il postumanismo è quella provocazione che può condurre ad un ripensamento radicale, coraggioso del senso di essere umani, creato su nuovi presupposti che invece di evidenziare fratture mettono in luce una più sotterranea, sostanziale continuità? Continuità, contiguità, apertura.

Cap. 1 – La Morte dell’Uomo.

«Noi moderni infatti non caviamo niente da noi stessi.»²

Dobbiamo l’idea che l’uomo potesse morire, nella sua formulazione esplicita e letterale, a Michel Foucault, che nel suo *Les Mots et les Choses* inizia a parlare di una vera e propria obsolescenza dell’uomo, a cui segue la sua progressiva scomparsa. L’accezione e gli “assassini” individuati da Foucault non sono in effetti quelli che più propriamente vengono abbracciati dalla riflessione postumanista, e in vero se c’è un punto di contatto fortissimo tra il suo pensiero e quest’ultima lo si può rintracciare certamente altrove (ma ci torneremo). Resta però utilissima l’affascinante espressione per mettere a fuoco un diffuso sentimento di perdita di identità, di smarrimento e di un’escatologia della fine prima avvertita che razionalizzata, che si diffonde ben prima del post-modernismo di Foucault che ne sarà diretto figlio nei secoli successivi.

L’uomo muore innanzi tutto mentre muore la modernità: la modernità è il regno dell’uomo più di qualsiasi epoca precedente, poiché la sua centralità non è più affermata a partire da principi altri, e l’umanità dell’uomo diventa sufficiente a se stessa. Egli si afferma, espande la fiducia nelle proprie capacità. A partire dall’emancipazione rinascimentale, che inaugura una storia di riconoscimento del genio e delle prerogative umane: essa si declina in una progressiva desacralizzazione del pensiero e del mondo, in quanto l’uomo appare sempre più capace di “far da sé”, sempre meno suddito

² F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, tr. di S. Gametta, Adelphi, Milano 1974

sottomesso alla divinità, più autonomo a livello epistemologico e nell'individuazione di una morale. Modernizzazione e modernità sono due concetti derivabili l'uno dall'altro, ma che hanno raggiunto nel tempo ognuno una propria validità autonoma, e il genere di dinamiche che intendiamo col primo sono quelli che conducono paradossalmente alla fine del secondo, talmente consolidate da poter fare a meno delle loro premesse, contenute in esso.

“Moderno” invece è una parola che ha largo uso anche prima del diciottesimo secolo, e denota semplicemente quanto c'è di più recente, quanto è emerso per ultimo. Insomma, un mero concetto cronologico. “Modernità” come autocoscienza di un'epoca è invece un'emergenza più tarda, un uso inaugurato dalle menti del diciottesimo secolo, che già attorno al 1800 designavano come “moderno” il mondo così com'era emerso nei tre secoli precedenti. Vi era già una chiara consapevolezza del potere di rottura che tre specifici fenomeni avevano introdotto rispetto al passato: la scoperta del Nuovo Mondo, la Riforma Protestante, e la Rivoluzione Francese. Solo perché i pensatori illuministi avevano una chiara coscienza di stare vivendo un' “età nuova” s'è potuto iniziare a parlare di una periodizzazione della Storia che a grandi linee è rimasta valida fino ad oggi: la classica partizione tra Mondo Antico, Medioevo e, dunque, Età Moderna. L'“età nuova” in un'ottica d'escatologia cristiana era certo collocabile solo alla fine dei tempi, e si intrecciava strettamente al concetto di “futuro” come sede di aspirazioni e aspettative; gli illuministi pensano invece: ecco, il futuro è già iniziato. Si ravvede dietro questo rapido riconoscimento, nient'affatto scontato o autoevidente, giacché è già raro che un'epoca si riconosca come tale, figuriamoci poi porsi il problema della propria legittimazione storica, già la traccia di un radicale cambiamento di fronte, in cui la storia non viene più subita

dall'uomo come una mera successione cronologica di eventi, ma è concepita come dotabile di un'orientazione, in altre parole "voluta" dagli uomini, e in questo, appunto, progettata. Se la presa di coscienza è piuttosto rapida e naturale, dunque, la citata esigenza di una legittimazione, di una fondazione alla definitivamente consolidata istanza del moderno, viene affrontata con vera pregnanza filosofica da Hegel prima di tutti³.

Il modello di questo interrogarsi è, come spesso accade, la sfera della critica artistica: è in ambito di estetica che ci si pone per primi il problema di dove possa la modernità attaccare le proprie radici, se essa esiste in virtù della propria rottura con le epoche passate, non più viste come possibili modelli di riferimento⁴. Hegel sposta la questione sul piano filosofico, e rintraccia ben presto la struttura della modernità in una "relazione col sé" che prenderà il nome di *soggettività*. Essa è prima di tutto emancipazione ed autonomia, laddove, tornando alle necessarie premesse storiche, basta guardare ad esempio alla forma di religiosità promossa da Lutero: nel protestantesimo la fede religiosa diviene riflessiva, c'è un deciso smarcarsi dall'autorità esterna della dottrina e della tradizione, poiché l'uomo viene invitato a fare affidamento sulla sua propria intuizione. Il Mondo Divino diviene una posizione del soggetto, e tutto quanto c'è di esteriore perde importanza e autorevolezza, il sangue torna vino e l'ostia smette d'essere il corpo di chicchessia. Allo stesso modo va guardata la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo: lì dove la fonte suprema di diritto e morale era la Bibbia, ora se ne rivendica l'autonoma fondazione sull'attuale volontà dell'uomo e

³ Cfr J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. di E. Agazzi, Laterza, Bari 2003

⁴ Vedasi la *querelle des Anciens et des Modernes*, sorta all'interno dell'Académie Française a fine XVII secolo. Lo scontro tra i "conservatori" capeggiati da Boileau, fautori di un'arte ad imitazione di insuperabili modelli classici e i moderni, appunto, di Charles Perrault, sostenitori dell'autonomia degli artisti tardo-seicenteschi e della necessità di rinnovamento, ben esemplifica lo spirito polemico e "progettuale" con cui la successiva classe intellettuale si applicherà a rivendicare la specificità della nuova epoca.

nient'altro. Le scienze esatte ci mettono del loro, desacralizzando una natura dove non c'è più spazio per i miracoli, governata dalla fisica newtoniana, un impianto di leggi conoscibili e persino sfruttabili a proprio vantaggio, che colloca il soggetto in un ambiente dove non è più in balia di forze che non controlla, ed è perciò libero. La libertà dell'individuo così sperimentata diventa a sua volta premessa di una morale che ne tutela prima di tutto le prerogative e introduce temi come la naturalità dei diritti e la tolleranza, rivendicando per l'uomo il diritto a pretendere di percepire come valido (razionalmente) ciò che si suppone debba fare. L'uomo moderno ha fiducia nella fondatività del suo essere soggetto, cioè individuo, e in definitiva, appunto, uomo: non è forse rivelatore di ciò che si inizi a parlare di "diritti umani", nel senso del giusnaturalismo in versione secentesca e illuminista? L'idea che non solo si sia inalienabilmente titolari di certi diritti esclusivamente in virtù di questa natura, ma che tali diritti trovino il loro fondamento nella loro aderenza alla razionalità, che a sua volta fonda la presunta irriducibilità dell'uomo al resto dei viventi, ancor prima che nell'emanazione divina? È bene tenere a mente questo aspetto, e che ci si ricordi in seguito in cosa si radica quella che oggi accettiamo comunemente come "difesa della dignità umana" e che non ci si sognerebbe di mettere in discussione, per poi cogliere uno dei possibili aspetti inquietanti della presa di coscienza postumanista.

La prima e più autentica concettualizzazione della soggettività non è altro, per Hegel, che la razionalità kantiana. Assurta a giudice supremo di qualsiasi cosa reclami per sé validità, essa viene messa in questione per individuarne l'uso errato, e con le tre "Critiche" (della Ragion Pura, della Ragion Pratica e del Giudizio) viene messa a concetto come divisa in diverse sfere autonome, ognuna autonomamente fondata e rispondente ai propri principi, in

contrasto con una concezione della ragione sostanzialista tipica della metafisica classica. In definitiva, la ragione conserva la propria unità a livello puramente formale, ma vige una separazione tra la facoltà di esprimere giudizi di carattere pratico e quella di attingere ad una conoscenza di tipo teoretico. La ragione critica mette in luce l'architettura intrinseca della razionalità e funge da garante e giudice della possibilità di produrre conoscenza oggettiva, valutazioni morali e giudizi estetici. Da ciò discende di necessaria conseguenza che scienza, moralità, arte assumono ognuna una statura autonoma, che diviene istituzionalizzata entro la fine del XVII secolo. La ragione critica kantiana, è, in ultima analisi, l'auto-interpretazione standard della modernità, o almeno è quanto conclude Hegel nel suo tratteggiare un'immagine dell'epoca in cui egli stesso sente di vivere. Non esiste ancora un vero pensiero antropologico, ma vi è la certezza della razionalità dell'uomo e della sua soggettività, e questo fornisce all'epoca moderna una confortevole certezza dell'uomo che esiste. Tutto sommato, il *Cogito ergo Sum* di Cartesio resta perfettamente attuale.

Kant è quintessenza illuminista: è figlio dell'illuminismo, appannaggio dell'intellettuale illuminista, progettare intenzionalmente la modernità. Essa è, difatti, per continuare a viaggiare a braccetto con Habermas, definibile appunto come tale: un progetto. La fede nel progresso che in genere s'associa al Positivismo ottocentesco nasce in effetti con il XVIII secolo, nell'accezione di una fiducia nella possibilità di un avanzamento indefinito della civiltà umana, in cui si riscontra il senso intimo della storia. Cosa ci si propone, dunque? In soldoni: sviluppare una scienza obiettiva, una morale e un diritto universali e un'arte autonoma secondo le rispettive logiche interne. La partizione kantiana diventa ideale da perseguire. È chiaro che il frazionamento del mondo umano in sfere distinte sia diretta conseguenza

del processo di emancipazione e disincanto, laddove la settorialità e la possibilità che cultura, società e morale rispondano ognuna a logiche proprie s'oppongono alla visione antica e medievale, di un cosmo organico in cui micro e macro si corrispondono a tutti i livelli, e non vi sono cesure nette tra norma e consuetudine, pubblico e privato, estetica e morale.

L'assolutizzazione della soggettività diventa il nemico, qualche generazione di pensatori dopo. Se la razionalità è il cardine, e se correttamente usata può attingere ad una verità universale, accettabile da chiunque della razionalità sia partecipe, ne consegue che la verità è assoluta, la ragione è una, il soggetto è fondamento del conoscibile. L'esistenza di un soggetto, però, presuppone l'oggetto: tutto quanto è al di fuori viene reificato. Da Nietzsche che cerca di far cadere la maschera della razionalità svelandola come volontà di potenza, ad Heidegger che pensa di averci trovato la chiave per criticare l'intera storia del pensiero occidentale da Protagora in poi, fino ai postmoderni e ai teorici del pensiero debole, il soggetto com'è emerso dall'epoca moderna viene radicalmente messo in questione. Esso, trasformato in assoluto, viene da più parti indicato come il responsabile della deriva del '900, della degenerazione dei totalitarismi, visti come culmine naturale di ciò che è iniziato nell'Illuminismo, della dittatura della tecnica, del nichilismo. E mentre da un lato lo si dichiara nemico giurato, dall'altra lo si rende inaccettabile con la scienza.

Conviene a questo punto tornare a Foucault: egli teorizza la morte dell'uomo, che è la morte della soggettività assolutizzata di cui abbiamo fin qui trattato. La soggettività muore poiché, come Nietzsche annuncia, a morire prima di tutto è stato Dio. L'uomo, dice Foucault, appartiene a Dio, e non c'è verso che il primo scampi alla morte del secondo. La messa in

discussione della centralità del soggetto mina alla base lo stesso concetto di progresso, e di storia vista come tale: esso sottende inevitabilmente una componente finalistica, non può che essere un flusso orientato ad un accrescimento, un miglioramento, di cui l'uomo è soggetto agente cosciente. Ma come sopravvive questo soggetto cosciente ai colpi di psicoanalisi, linguistica, etnologia? Esse portano alla luce le leggi inconsce della costruzione di sistemi etici, la configurazione di linguaggi, la produzione del discorso mitico; l'unità del soggetto si frammenta col crescere della consapevolezza delle meccaniche sottese alla creazione degli aspetti della vita umana, sono queste meccaniche che agiscono e non viceversa l'uomo, che dunque ne diviene il prodotto. L'uomo come "prodotto" è in effetti un'ipotesi fondamentale della revisione postumanista dell'antropologia, benché nell'argomentazione di Foucault sia ravvisabile una traccia smaccatamente strutturalista che a nostro avviso appartiene molto meno al *posthuman*. Ci interessa più questa obiezione radicale alla soggettività, che, abbiamo detto, segna la fine di modernità e umanismi in genere in un colpo solo.

La modernità, in un certo senso, s'è dunque uccisa con le proprie mani: quello stesso pensiero scientifico e secolarizzante che è il fiore all'occhiello dell'*animal rationale* infligge i colpi più duri al cuore della modernità stessa.

1.1- L'obsolescenza del concetto di Humanitas.

La storia dello sforzo dell'uomo di educarsi all'umano, secondo Sloterdijk⁵, è essenzialmente la storia delle Lettere. Una storia di addomesticazione: il concetto di *humanitas* nasce in un ambito che definiremmo "pedagogico", e per comodità lo metteremo primariamente in bocca a Cicerone, nonostante il termine avesse già il suo uso precedente nella romanità. Attribuendo un contenuto assiologico all'*humanitas*, non si può che ravvisarvi di principio un ideale a cui aspirare, virtù che disegnano una proposta di autentica "umanità dell'uomo", delineando una creatura autonoma, fiduciosa nelle proprie capacità, ma soprattutto atta alla convivenza in una società organizzata. Civile, per dirla in un altro modo: e non è strano incontrare la parola "humanitas" nel senso proprio di "civilizzazione". Insomma, già si ravvede un Uomo che, sospeso tra istanze a contrasto, per essere tale rifiuta la presunta barbarie dell'animalità. Dicevamo, quindi, pedagogia e "belle lettere": questa pratica d'educazione non poteva che avvenire tramite la fruizione degli scritti di letterati e filosofi, strumento per antonomasia di ingentilimento e repressione di bassi istinti, in una società laddove già Seneca parlava contro la bestialità dei romani, ricordando come l'uomo dovesse essere cosa «sacra agli uomini». Invito quindi alla contemplazione, alla compostezza e alla pazienza, ad una moderazione dei costumi che certo si allaccia alla pratica dei *mores*, in un contesto dove il rischio maggiore era l'altra direttrice, quella opposta e largamente sfruttata dai detentori del potere, di esercitare un controllo sociale non già attraverso l'educazione e la formazione di individui pienamente umani, ma prendendo le masse e stipandole dentro i circhi,

⁵ Cfr. P. Sloterdijk, *Regole per il Parco Umano*, in *Non siamo ancora stati salvati*, tr. di A. Calligaris, Bompiani, Milano 2004

eccitandole con i giochi gladiatori e gli spargimenti di sangue spettacolarizzati, nella formula resa immortale da Giovenale come “*panem et circenses*”. Ciò, in modo che le istanze d’aggressività e tutto quanto c’è di potenzialmente sovversivo fosse opportunamente “scaricato”, non già perché concettualizzato e indirizzato in maniera consapevole, ma perché lasciato semplicemente privo di freni inibitori in “ambiente controllato”, lì dove era innocuo per lo status quo.

Lo scontro tra la tendenza all’abbruttimento e la volontà portata avanti dall’élite intellettuale di creare un uomo addomesticato e socievole ha conservato la sua forza e il suo potenziale di inquietudine attraverso tutti i secoli successivi: è quando il progetto di domesticazione mostra segni di fallimento che l’uomo si spaventa di se stesso e viene preso dalla mania di correre ai ripari e rifugiarsi nella sicurezza dei circoli letterari. Continuiamo a seguire la riflessione di Sloterdijk nel suo *Regole per il parco umano* fino a osservare come col recupero rinascimentale e poi illuminista del concetto ciceroniano di *Humanitas* il modello dell’uomo compiuto diventa: il letterato. Se ne trae per una semplice applicazione della logica dei predicati che il modello stesso di società cui s’aspira non può che essere informato su quello della *Società Letteraria*. L’idea dell’élite capace di leggere, che condivide il culto e l’amore per la stessa eredità scritta, ascesa allo status di canone, assume dimensione nazionale, e così s’afferma la concezione che la formazione di un cittadino passi attraverso il dotarlo degli strumenti della lingua comune e soprattutto di un certo bagaglio letterario condiviso, che assurge a patrimonio e ispirazione della nazione stessa.

È la prassi di un umanismo mai seriamente messo in discussione nella propria validità, che nella prima metà del ‘900 subisce i primi grossi traumi

palesi. L'obsolescenza di una società delle *bonae litterae* è certo figlia del progresso della tecnica, ma si tratta d'un cambiamento che può apprezzarsi solo nel tempo, così come lo sono state le conseguenze remote della razionalizzazione illuminista: l'imbarbarimento della guerra, la morte, la fame, l'orrore delle dittature, invece, sono segni immediatamente riconoscibili di un fallimento, o così vengono letti da tutta la fiaccata, ferita classe intellettuale che esce dalla Seconda Guerra Mondiale, malferma sulle proprie gambe e malsicura della possibilità di ritornare a quel modello di società di "amici della lettura". Lo sforzo, però, è palese, e s'aggrappa pure all'altra grande fonte di pensiero umanista europeo, che si affianca alla classicità per via della romanità: parliamo della Bibbia. Certo il cristianesimo è portatore della sua specifica accezione di *humanitas*: essa è data dal suo limite rispetto alla *deitas*, dalla figliolanza dell'uomo rispetto al divino e dalla chiamata che esso riceve unicamente come figlio di Dio; l'appello alla salvezza della propria anima, l'accento sull'esistenza dell'anima, ricordano all'Uomo il suo status di viaggiatore "di passaggio" nel mondo, e quindi all'alterità radicale rispetto all'animale che non passa nel mondo, ma è "prigioniero" del suo ambiente, così come abbiamo accennato altrove. Umanismo cristiano, dunque, e umanismo classico, ai quali si fa forte il richiamo di fronte all'abbruttimento, e di nuovo si evidenzia il carattere di una dialettica insopprimibile che non può essere trascesa da un qualsiasi discorso sull'umanismo, cioè appunto quella con cui già facevano i conti gli intellettuali scipioni e i loro eredi: e se ancora oggi si ripresenta il richiamo all'*humanitas* è naturalmente perché vi è vivissima la minaccia dell'affermarsi definitivo delle moderne forme di "*panem et circenses*" e si teme diffusamente lo smarrirsi irreversibile di quei contenuti valoriali di partecipazione alla cosa pubblica e salvaguardia della dignità dell'Uomo che

l'occidente ha ereditato dai Classici attraverso gli umanisti del Rinascimento e gli "ingegneri della modernità" dell'Illuminismo.

Quando, nel 1946, Heidegger scrive la sua *Lettera sull'Umanismo*, siamo nella profondità più atra della crisi intellettuale dell'Europa tutta; il professore di Meßkirch ne avverte certo la portata ad un livello smaccatamente personale, in quanto, come elogiatore del Nazionalsocialismo a cui attribuiva in un giudizio - in effetti mai esplicitamente rinnegato - un alto contenuto veritativo, egli rischiava di vedersi marginalizzato in un clima di sforzo per la "riumanizzazione" dell'uomo europeo, laddove, per rifarci di nuovo ad un'espressione di Sloterdijk, viva era la volontà di ritornare dalla *Hitler-jugend* ad una "*Goethe-jugend*"⁶, ristabilendo la civiltà umanista attorno al culto del canone letterario. La *Lettera sull'Umanismo* apre in effetti programmaticamente uno spazio ideale per la maturazione del pensiero postumanista; del resto, il moto di partenza, almeno nel pretesto, è dato dalla domanda di un "*fan*", il francese Jean Beaufret⁷ che fu conquistato dal pensiero di Heidegger durante l'occupazione tedesca della Francia, e che a lui scrive e si rivolge prima di tutto per sottoporgli il doloroso dubbio che lo corrode, e che, forse un po' meno dolorosamente, è anche uno dei *leitmotiv* di questo scritto: «come ridare un senso alla parola "Umanismo"?»

Non è necessario ai nostri fini entrare in profondità nella tanto influente (quanto universalmente nota come uno dei passaggi più complessi della filosofia del '900) caccia all'essere obliato, che Heidegger insegue come un Capitano Achab e ritiene di andare a pescare direttamente nella propria

⁶ P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, cit., p.243

⁷ Jean Beaufret (1907-1982), filosofo e germanista francese, fu largamente responsabile della ricezione di Heidegger in Francia; la *Lettera sull'umanismo* fu la risposta elaborata da Heidegger nel momento in cui Beaufret lo interpellò riguardo agli sviluppi della filosofia esistenzialista in Francia.

dimora (il linguaggio). Ci interessa però la risposta più immediata che nella Lettera viene servita senza tanti complimenti, e con approccio dichiaratamente polemico a Jean Beaufret:

La domanda nasce con l'intenzione di mantenere la parola "umanismo". Io mi chiedo se ciò sia necessario. O non è ancora evidente tutto il male che recano le denominazioni di questo genere? Certo, già da molto tempo si diffida degli 'ismi'. Ma il mercato dell'opinione pubblica ne pretende sempre di nuovi, e si è sempre pronti a soddisfare questo bisogno.⁸

Procedendo nell'argomentazione, Heidegger declina quest'atto di dichiarare ormai la parola "umanismo" come inservibile, non necessaria quando non addirittura dannosa, non nel senso di un suo superamento di genere "post-", ma in quello di una regressione alla ricerca di un disvelamento dell'essere che sì, chiama l'Uomo a sé, ma non va cercato attraverso l'indagine dell'essenza di quest'ultimo. In ciò, Heidegger diventa noto nemico della cosiddetta antropologia filosofica, disciplina che si presenta come alfiere di quella lotta per riguadagnare alla filosofia un terreno proprio di indagine, strappandolo dalle grinfie di una scienza totalizzante e riduzionista. Uno sforzo che Heidegger disprezza, in quanto vanamente tenta di salvare il pensiero che egli vede compromesso dagli albori della metafisica occidentale, e lo porta a guardare molto indietro alla ricerca di questa compromissione fino al platonismo e al pensiero come prassi e tecnica. Ciò conduce gli interessi di Martin Heidegger a divergere dai nostri, ma resta comunque la breccia da lui aperta con la sua secca risposta al suo interlocutore francese. Allo stesso modo, restano gli appigli fondamentali che verranno tematizzati largamente da tutta la *Neue Anthropologie*, e che

⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, in *Segnavia*, tr. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp.269-270

sono tra i precedenti fondamentali ad un'autentica antropologia postumanista.

Cap.2 – Uomo, tecnica e potere.

La supremazia della razionalità che segna le forme d'umanismo imperanti dall'Età Moderna in poi, abbiamo visto, si è tradotta in una progressiva tecnicizzazione del rapporto dell'uomo col mondo, divenuto sempre più reificato e dominabile. La storia del dominio dell'uomo sulla natura per mezzo della tecnica è vecchia quanto la costruzione del primissimo utensile preistorico. Non c'è, questo è ovvio, una cesura precisa tra l'uomo perfettamente inscritto nella naturalità, dotato di un armamentario di mezzi messi a disposizione dalla sua biologia, atti e sufficienti alla sopravvivenza, e l'uomo che invece fonda la prosecuzione della propria specie sulla possibilità di intervenire sul mondo in cui vive per plasmarlo, in misura sempre crescente, in modo che sia maneggevole, utile alle sue esigenze, e che non sia egli a doversi difendere dalle insidie che riserva, ma sia il mondo stesso ad adattarsi a lui. Del resto, non è l'uomo l'unico nel mondo animale a far uso di utensili, sebbene, certo, non è la pietra che il *Cebus capucinus* utilizza per rompere il guscio del cocco che mangerà comparabile ad un vero prodotto della tecnica. Eppure, si può ravvedere in questi rudimenti lo stesso fondamento di compensazione di una mancanza, di facilitazione nell'ottenimento di uno scopo con ricorso ad uno strumento esterno al soggetto agente. È dunque la differenza tra questo e lo *Space Shuttle* qualitativa o puramente quantitativa? Una volta che l'uomo ha intrapreso un certo percorso evolutivo, il suo sviluppo cerebrale ha iniziato ad avanzare ad una velocità non paragonabile a quella del suo precedente avanzamento, che l'ha ben presto posto in una posizione apparentemente lontana anni luce da quella degli altri mammiferi a sangue caldo. Ma il frutto di questo "salto" è

stato un reale “mutamento di stato” ontologico o è solo apparente? E si può parlare propriamente di “salto”? C’è una discrepanza sostanziale, un gap? O non è forse solo una *gradatio* tanto condensata e rapida da ingannare? Lasciando da parte l’effettiva natura del passaggio, traumatica o graduale che sia, è certo che teorie che ravvedono nell’uso della tecnica un tratto, o meglio il tratto antropologicamente rilevante per definire la natura dell’Uomo, hanno avuto larga diffusione e successo. L’uomo come essere dotato di “artificialità naturale” (per usare una definizione di Plessner) è uno dei pilastri della *Neue Anthropologie*. Pensatori come Scheler e soprattutto Gehlen sono ancora in tutto e per tutto degli umanisti, e, nonostante il solido ancoraggio alla biologia del loro pensiero antropologico, lasciano che sussista una netta dicotomia tra uomo e animale, cultura e natura, mondo aperto e ambiente determinato. Ed è in detto dualismo che sembrano trovare l’uomo. L’uomo “manchevole”, carente di armi biologiche per difendere la propria sopravvivenza, traballante negli istinti, povero nei sensi, indifeso: in questo sta la teoria del “ritardamento antropologico”, ed è questa manchevolezza che chiede ad egli di creare la propria “seconda natura”, modellata a suo agio, che è tutto ciò che definiamo “culturale”. Sarebbe dunque per natura “*homo faber*”, legato preminentemente all’azione. Non si fraintendano, però, i termini dell’opposizione uomo – animale, e non si cada nel tranello di ravvedervi l’opposizione classica tra animalità brutta e umanità riconoscibile unicamente nello “spirito”, nell’usurata definizione di *Animal rationale*: l’uomo della *Neue Anthropologie* non cade in questa scissione, bensì la sua animalità è in tutto e per tutto “umana”. Piuttosto, già l’“animalità dell’uomo” è altra cosa rispetto all’“animalità dell’animale”. In altre parole, la differenza si ravvede già nella strutturazione biologica. Come già anticipato, l’uomo è innanzi tutto povero di istinti, e laddove l’animale che si

affacci al mondo è già relativamente equipaggiato, a livello di automatismi comportamentali atti alla sopravvivenza, l'uomo ne manifesta una povertà a tratti pericolosa. Questo vincolo piuttosto labile ai propri istinti, però, è anche la chiave della sua apertura, ciò che gli permette di disancorarsi dall'ambiente, di cui l'animale ha una conoscenza irriflessa e inevitabilmente determinata dalle esigenze della sopravvivenza, da cui non ha possibilità di trascendere. Per dirla in altri termini, l'animale è in grado di immagazzinare dati e cogliere relazioni tra essi, ma questa facoltà non è mai scissa dal richiamo istintuale al soddisfacimento di un bisogno, e il suo cogliere il contesto non è mai slegato dalla sfera sensibile della percezione e della memoria. L'alta specializzazione degli strumenti di cui è disposto, inoltre, lo rende tanto adatto al suo ambiente specifico (e non parliamo di un concetto di spazio geografico circoscritto, quanto della riproposizione di determinate condizioni di vita da cui la sua sopravvivenza in larga parte dipende) quanto chiuso a ciò che esula dalla sua istintività, che è informata dalla sua struttura ambientale. Certo, anche l'uomo è sottoposto costantemente a limiti ambientali, ovvero alle circostanze fattuali con cui ha a che fare di volta in volta nella situazione specifica, ed è certo condizionato in modi spesso più decisivi di quanto sia intuitivo supporre dal suo residuo apparato istintuale, ma, per quella larga parte delle situazioni in cui evidentemente gli istinti non gli sono di soccorso, egli giova della sua peculiare apertura, indeterminatezza e capacità di adattamento. Essa, come abbiamo visto, si può caratterizzare in modo preminentemente negativo, e, seguendo Gehlen, si può considerare l'uomo "fondamentalmente determinato da carenze", sotto il profilo strettamente morfologico: il suo è un ritardo di sviluppo, un'inedoneità e una mancanza di specializzazione. Questa condizione negativa diviene allora il presupposto per un comportamento propriamente umano, che,

mantenendo la rotta dei *neue Anthropologen*, si differenzia a tal punto da caratterizzare l'uomo come tutt'altro essere rispetto all'animale. L'uomo, dunque, porta con sé croce e delizia della propria incompiutezza: egli si compie di volta in volta in relazione alla situazione con cui è chiamato a confrontarsi, in base alla quale elaborare strategie funzionali e cercare il comportamento corretto. L'apprendimento, nell'uomo, assume tutt'altro carattere che nell'animale: egli, certo, dovrà pure apprendere e far pratica, come il cucciolo di predatore che riceve, attraverso il gioco e l'emulazione, l'"addestramento" alla caccia, ma per quest'ultimo l'attuarsi dell'apprendimento risponde nuovamente ad una necessità dettata dall'istinto. L'uomo, invece, continua tutta la vita ad "addestrarsi" (o a farsi addestrare) a rispondere a situazioni più o meno ricorrenti, ed è all'occorrenza in grado di rivedere tutto ciò che ha appreso alla luce di variazioni, imprevisti, novità. Paradossalmente, dunque, la non-specializzazione diventa specializzazione suprema, la non-fissità diventa caratteristica fondante della sua essenza. Del resto, quest'intuizione non era nuova nemmeno a Nietzsche, che lo definisce "l'animale non fissato".

Non essendo vincolato nella sua percezione del mondo (inteso come concetto fenomenologico di quanto si dischiude alla possibilità di esperienza non-fissata dell'uomo aperto ad esso) a quanto è dettato dall'istinto, egli lo coglie al di là delle necessità immediate: non c'è un nesso diretto come nell'animale tra la percezione e il soddisfacimento di un bisogno. Piuttosto, tra l'uomo e le cose permane una distanza, che si articola come capacità di prenderle in considerazione a prescindere dal bisogno, e decidersi a posteriori sul loro valore e livello di interesse. Il suo rapporto col mondo non è dunque immediato, e la capacità di allontanarsi dal singolo dato gli permette di osservarlo all'interno di un tutto a cui attribuisce un'unità di

senso. Sotto il suo occhio l'ambiente nella sua datità precostituita diventa autenticamente mondo, solo in quanto ambito della conoscenza, dell'attribuzione di senso e dell'azione umana.

La mancanza di immediatezza, però, reca con sé una necessità di mediazione, ed è qui che entra in gioco la sua originaria propensione all'artificialità. Il suo rapporto con il mondo dato è mediato, egli ha sempre bisogno dello strumento, e di rifiutare la natura per quello che è, cercando invece vie per epurarla dalle insidie sotto le quali, come essere carente, soccomberebbe senza possibilità di scampo. Ecco che diventa chiaro il nesso tra tecnica e natura umana, il significato antropologico della manipolazione della natura da parte dell'uomo. È l'espressione prima di questa necessità di mediazione non aggirabile, che certo non nega il nesso con l'immediatamente dato, di cui l'uomo non può in ogni caso fare a meno, ma dal quale lo separa la sua impossibilità di prendere le cose così come sono, se vuole sopravvivere.

2.1 – Potere e responsabilità. Dall'intervento sulla natura all'intervento sull'uomo.

Abbiamo chiarito, dunque, il punto di partenza essenziale, la condizione necessaria perché lo sviluppo della tecnica si configurasse come massima cifra dell'uomo. Il modo in cui questa non finitezza immanente nell'essere umano ha poi condizionato la storia è qualcosa di tutt'altro che scontato o non necessitante di analisi. Che si voglia o meno abbracciare le tesi illustrate sopra, che si voglia vedere nell'*homo faber* un essere a sé che in tutto si

distacca dal mondo animale, o che si voglia ravvedere in esso una mera strada evolutiva, occorre a questo punto considerare la conseguenza principale del progresso in senso scientifico e tecnologico. Non si è utilizzato, sin'ora, il termine "scienza", privilegiando la tecnica, in quanto ci è parsa paradossalmente più originaria, nel suo essere essenzialmente *praxis*, del progredire della conoscenza come teoresi, contemplazione della natura in per sé stessa: se s'è iniziato ad osservare il cosmo, è stato certo per ragioni primariamente finalizzate alla sopravvivenza, conoscere significava tentare di disinnescare quel potenziale terrorizzante insito nel mistero dei fenomeni fisici non ancora esplicitati, e in questo senso ogni forma di pensiero e di prassi magica è collocabile su uno stesso continuum con la scienza moderna. Ciò che le accomuna, essenzialmente, è il tentativo di dominio: progresso come aumento del potere esercitabile sulla natura. Dal semplice riparo artificiale alla vera e propria modifica della geografia, passando per il campo arato, l'apparecchiatura scientifica ad uso medico e le armi di distruzione di massa, ciò a cui si è storicamente assistito è un aumento, magari non lineare né costante né privo di vicoli ciechi e passi indietro, ma comunque lungi dall'inversione vera e propria della tendenza, della capacità umana di intervenire su ciò che lo circonda. E ciò che lo circonda, comprende, per forza di cose, anche il resto degli esseri umani.

La Storia ci racconta di un accrescimento che segue un andamento esponenziale: ci sono voluti più di due milioni di anni per passare dalla prima pietra scheggiata all'aratro, qualche decina di migliaia sono occorse tra l'aratro e la macchina a vapore, e ne sono bastati meno di trecento per arrivare dalla macchina a vapore all'*augmented reality* che strappa un sorriso a guardare indietro alle scene di *Minority Report*. Tra aratri e macchine a vapore, trovano spazio gli orrori del nucleare e le armi batteriologiche,

l'alterazione degli equilibri ambientali e lo sfruttamento incontrollato delle risorse. A guidare l'ascesa forse solo il principio dell'immediatezza mediata, la necessità tutta umana di trasferirsi da natura a cultura, o forse un qualche impulso vitalistico, o la logora volontà di potenza nicciana: le letture sono molteplici. Non ci interrogheremo qui sull'origine del sentimento morale, da cui la necessità di una dimensione etica che porta all'identificazione di un "Bene", e ci limitiamo in questa sede a darla per assodata, premessa necessaria a giustificare come, di pari passo col potere che cresce, nasca pure il problema della gestione di esso, della direzione da darsi e dei limiti da imporsi, nel momento in cui la "maturità culturale" è tale perché si arrivi ad un sufficiente livello di autocoscienza. La presa di coscienza del proprio potere da parte dell'uomo arriva in genere quando questo si esplica nei modi più distruttivi; abbiamo già citato diffusamente le due guerre mondiali come punti di rottura eclatanti, tra il moderno e il post-moderno, tra l'umanismo e il post-umanismo: ebbene, le centinaia di migliaia di morti di Verdun e le bombe di Hiroshima hanno allo stesso modo fatto nascere un preoccupato dibattito su come andasse maneggiato l'enorme potenziale tecnologico ottenuto dall'uomo negli ultimissimi secoli della sua storia. Non solo: è sorta l'idea che il potere stesso abbia a che fare con l'umanità dell'uomo, e ci si è interrogati sui possibili effetti "disumanizzanti" del potere. Dice il teologo "umanista" e teorico dell'Europa Romano Guardini, nel 1962:

In quale rapporto sta alla lunga il crescere del potere con l'umanità dell'uomo? Sarà bene ricordarsi di una legge fondamentale della filosofia della cultura: che non c'è alcuna azione che vada in una sola direzione, ma ogni azione ha due lati. Potere è possibilità di agire; ma ogni azione che io esercito provoca un'azione contraria, che si dirige sopra me stesso. Già il solo fatto di avere potere, la possibilità di esercitarlo, esercita un influsso su di me: lo stimolo a tradurlo in atto, il quale stimolo cresce fino alla coazione, anzi alla ossessione demoniaca; la responsabilità che esso mi impone perciò, se e come io la usi, e

così via. Può il potere crescere con qualsiasi rapidità e a qualsiasi altezza e l'uomo rimanere uomo in senso pieno?⁹

Non è certo quello di Guardini l'unico approccio al problema, ma ciò che mette in evidenza è fondamentale e non del tutto scontato: è possibile che ogni esercizio di potere, per sua natura, abbia una doppia direttrice. L'uomo ne è primariamente agente attivo, e il movimento è da egli verso l'esterno, verso l'ambiente che subisce l'intervento. Esiste però anche la direttrice opposta: l'azione del potere che interviene a modificare l'agente stesso, tanto che a processo compiuto il sistema risultante è nuovo in entrambi i suoi due elementi. La profondità e l'attualità di questa intuizione va ben oltre l'ovvio, e conviene tenerla a mente mentre si procede nella discussione.

Ad un livello meno profondo, più particolare e più connesso alla contingenza, la riflessione di Guardini suona oggi forse di già superata, poiché il rapporto dell'uomo con l'avanzamento della tecnica ha sollevato ulteriori problematicità, all'epoca ancora allo stato embrionale, ma emerse nei decenni successivi in tutta la loro dirompenza; non v'è (forse) più da preoccuparsi di come l'esercizio del potere modifichi l'uomo che lo esercita, poiché ora l'uomo è in grado di intervenire su se stesso direttamente, deliberatamente. Intuitivamente, è qui che nasce in modo autoevidente la visione postumanista. Quello compiuto appare infatti, ad una prima interpretazione, un salto fondamentale quasi quanto quello dalla caccia all'allevamento: la tecnica che da via d'elezione di intervento sulla natura si trasforma in via d'intervento sull'essere stesso dell'uomo. Questo a prescindere dal genere specifico di intervento, poiché ciò che conta è il passaggio da entità chiusa, custodita dall'invalidabilità della propria pelle, ad

⁹ R. Guardini, *Europa. Compito e destino*, tr. di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 18-19
L'estratto fa parte del discorso dell'autore in occasione del conferimento del Praemium Erasmianum a Bruxelles, il 28 aprile 1962, successivamente pubblicato.

entità aperta, modificabile, suscettibile di “innesti” che partono dall’esterno, di sposare la tecnologia all’interno della propria fisiologia, del proprio codice genetico, considerato prodotto finale necessario di un processo evolutivo che ha condotto ad una forma compiuta detta “uomo”, una forma compiuta il cui essere è fondamento di tutti gli umanismi. Se viene meno quest’inviolabilità dell’uomo, se l’uomo “misura di tutte le cose” non è più una misura fissa, può ancora sussistere la sua centralità? Vi è ancora differenza ontologica tra esso e il resto della materia che l’uomo si esercita a modellare a propria immagine dalla scoperta del primo utensile? Il riferimento esplicito, qui, in modo del tutto palese, è il dibattito sulle biotecnologie, benché già alcune conseguenze dell’avanzamento tecnologico nel campo della farmacologia pongano di fronte a dubbi simili.

A dire il vero, gettare un’ombra apocalittica sulle ultime frontiere del potere dell’uomo sull’uomo, ci sembra un’operazione poco onesta, o perlomeno piuttosto miope, che necessita che si finga di ignorare che il tentativo, o meglio, la chance di intervenire su, *migliorare* l’essere umano *dal didentro* non è un’invenzione del XX secolo o degli ingegneri della genetica. Eppure, secondo i critici dell’utilizzo delle biotecnologie sull’uomo, il salto compiuto con l’aprirsi di queste possibilità è sostanziale e infinitamente pericoloso.

Per capire la natura di queste posizioni, occorre contestualizzarle: esse sono figlie dirette della cultura della democrazia liberale occidentale. Si tratta di un ordinamento politico che, impermeabile a due secoli di critica della concezione moderna della natura umana, ridotto all’osso non fa altro che impernarsi sul riconoscimento di questa. Che poi venga posta come base per la deduzione di diritti universali con in vista ancora il riferimento al giusnaturalismo del XVIII secolo, oppure che resti solo come base necessaria

per poter estendere in forma universalistica assunti sull'utile, poco varia nella sostanza squisitamente umanista della democrazia liberale. Ergo, il presupposto necessario alla formulazione di certe critiche è che questa particolare configurazione sia, se non quella a cui occorre tendere per natura, almeno il meglio sulla piazza a cui l'uomo può aspirare in termine di organizzazione della società. L'assunto di pensatori "preoccupati", come ad esempio Francis Fukuyama, autore di *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica* è che la possibilità di intervenire sul corredo genetico umano al fine di creare una generazione di individui migliori potrebbe lasciare spazio non tanto a orrori da eugenetica nazista, quanto al riproporsi di una società classista quanto potevano esserlo quelle gerarchiche, schiaviste, discriminatorie del passato, solo, in questo caso, ancorata non a errate presunzioni di superiorità, ma a solide basi scientifiche.

Riflessioni di questo tipo hanno la prerogativa di escludere la possibilità di prescindere da una definizione di qualche tipo di "natura umana". Essa è vista come la fonte privilegiata dei contenuti di una sfera etica che, anche nel momento in cui si accetti di rinunciare al riferimento al divino, necessita di un ancoraggio più saldo di uno spinoso calcolo dell'utile, sempre carente laddove ci si trovi a tracciare una gerarchia di interessi spesso a contrasto l'uno con l'altro. La natura umana è la garanzia del diritto: il timore maggiore è che, una volta venuto meno quel "centro fisso" che classifica tutti gli umani come umani, quell'elemento indiscutibilmente comune a tutti gli individui della specie, venga meno allo stesso modo una solida base per rivendicare l'attribuzione ad ognuno dei medesimi diritti.

In effetti è questo un problema aperto, e troppo spesso la nozione di natura umana è stata messa semplicemente tra parentesi, epochizzata, da coloro che, fautori di un'etica transumanista presentata come finalmente un regno dell'inclusività, della differenza, dell'apertura, ne hanno messo in dubbio la realtà ma continuano a rivendicare un'uguaglianza in termini di diritti, pur avendone occultato il riferimento originario. Nascondendo il nesso fondamentale tra teoria della natura umana e teoria del diritto non si può che ottenere un'etica monca, che all'analisi stretta mostra il fianco, poiché conserva in sé il culto del diritto della moderna democrazia occidentale ignorando di averne messe in questione le basi.

Ma non si può davvero fare a meno di questo riferimento? Di sicuro, si tratta di un concetto che resiste anche agli attacchi più feroci. Duecento anni di sfide, da Darwin in poi, e oggi ci si ritrova a combattere coi timori che sia l'ingegneria genetica a "uccidere l'uomo" una volta per tutte. Non è difficile capire perché si tratti di un riferimento così prezioso, e non lo è nemmeno comprendere l'inquietudine di fronte alla possibilità che venga meno, se ciò che si ha in mente come massimo obiettivo è tutelare gli ordinamenti sociali ormai cristallizzati in occidente. Per lungo tempo il pensiero che definiremo per comodità "di sinistra" ha cercato di mostrare quanto poco fossero influenti le intrinseche differenze genetiche per lo sviluppo degli individui, tutti fondamentalmente uguali, ma plasmati semmai dalle molteplici configurazioni ambientali in cui si sono formati. È l'"artificialismo della sinistra", la volontà di ridurre le caratteristiche innate ad un minimo nucleo valido per tutta la specie, laddove per i conservatori è comodo pensare che i comportamenti (e le gerarchie) possano dividersi in "naturali" e in "contro natura". A lungo la scienza è venuta in soccorso degli egualitarismi di tutto il mondo, ed ha aperto la via per un'estensione dei

diritti su base universale: presunte inferiorità di razza, sesso, discendenza sono state spazzate via dall'evidenza scientifica del comune codice genetico a prescindere dalle differenze morfologiche e culturali.

Le moderne derive della farmacologia e della genetica, però, hanno posto nuove domande e esposto a nuove, ignote possibilità. Tanta è stata l'enfasi posta sulla mappatura del genoma umano che è divenuto luogo comune e patrimonio della vulgata il parlare di un gene per qualsiasi cosa: il gene dell'invecchiamento, il gene dell'obesità, quello dell'aggressività e via discorrendo. Questo genere di riduzionismo ha dato l'idea che la doppia elica dell'acido desossiribonucleico sia una sorta di quadro di comando, da cui spostare su posizione di on e di off una serie di interruttori che condizionano aspetto e personalità di un individuo. Allo stesso modo gli psicofarmaci hanno mostrato come la chimica abbia in parte il potere di modificare il carattere, e non c'è necessità di avere individui malinconici al mondo, se esistono in commercio ricaptatori della serotonina. Insomma, l'immagine che la scienza contemporanea ci restituisce dell'uomo è più o meno quella di un sistema in cui tutto dipende dall'attivarsi di geni e dalla produzione della chimica cerebrale. Naturale che in coda alle mirabolanti promesse della ricerca medica, aperta a enormi potenzialità di cura di malattie genetiche ed ereditarie, alla possibilità di risparmiare a figli ancora non nati vite di sofferenza alla mercé di patologie incurabili, ci sia anche l'idea di poter andare oltre, non solo rimuovere i *bug*, ma migliorare scientemente il prodotto. Tutti vogliono bambini sani, ma chi non vorrebbe anche bambini intelligenti, dotati di un aspetto che ne faciliti l'inserimento nella società, magari persino di una personalità adeguata i canoni della competitività imperante, in ultima analisi felici? Si potrebbe inoltre prolungare la vita a dismisura sostituendo tessuti deteriorati con l'invecchiamento o le malattie,

o usare la conoscenza acquisita sul genoma umano per progettare farmaci psicotropi talmente calibrati sul paziente da non comportare alcun effetto indesiderato, e poter essere utilizzati virtualmente all'infinito.

Il prolungamento dell'aspettativa di vita, la lotta senza quartiere contro la morte, ha certamente delle potenzialità negative facilmente intuibili: conseguenze dell'invecchiamento della popolazione si osservano facilmente in paesi come l'Italia o il Giappone; per quanto la qualità della vita di un anziano troverà prevedibilmente giovamento dall'ulteriore sviluppo della tecnologia genetica, è assai probabile che non vi siano tante chance di mantenere un essere umano in uno stato di gioventù perpetua, e l'invecchiamento porta con sé conseguenze che non sono esclusivamente ascrivibili al deterioramento di organi e tessuti rimpiazzabili: c'è il rischio che aumenti il peso sulle spalle di generazioni più giovani, sempre più esili nel rapporto numerico, che si trovano a fare i conti non solo con la decadenza dei genitori, ma anche quella di nonni e bisnonni e via dicendo. Il progredire nell'industria dei farmaci psicotropi, invece, eliminato il pericolo degli effetti collaterali, permetterebbe di intervenire chimicamente sulla personalità al punto da eliminarla in termini di carattere proprio dell'individuo, e condurre dunque a doverne rivedere completamente concezione e ruolo all'interno del nostro sistema di pensiero. Quello che però maggiormente preoccupa gli apocalittici delle biotecnologie, sono le loro possibili conseguenze politiche.

Nella memoria collettiva e nell'immaginario dell'uomo europeo (perlopiù), il concetto di "eugenetica" è una sorta di tabù; difficile pensarlo senza alcun rimando alle inquietanti verità sui progetti di selezione genetica sperimentati ed attuati dal nazismo. È più che naturale, dunque, che all'interno della cultura europea un simile tema abbia incontrato e incontri delle forti

resistenze, qualora si tenti di reintrodurlo nel dibattito. V'è da dire, però, che in tutta probabilità la "selettocultura" oggi si configurerebbe in modo assai differente, poiché, almeno in occidente, è ben diverso lo scenario politico. In società che negli ultimi cinquant'anni si sono mosse verso una sempre maggiore affermazione della supremazia della sfera individuale, dei diritti del singolo, in cui lo Stato diventa sempre più strumento di tutela della possibilità dell'uomo di agire in autonomia e indipendenza nei limiti del rispetto delle prerogative dei propri simili, appare difficile pensare che la tecnologia genetica diventi uno strumento controllato da poteri sovra individuali. È forse più plausibile immaginare un mondo in cui, anche in quel campo, viga una certa refrattarietà all'eccessiva regolamentazione, tendenza non in declino nelle società capitaliste nonostante la luce nefasta proiettata dall'implosione economica e dalla crisi finanziaria dell'ultimo lustro. Ciò che si teme, dunque, è che l'ingegnere genetico diventi un professionista qualsiasi a disposizione del cliente, e che ogni cliente si industri quindi ad ottenere i massimi benefici per la propria discendenza. Non solo libera da malattie e tare, ma coi geni giusti, al punto che si potrebbe persino ipotizzare lo sbocco in una società di "superuomini" su base censitaria, ove davvero chi può permettersi certi desiderabili privilegi genetici forma la classe dominante, mentre chi non può è relegato ad uno stato di *Untermensch* e inevitabilmente all'ultimo gradino della scala. Successi e insuccessi si slegherebbero dal merito personale, ma diverrebbero il frutto delle scelte genetiche della generazione precedente.

Fantascientifiche o meno che appaiano certe speculazioni, abbiamo sotto gli occhi tutti i giorni le prove che il progresso tecnologico ci offre continuamente nuovi strumenti totalmente impensabili anche fino a solo pochi anni fa, e non dovremmo stupirci più se la realtà in questo senso anche

in futuro continuerà a superare le nostre aspettative. È che la rapidità di avanzamento è diventata tale che il nostro cervello fa fatica ad adattarsi, nonostante ne abbia esempi tangibili a portata. Quel che occorre, dunque, è un freno allo sviluppo delle biotecnologie? Dovremmo opporci a coloro che predicano il progresso scientifico come valore in sé, e trasformare certe strade concretamente percorribili in tabù? È certo l'opinione di alcuni. Francis Fukuyama scrive:

Dobbiamo evitare a tutti i costi di assumere, nei confronti della tecnologia, quell'atteggiamento disfattista che consiste nel rinunciare a ogni tentativo di fermare o cambiare il corso di eventi che non ci piacciono, con la motivazione che comunque non saremmo in grado di farlo. L'istituzione di un quadro normativo che permetta alla società di controllare le biotecnologie umane non sarà un compito facile: i legislatori di ogni parte del mondo dovranno assumersi la responsabilità di prendere decisioni difficili a proposito di problemi scientifici complessi.¹⁰

È certo sano e legittimo chiedersi in che direzione si sta andando, e fare ipotesi su quale potrebbe essere la meta a cui si approderà. Del resto, uno dei segreti del successo dell'*Homo sapiens* come specie è la sua capacità di previsione, ben più complessa del semplice riconoscimento di nessi causali. Ed è un atteggiamento responsabile, quello che porta a chiedersi se ogni possibilità esplorabile sia di conseguenza doverosamente da esplorare, poiché ciò non è scontato, almeno tanto quanto non lo è dedurre un "deve" da un "è" come contestava Hume parlando di fallacia naturalistica. Se però continuiamo a seguire, come fatto fin'ora, l'argomentazione di Fukuyama, quando scatta l'ora esiziale in cui dal gran parlare della necessità di conservare il riferimento alla natura umana occorre passare a definirla, questa natura, finiamo per incappare in un certo senso di insoddisfazione. Si

¹⁰ Francis Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, tr. di G. Dalla Fontana, Mondadori, Milano 2002, p. 20

cerca di nuovo di ancorare saldamente l'uomo alla propria biologia, e di riempire un concetto praticamente convenzionale di contenuti empirici desunti dalle specificità della specie umana. Il linguaggio discreto, la coscienza, certe forme specifiche di apprendimento. Operazione, in fin dei conti, già tentata, e destinata a risultati incompleti, ad imbattersi nell'impossibilità di dare una definizione aderente a quanto fornito dalla scienza eppure in grado di funzionare da presupposto universale del diritto.

Forse, il problema è che si continua, nonostante le premesse esplicite di intendere il contrario, a trattare l'uomo come un punto d'arrivo. La suprema illusione dell'umanismo: che tutta l'evoluzione, tutto il progresso, tutta la storia concorrano verso un *telos*, e questo *telos* è l'uomo, così come lo conosciamo, così come l'abbiamo visto attraverso una finestrella piccolissima bloccata su un unico fotogramma di una pellicola lunga miliardi di anni.

2.2 - L'uomo-ibrido. Una diversa antropologia della tecnica e il postumano "iperumano".

Occorre a questo punto tornare un istante al principio, alle distinzioni fondamentali. Ci sono essenzialmente due maniere di intendere il postumanesimo: il prefisso post- ci induce a pensare al concetto di un superamento, meno univoca è l'idea di cosa si debba superare. È una "natura", che superiamo, o uno schema interpretativo? La sostanza-uomo, oppure la *Weltanschauung* umanista? L'uomo è biologicamente obsoleto, o solo epistemologicamente, nel senso in cui lo intendeva Foucault? Se ci soffermiamo sulla prima possibilità, e quindi ci poniamo in dialogo con

coloro che auspicano o temono l'avviarsi di uno sforzo per prendere il controllo dell'evoluzione e assestarle un poderoso calcio sulla via del superamento dei limiti della specie, continuiamo bene o male a tornare ad inciampare sempre sul problema della definizione. Del resto, non si può certo superare un qualcosa di cui non si ha in mente una caratterizzazione definita, altrimenti sarebbe arduo dire cosa si pensa di superare in effetti (e resterebbe il dubbio se lo si sia superato davvero). Con ciò, intendiamo che la premessa nascosta di tal genere di discorsi è, nuovamente, la stessa dell'umanesimo. L'uomo è. Magari non ci piace, magari pensiamo di poterne produrre uno migliore, ma l'uomo incontrovertibilmente è. Dunque, lo si circoscrive all'interno di una definizione, date le proprietà, ecco l' "insieme genere umano". Nell'insieme complementare "altro" finisce tutto il resto della realtà. Siamo di nuovo nei dintorni della soggettività idealista à la Hegel, del predominio dello spirito, l'idea sull'uomo è ancora un'idea sostanzialista ed è tanto più vero se ci addentriamo nei suggestivi scenari tratteggiati dagli arditi teorici del transumanesimo. Lunghi dall'essere visionari in overdose di acidi e di letture di William Gibson¹¹, personaggi come Max More, padre dell'estropianesimo¹², promuovono una cosciente spinta verso il superamento dei limiti che la natura impone all'uomo, legati soprattutto alla sua materialità fisica, al suo essere corpo: la caducità, la fragilità, la

¹¹ L'autore del fondamentale *Neuromancer*, caposaldo della letteratura di genere cyberpunk.

¹² Alcuni capisaldi dell'Estropianesimo (dall'Extropy Institute fondato da More negli anni '80, dove "estropia" è sinonimo di neghentropia, entropia negativa): «Progresso Continuo – La continua ricerca di maggiore intelligenza, saggezza, efficacia e longevità, nonché la rimozione dei limiti politici, culturali, biologici e psicologici alla realizzazione personale. Il continuo superamento di ogni barriera al proprio progresso e alla realizzazione delle proprie responsabilità. L'espansione infinita nell'universo.

Auto-trasformazione – La continua crescita morale, intellettuale, fisica, attraverso razionalità, creatività, responsabilità personale e sperimentazione. La ricerca dell'accrescimento biologico e neurologico, insieme allo sviluppo emotivo e psicologico. [...]

Tecnologia Intelligente – L'uso creativo di scienza e tecnologia per trascendere i limiti "naturali" che ci sono imposti dalla nostra eredità biologica, culturale e ambientale. La tecnologia non fine a se stessa, ma come strumento efficace per il miglioramento della propria vita.» (M. More, *I Principi Estropici. Versione 3.0. Una dichiarazione transumanista.*, 1998. Disponibile all'indirizzo: <http://www.estropico.com/id102.htm>)

sudditanza verso istinti e processi chimici cerebrali che non sempre lavorano al benessere dell'individuo. Insomma, una sorta di rivalsa tecnologica verso la "natura matrigna"¹³ attraverso il potere epurativo (civilizzante?) della tecnologia/cultura. Si vuol fare con la tecnica un po' quel che si pensava di fare con le belle lettere: creare un uomo migliore, più felice e più mansueto, solo che adesso si può pensare di renderlo anche più forte e virtualmente eterno. Un uomo ridotto ai suoi processi informazionali, alla sua capacità di analizzare dati, egli è né più né meno che un algoritmo basato su codice binario che usa il corpo come supporto per la coscienza, ma nulla vieterebbe di liberarsene, del corpo, e di riversare il tutto su silicio. E non sono pochi ad auspicare un futuro incorporeo di coscienze interconnesse in un'entità razionale collettiva. Siamo ad anni luce, insomma, da un superamento della dicotomia natura/cultura, anzi, senza neppure accorgercene siamo finiti ad impantanarci di nuovo senza scampo in quei retaggi che pensavamo d'esserci lasciati alle spalle. E allora, più che un postumanismo, ci affacciamo su una subdola, e inquietante, forma di *iperumanismo*.

Insomma, quello con cui preoccupati come Fukuyama si mettono in polemica è qualcosa di post-moderno esclusivamente in apparenza, o almeno solo in parte. Perché torna un concetto di progresso non diverso da quello classico, e la storia orientata come progettualità di un miglioramento. È stato solo spostato il bersaglio un poco più lontano, reso il progetto più ambizioso, perché l'uomo si concentra anche su se stesso, ma non poiché equiparabile al resto della natura prona alla manipolazione, quanto piuttosto per distanziarsi ulteriormente da essa. Se davvero la questione aperta, il dubbio doloroso è sulla coerenza del sistema di pensiero umanista, allora questo postumanismo non può essere la risposta.

¹³ Cfr. Michele Farisco, *op.cit.*, p.166

Abbiamo visto come la *Neue Anthropologie* trova l'umanità dell'uomo nella tecnica, l'abbiamo vista come compensazione, e abbiamo assistito al traghettarsi della scissione natura vs cultura dall'età moderna al novecento contemporaneo. L'antropologia negativa delle carenze ha avuto un certo successo, e si tratta di un'interpretazione che s'è diffusa su ampia scala, ma essa esaurisce in pieno il discorso dell'uomo con la tecnica? Tentiamo dunque di offrire un altro punto di vista, ascrivibile pienamente alla riscrittura postumanista. Si parlava inizialmente del problema della definizione, della necessità di separare l'umano dal non-umano, e ne possiamo desumere che l'umanesimo perde le basi per esistere in mancanza di una dialettica oppositiva. Perlomeno, le perde nei termini noti. Ma nel rapporto tra uomo e resto della realtà forse le cose non funzionano davvero così.

Il grande, prometeico delitto della tecnoscienza, sembra essere quello di aver rotto il confine tra uomo e altro-da-sé, aver rotto l'argine della soggettività rendendola permeabile, aprendone la via per l'intrusione attraverso il suo supremo canale di comunicazione con l'esterno: il corpo. L'autopoiesi, non più solo teorica ma smaccatamente concreta e persino visibile, sembrerebbe a colpo d'occhio aver definitivamente asportato l'uomo dalla sua residuale base naturale, sottraendolo completamente all'arbitrio della pressione selettiva che determina l'evoluzione. Un punto di vista, questo, in realtà del tutto contestabile, che può essere adottato esclusivamente se si dà per scontata la premessa che la differenza tra naturale e artificiale sia irriducibile, pienamente sostanziale, al punto che, traslocando dal primo al secondo, del primo si perda necessariamente ogni carattere. Una riflessione umanista di senso opposto parte dalla medesima premessa della *Neue Anthropologie*, e allo stesso modo indaga l'umano, o

quel che ne resta, a partire dalla sua relazione con la tecnica, ma, abbattendo l'illusione della necessità di un pensiero dualistico. La tecnologia, o meglio, la cultura nel senso più ampio, ha davvero un carattere necessariamente protesico, compensativo? Sembra quasi, a volerla vedere così, che tutti i "bisogni" umani a cui s'è posto rimedio con questo o l'altro ritrovato tecnoscientifico fossero di per sé già insiti in una presunta potenza umana da attuare. L'idea ritornante che l'uomo abbia un gap da superare rispetto al resto della natura è abbastanza, di per sé, insoddisfacente: un gap da superare per giungere a cosa? Qual è la meta? Riecco la strampalata fissazione per un'umanità dell'uomo che siamo così certi che debba esistere, anche se non sappiamo ancora esattamente...

Più produttivo, a questo punto, dare un'occhiata a cos'ha fatto, in effetti, l'antico progenitore che ha impugnato l'osso, per la prima volta, allo scopo di percuotere (e sì, il richiamo visivo alla celeberrima scena di *2001: Odissea nello spazio* è assolutamente voluto). L'antico progenitore ha fatto più che compiere un passo: ha rifondato se stesso in un nuovo paradigma, il paradigma ibridativo. Non esiste più l'ominide preistorico, all'occhio spietato della selezione naturale, esiste invece la diade simbiotica ominide-osso, ed è su di questa che si esercita la pressione. In un certo senso, ogni volta che l'uomo ha adottato un'innovazione tecnologica, egli ha cambiato la rotta del proprio percorso ontogenetico, e dunque, in un'interpretazione effettivamente un po' radicale, ogni tecnologia si configura come "biotecnologia". L'uomo-con-l'arco muta in uomo-con-l'aratro, fino a divenire uomo-col-computer e via scorrendo, e ogni volta la sua esistenza non è più la stessa, e nuovi bisogni e nuove spinte a caccia di soluzioni si auto-generano ogni volta che il sempre più complesso e intricato sistema di simbiosi si innova. Torna in mente il discorso di Romano Guardini

precedentemente citato riguardo alla tecnica: pia illusione, che l'uomo potesse uscire "indenne", integro nella sua inviolabile (presunta) umanità, dal suo appoggiarsi alla tecnica. È stato da sempre un rapporto più di commistione che di opposizione. O, perlomeno, questa sembra essere la convinzione di teorici italiani come Marchesini o Longo, o più drasticamente della biologa cyberfemminista americana Donna Haraway, o del (più equilibrato, a nostro avviso) scrittore Robert Pepperell.

Il tentativo postumanista (*questo* tentativo, perlomeno) è chiaramente non solo un prendere coscienza delle implicazioni delle rivelazioni della scienza e delle necessarie conseguenze del progredire culturale, ma è senza ombra di dubbio un progetto scientemente perseguito di rifondazione dell'identità dell'uomo. A questi postumanisti non interessa spronare l'homo sapiens a superare i suoi limiti in un'ansia superomistica, così come non sembra a noi sia quello l'esito più produttivo della riflessione. Piuttosto, si intravede la possibilità del superamento dell'antropocentrismo esclusivo e xenofobo (nel senso più ampio di "rifiuto della differenza, dell'estraneità"), approdando alla dimostrazione che l'uomo, che disponga o non disponga di proprie caratteristiche fisse, s'è sempre mosso per ibridazioni, in perenne scambio dialogico con l'alterità. Non sorprende, dunque, che una studiosa come la Haraway si sia fatta sedurre dall'idea del *cyborg* – *cyberg*, macchina, più *organism*, organismo – come rappresentazione simbolica estrema della nuova umanità non più illusoriamente convinta di potersi ripiegare su se stessa (o meglio, per la Haraway, nello specifico sulla sua ossessione fallocratica)¹⁴.

¹⁴ Cfr. D. Haraway, *Manifesto Cyborg*, Feltrinelli, tr. di L. Borghi, Milano 1995

L'impatto del pensiero evoluzionistico sull'uomo è già di per sé drasticamente desostanzializzante. Ogni individuo è portatore di un genotipo differente, in armonia con quelli degli individui della stessa specie (ovvero, in grado di divenirne partner riproduttivo, dando vita ad un nuovo individuo fertile), ed ogni nascituro è potenzialmente portatore di mutazioni. Dovendo passare da un paradigma per cui il "fisso" e il "definitivo" sono superiori al mutevole, ad uno in cui il mutamento è la funzione chiave, occorre rinunciare a pensare l'uomo in modo "tipologico". Questo tipo di pensiero viene sostituito dal cosiddetto pensiero "popolazioneale": in definitiva, non esiste l'individuo tipico, ogni vivente è unico, differente da qualsiasi altro, anche all'interno della stessa specie, e la specie non è altro che una «comunità riproduttiva di popolazioni (isolate riproduttivamente da altre) che occupa una nicchia specifica in natura»¹⁵. L' "uomo medio" non esiste come *eidōs*, è al massimo un'astrazione, un'approssimazione conoscitiva utile a descrivere le regole organizzative generali condivise, e così non esiste l' "Uomo" con la maiuscola, paradigma a cui far tendere ogni individuo. Il darwinismo, riveduto e corretto ma mai superato nei suoi assunti di base, è allora intrinsecamente postumano, almeno nel senso del superamento dell'ottica umanista.

Le più recenti direttrici degli studi sulla genetica evolutiva hanno offerto la possibilità di rifiutare l'idea di uno sviluppo dell'uomo di tipo deterministico-riduzionista che riconduca esclusivamente ad una sorta di "dittatura del gene". Una concezione che veda nell'ontogenesi dell'individuo una semplice trasposizione in atto di una potenza completamente scritta nel dna, oltre che a permettere al pensiero tipologico di rientrare dalla porta posteriore,

¹⁵ Cfr. J. Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays in Contemporary Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1965, cit. in M. Farisco, *op.cit.*

sarebbe in contrasto con le evidenze che dimostrano che un sistema biologico è molto più che la somma delle sue parti, e assai più influente è la loro reciproca organizzazione. Moltissimo ha a che fare la relazione con l'ambiente con l'insorgere di quel genere di caratteristiche imprevedibili dette "emergenziali".

[...] dai risultati scientifici essa [l'evoluzione biologica] emerge come una "storia evolutiva", laddove una storia è un "insieme d'eventi coniugativi tra un soggetto in evoluzione e un'alterità selettiva". Nello stesso tempo, perciò, è diversa da un'evoluzione casuale (perché parte da un pool di possibilità pregresse), ma anche da un semplice algoritmo (perché è un'attualizzazione interattiva, non un'attuazione meccanica): la dotazione specifica dell'organismo, la quale si esprime innanzi tutto sul piano comportamentale e operativo, si inserisce, così, nella fitta trama di relazioni che strutturano l'ambiente di vita dell'organismo stesso. [...] D'altra parte in questo medesimo senso procedono anche le critiche al determinismo genetico in vista di una più plausibile concezione dell'uomo come sistema aperto.¹⁶

Si ridefinisce l'identità dell'uomo (intesa sempre come qualcosa di non sostanziale e non fissato) come naturalmente plastica, aperta a dinamiche ibridative con l'altro, prima di tutto col restante mondo animale, e non solo da un punto di vista "culturale", poi con la tecnologia. L'animale è da principio il referente privilegiato, fonte di elementi assimilati indubbiamente a livello comportamentale (basti pensare a quanta tecnologia s'è sviluppata su imitazione del restante mondo animale, strumenti di volo in testa), ma non solo: l'uomo sembra essere aperto allo scambio anche a livello prettamente genetico. Un esempio lampante si può trarre dalla mera osservazione della struttura della cellula: quelli che all'interno di essa vengono definiti comunemente "organuli" sono sempre più spesso ipotizzati come vestigia di altri organismi, batteri o altre forme di vita elementari,

¹⁶ M. Farisco, *op.cit.*, pp. 89-90

inglobati o entrati come parassiti e resi parte di una nuova struttura simbiotica¹⁷.

Evitiamo a questo punto di immergerci in dettagliate dissertazioni sulla genetica evolutiva, per le quali manchiamo delle competenze necessarie, e torniamo invece a Donna Haraway:

La seconda distinzione che non regge è quella tra organismo (animale o umano) e macchina. Le macchine pre-cibernetiche potevano essere infestate: nella macchina c'era sempre lo spettro del fantasma. Questo dualismo ha strutturato il dialogo tra materialismo e idealismo che era stato fissato da una progenie dialettica, chiamata a piacere spirito o storia. Ma, in fondo, le macchine non si muovevano né si progettavano da sole, non erano autonome. Non potevano raggiungere l'ideale umano, ma solo schernirlo. [...] Le macchine di questa fine secolo¹⁸ hanno reso totalmente ambigua la differenza tra naturale e artificiale, mente e corpo, auto sviluppo e progettazione esterna nonché molte altre distinzioni che si applicavano a organismi e macchine. Le nostre macchine sono fastidiosamente vivaci, e noi spaventosamente inerti.¹⁹

In modo assai incisivo e certamente provocatorio, la biologa americana delinea l'ideale d'apertura del suo individuo-cyborg e ancora una volta ci riporta al fondamentale nodo del superamento del dualismo. Non ha più senso parlare di evoluzione come meramente biologica, essa andrebbe con più coerenza considerata evoluzione "biotecnologica", perché sono tali gli sviluppi delle tecnoscienze, specie in campo di informatica e biotecnologie, da rendere solo nominale la scissione tra biosfera e tecnosfera. La macchina non è considerabile come mera imitazione delle funzioni umane, o loro potenziamento, o strumento per superare uno svantaggio rispetto al resto della natura, e sarebbe errato credere che il progresso tecnologico sia un

¹⁷ Cfr. R. Lewontin, *La rivoluzione di Darwin*, in M. Farisco, *op.cit.*

¹⁸ Donna Haraway scrive a metà degli anni '90.

¹⁹ D. Haraway, *op.cit.*, p.44

processo lineare e finalizzato, più o meno quanto lo è credere che l'evoluzione tenda ad un determinato prodotto finito: i bisogni, le esigenze, ma anche l'epistemologia, il modo in cui l'uomo si riflette in quanto lo circonda, non sono "fissati" come non è fissato l'*eidos* dell'uomo, e se sono questi che guidano l'avanzamento tecnico è altrettanto vero che l'avanzamento tecnico li riconfigura e li plasma, instillando la propria portata di innovazione nell'uomo stesso. La tecnica è in grado di far emergere nuove potenzialità non programmate mostrandosi renitente ad essere ridotta a semplice strumento nelle mani dell'uomo, essa sfugge almeno in parte alle sue capacità predittive; la tecnica - e questo pone innegabilmente davanti a problemi di gigantesca portata - ha dunque uno sviluppo autonomo. Tentando di superare l'antropologia della carenza, Marchesini parla appunto di questo:

[...]si rende evidente che non è l'incompletezza a definire il bisogno di *techne* ma è l'emergenza delle diverse tecniche a inaugurare specifiche percezioni di improprietà riferite a particolari prestazioni.²⁰

L'uomo è dunque lungi dall'essere ontologicamente caratterizzato da una non finitudine nel senso di mancanza, è invece la tecnologia stessa ha porlo nella condizione di esperirsi come carente, è la tecnologia a lasciar emergere la sensazione di inadeguatezza. Vivere il rapporto con la tecnica come una partnership più che quello tra soggetto agente e mezzo d'azione significa smorzare nuovamente le pretese di grandiosità dell'uomo: la *techne* non è da concepirsi come il mezzo attraverso cui l'uomo prende il controllo e auto-direziona la propria evoluzione, piuttosto mette in luce come quel processo che ha condotto al punto in cui ci troviamo s'è caratterizzato per un continuo scambio con l'alterità, zoomorfa o tecnomorfa che sia. Volendo, allora, si

²⁰ R. Marchesini, *Posthuman. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 246

può conservare il ricorso alla tecnica, che a questo punto sarebbe meglio chiamare “sposalizio” con la tecnica, come elemento caratterizzante dell’umano? In un certo senso riteniamo di sì, purché non si cada di nuovo nella fallacia sostanzialista e non si prenda di nuovo l’uomo come un paradigma fissato. Ma se si prende la parola “uomo” come segno rappresentativo di uno stato di cose, un prodotto storico, allora sì, quest’apertura ibridativa, ne è certamente proprietà intrinseca.

Ci affidiamo, per fare il punto, alle parole di Pepperell, che sembra fornire un’interpretazione molto nitida di quanto abbiamo tentato di esporre sin’ora:

Quando viene vista dalla prospettiva estensionista²¹ [...] l’umanità come un tutto è costituita dalla totalità di tutte le ripercussioni delle esistenze umane individuali. Il risultato è che la nostra concezione degli esseri umani deve includere il nostro più ampio ambiente culturale tanto quanto la nostra struttura fisica, e in particolare il nostro ambiente tecnologico, non soltanto come un’aggiunta esterna alla condizione umana ma come una parte inerente di ciò che ci costituisce in primo luogo. Per sintetizzare: gli umanisti devono considerare gli uomini come esseri distinti, in una relazione antagonista con ciò che li circonda. I postumanisti, all’opposto, considerano gli uomini come incorporati in un mondo tecnologico esteso²².

Quest’uomo aperto e plastico raccontato dai postumanisti ci sfida e ci provoca, stanandoci nel confortevole rifugio delle (illusorie) certezze da democrazia liberale, e certo parla di un modello che, se divenisse il dominante culturalmente, potrebbe riscrivere le coordinate del mondo occidentale. Si potrebbe forse azzardare l’ipotesi che a generare perversità

²¹ Secondo Pepperell, il *posthuman* è definibile come “estensionismo”: «l’estensionismo guarda agli oggetti e agli eventi nei termini di come essi si estendono dall’uno all’altro piuttosto di come essi sono distinti l’uno dall’altro.»(R. Pepperell, *Posthumans and Extended Experience*, “Journal of Evolution and Technology”, 14 (2005), 1, p.32, trad. M. Farisco, in M. Farisco, *op.cit.*)

²² R. Pepperell, *op.cit.*, p.33, in M. Farisco, *op.cit.*

inquietanti sia la convivenza di una tecnologia ormai postumanista e di categorie di pensiero umaniste, la doppia velocità della tecnica e della sua comprensione filosofica, con la seconda che arranca dietro alla prima in penoso ritardo. Sarebbe in definitiva il riproporsi della stessa inadeguatezza di civiltà alla gestione del potere su cui si crucciavano già i pensatori del secondo dopoguerra. Chiaramente, invece, non ci si può limitare a questo: la semplificazione è troppo marchiana. Il problema è: anche qualora si imponesse il pensare all'uomo come identità aperta, se davvero ancora di identità si può parlare, è in grado questo modello di farsi portatore di contenuti etici? Il ripensamento è stato tentato, il problema resta lo stesso che gente come Fukuyama risolve con un artificio. Nessuna intenzione di oscurare il dilemma, insomma, ma la volontà di non affidarsi ad una risposta semplice.

Davvero lo è, problematico, questo postumanismo. Abbiamo già evidenziato come apra spiragli al ritorno di un pensiero duale, come spiani la strada ad un riduzionismo che identificherebbe l'uomo con la sua capacità di calcolo. Ma anche qualora non si predichi il superamento della limitatezza "corporea", anche quando ci si fermi a sottolineare come l'uomo non si possa considerare come una dialettica tra "è" e "non è", una logica che contempla due soli valori di verità, ma vada visto come un continuum di valori intermedi (e molti in questo senso fanno riferimento al concetto di "*logica fuzzy*"²³), neanche allora si è in salvo. L'uomo permeato di tecnologia fino alle proprie cellule ed esploso nel cyberspazio dell'intelligenza in rete, ha ancora la possibilità di conservare un'identità? Se il cyborg può essere disassemblato e riassemblato, se nessuna delle sue parti è vera sede del sé, è

²³ Logica *fuzzy*: logica come teoria degli insiemi *fuzzy* (sfocati), caratterizzati non solo dall'alternativa appartenenza-non appartenenza, ma anche da una funzione di "grado" di appartenenza. Una logica, dunque, che ammette più di due valori di verità.

ancora possibile che l'individuo si riconosca come tale, si identifichi con se stesso? A cosa attribuire valore, dunque?

Alcuni, come Michele Farisco, propongono prudentemente di conservare il riferimento al corpo, non solo in contrasto con il genere di riduzionismo sopra citato, ma soprattutto, seguendo la scia di altre riflessioni, come quella di Giuseppe Longo, come condizione necessaria del "senso". Corpo e senso, ecco quelli che potrebbero essere due concetti-limite che salvaguardino la specificità umana, e il suo valore: qualsiasi esperire umano corrisponde ad un vissuto, emozionale e psicologico, che viene ancora prima di quello logico-razionale, ed è l'espressione specifica del suo essere corpo prima che processo informazionale. Il senso dell'agire umano, della comunicazione, non è in ciò che l'uomo fa, ma nella costellazione di paure, dubbi, gioie, pulsioni, dolori, desideri, problemi, vita e morte che lo precedono. L'implementazione di questa dimensione extra-razionale non sembra applicabile alle produzioni artificiali dell'intelligenza.

Capitolo 3 – Uomini da serra.

Cercare di seguire una strada coerente all'interno del panorama postumanista è essenzialmente un percorso a ostacoli, una gimcana rischiosa tra i fossati di opposti riduzionismi e la tentazione di adagiarsi di nuovo (di nascosto) sulle categorie che si pretenderebbe di eliminare. La faccenda dell'uomo, tutto questo interrogarsi sul senso effettivo del parlare della sua natura, cambia faccia a seconda del punto da cui la si osserva. E la scelta del punto d'osservazione ha spesso a che fare con l'impostazione ideologica e l'aspettativa del risultato: come quasi sempre accade, ci si rivolge ad un problema per provare una risposta che forse si è già fornita a priori. Perché questa premessa? Perché a rimarcare la "naturale" propensione all'ibrido dell'evoluzione umana (quant'è difficile rimanere neutri dai riferimenti a una presunta naturalità? Occorre la virgolettatura, e mettere in risalto come sì, parlando di propensione "di natura" non si possa assolutamente intendere in senso letterale, proprio, onde non mettere a rischio l'intera argomentazione) si rischia di oscurare un'altra cosa che è un fatto: non dimostra quanto scritto fin'ora che la strada evolutiva percorsa dall'uomo sia quantomeno estremamente peculiare? Non "speciale", nel senso già numerose volte escluso di "differente" a livello ontologico dal resto della genesi della realtà, ma degna certo di un discorso specifico. Una prospettiva di superamento di rapporti contrappositivi con l'alterità perde qualsiasi significato se si traduce in una smania di uniformità e di appiattimento delle differenze, e l'ontogenesi umana potrà anche essere splendidamente ricompresa in un più ampio discorso evoluzionistico, ma sarebbe un esercizio di studiata cecità ignorare la specificità della strada percorsa sin'ora dalla specie. Partendo

dalla premessa che l'uomo sia interamente storico, esso è il frutto di un'interazione di condizioni non straordinarie in sé, ma abbastanza straordinarie nell'effetto. E ciò, a pensarci, è la spiegazione più semplice, immediata, del suo apparire facilmente come avulso dal resto della natura.

Certamente, a coloro che hanno convintamente professato la liberazione dell'uomo dalle oppressive maglie della selezione naturale, non si può fare forse troppo una colpa del loro torto. I meccanismi di insulazione (per usare un termine proprio dell'ambito paleontologico) che agiscono in generale sugli animali che vivono in comunità, fanno sì che gli elementi che vivono ai margini di essa fungano al modo di una prima parete isolante, una membrana che separa un interno da un esterno. All'interno, dunque, si genera una condizione "protetta", una sorta di effetto serra, un vantaggio climatico per coloro che vivono al centro. Questa tendenza alla creazione di una serra verrà, nel caso dell'ominide, in seguito perpetuata col mezzo tecnico, con l'introduzione delle tecnologie abitative, o meglio, del concetto stesso dell' "abitare" nel senso di creare un ambiente favorevole al lussureggiare della vita della specie. L'ominide non sfugge alla pressione selettiva: sono le leggi del *fitness* della selezione ad essere plastiche, elastiche, a volte aggirabili. Ma non vengono eliminate, piuttosto esse risultano rimpiazzate: se spesso le soluzioni evolutive riscontrate nell'ominide non sono propriamente adattive rispetto all'ambiente è perché esse lo sono nei confronti della "serra". Sono quelle che gli consentono di sfruttare al meglio i vantaggi di una vita "viziata", nel lusso della protezione, quello stesso lusso che determina la vittoria di strategie come quella della prolungata infantilità dell'uomo. Non siamo usciti dallo stato di natura, e per questo non più vincolati all'ambiente, e quindi liberi di restare bambini indifesi a lungo: è la serra che ce lo permette. La serra è una dimensione

intermedia tra “mondo” e “ambiente” nel senso della riflessione antropologica classica della *Neue Anthropologie*: il salto brutale dall’ambiente, chiuso, definito, insieme di specifiche condizioni ambientali, fenomeni a cui la vita dell’animale si lega al 100%, al mondo come spazio aperto, proprio dell’uomo e della sua capacità di attingere alla realtà fuori dal condizionamento stringente delle necessità dettate dalla lotta per la sopravvivenza, mostra poca coerenza, in effetti, quando lo si usa per descrivere la realtà. Tra l’ambiente chiuso e il mondo aperto c’è tutta una zona intermedia, di passaggio. Oltretutto, si ricade nella consueta fallacia dualistica, se si pensa all’apertura al mondo dell’uomo come oggi lo conosciamo come la massima forma di apertura possibile, la più completa, o anche semplicemente il segno di una direzione da cui non si può deviare; a ben vedere, nemmeno l’autentico orizzonte dell’esperienza umana può essere presupposto e dato come esito compiuto.

Nel saggio *La domesticazione dell’essere*²⁴, Peter Sloterdijk chiama questi stadi intermedi “sfere”, e l’espandente sfera dell’uomo è la serra di cui accennavamo, l’habitat che ha permesso l’improbabile sopravvivenza di una specie che nasce e resta indifesa per anni prima di potersi dire autonoma, e che grazie a questo ottiene uno straordinario sviluppo cerebrale, e un tale intensificarsi del rapporto madre-piccolo che esso diventa la base e la radice dell’evolversi di un’affettività complessa del tutto peculiare. Se la gestazione del piccolo umano dovesse equipararsi a quella degli altri primati, cioè condurre al mondo un cucciolo ad uno stadio di sviluppo comparabile a quelli dei suoi più prossimi parenti, s’è teorizzato che essa dovrebbe durare 21 mesi: a quel punto, le dimensioni della sua scatola cranica gli

²⁴ P. Sloterdijk, *La domesticazione dell’essere*, in *Non siamo ancora stati salvati*, tr. di A. Calligaris, Bompiani, Milano 2004

impedirebbero semplicemente di nascere. Il rigoglioso sviluppo cerebrale dell'uomo è un lusso dalla serra, così come lo è la "bellezza" delle forme, lo schiarirsi dei volti, la precarietà della posizione bipede e della schiena eretta. In questa serra l'ominide ha iniziato alla sua storia d'amore con l'arto prensile, ed è un lusso anche la mano, che è figlia dell'affinarsi di questo rapporto con gli oggetti, con l'osso e il legno, ma soprattutto la pietra. Torna l'essenzialità del rapporto con la tecnica: essenziale, se non all'uomo, certo alla nostra speculazione. Oggi si parla spesso della tecnica come portatrice di un potenziale disumanizzante: paradossale, allora, che l'uomo umano che si cerca di difendere con unghie e denti sia stato reso possibile esclusivamente dal suo configurarsi, da un certo punto in poi dello sviluppo storico della specie, come *homo technologicus*.

3.1 – La pietra e la logica. Due valori di verità potrebbero non bastare.

Sempre in *La domesticazione dell'essere*, Sloterdijk muove, tra le altre, un'ipotesi di distinzione suggestiva. Consci del fatto che non può essere il mero uso di uno strumento a segnare il distacco tra la via evolutiva non-tecnologica che va per la maggiore nel mondo animale, e quel tipo di percorso che ci conduce oggi a interrogarci sulla liceità delle biotecnologie (perché, ricordiamolo, non è il ricorso a strumenti un unicum nella natura), il nostro sguardo segue quello del filosofo un passo più in là: non è la prima pietra, quel che ci dovrebbe riguardare, ma la *seconda* pietra²⁵. Quella che avvia la *produzione*. L'uso che l'uomo fa dello strumento non è puramente compensativo, né si limita ad amplificare il potere già insito nel braccio, nella

²⁵ Cfr. P. Sloterdijk, *ibi*.

mano, nelle gambe, bensì, quando l'ominide inizia a battere pietra su pietra per la scheggiatura, introduce il dirompente elemento del plasmare nel rapporto tra esso e quella che chiamiamo, genericamente e in maniera riduttiva, la "materia". Il mezzo duro che crea, l'*hardware*, l'eco infinita dello strumento che produce altri strumenti, che producono altri strumenti, come in un gioco di increspature sull'acqua che prosegue in virtuale eternità. E trascende, dunque, gli inviti all'innovazione che dovrebbero arrivare dalla natura carente, offrendo la possibilità di andare ben oltre.

L'uomo abita, dunque, il mondo, e con la sua azione tecnica "arreda" la serra in cui prospera. Si dice che egli intervenga sulla natura e la plasmì per renderla confortevole per se stesso, ma non esiste alcun "se stesso" dato, e, semmai, è da sempre l'uomo fabbricatore che produce, assieme ai prodotti delle tecnoscienze, un modello d'uomo adatto, funzionale e di successo. Nella sicurezza della sua climatizzata situazione intermedia di non-totalmente-vincolato (o non-pienamente-aperto) egli determina le stesse leggi che governano la propria selezione/evoluzione. E allora l'uomo da sempre crea se stesso? Non ci si lasci ingannare da una simile formulazione, non si cada nel tranello grammaticale di "x produce y": esso presuppone una superiorità di livello del produttore rispetto al prodotto, il grado più alto che produce quello più basso, e se "l'uomo produce l'uomo" allora esso è necessariamente già dato, presupposto, svelato già prima di emergere. Ma qui non stiamo parlando di una produzione intenzionale, di un'oggettivazione in senso hegeliano. L'uomo non può conoscersi prima di darsi: a tutt'oggi è forse impossibile per esso darsi una risposta quando si chiede "chi è", e qualsiasi idealtipo a cui tendere non è che un simulacro vuoto utile a quanti non vogliono rinunciare al *telos*, come lo è la foto dell'atleta in posa per l'aspirante a lavoro con i pesi.

Relegare il discorso sulla tecnica esclusivamente alla dimensione del potere di intervento, manipolazione e dominio, significa affrontarne l'aspetto più eclatante (e spaventoso), ma non siamo così certi che permetta di esaurire tutto ciò che c'è da dire. Continuando di nuovo sulle tracce di Sloterdijk, di nuovo per la seconda volta nostra guida lungo il percorso del discorso postumano, torniamo a mettere piede su territori che in apparenza sembrano più rassicuranti e familiari per la teoresi filosofica.

Cosa c'è alla radice della profonda capacità di concettualizzazione dell'uomo? Com'è che, per quel che ci mostrano le nostre conoscenze in materia, solo l'uomo ha elaborato un concetto come quello di "verità"?

La tecnica è, prima ancora che dominio, apertura di possibilità di pensare il vero. Abbandoniamo una volta per tutte la visione protesica, e abbracciamo la chance che sia qualcosa che è cresciuto con l'uomo e nell'uomo: il mezzo tecnico, apre, prima di tutto, al concetto, alla logica, al disvelamento della verità. L'abile mano del preomide afferra la pietra e fa due cose: percuote, o lancia. Il lancio dello strumento è un'immagine bellissima dell'uomo che si proietta in avanti, il *luogo utopico*, l'essere che vive sempre davanti a sé: l'uomo che lancia inizia a concepire la realtà in termini di tentativi e risultati, di *previsioni*. E la previsione della riuscita pone per la prima volta la condizione perché si intuisca la portata problematica della corrispondenza tra pensiero e realtà, tra il *factum* e il *verum*. È il germe della logica bivalente, il pensiero binario del vero e del falso, 1 e 0: gli atti dell'uomo si dividono equamente in successi e fallimenti, la verifica pone per la prima volta l'uomo nella necessità del verificare, del confronto tra pensiero e dato. In questo senso, la pietra è molto più che lo strumento che taglia o rompe o uccide: è il veicolo del pensiero. È senza ombra di dubbio un esempio

piuttosto esplicativo di come l'uomo si addomestica con la tecnica ancora prima di addomesticare l'ambiente, e non solo nella perdita o conquista di questo o quel tratto funzionale o morfologico.

3.2 – È davvero colpa della tecnica?

Occorre, dunque, uscire dalla visione puramente strumentale della tecnica, dalla sua concezione dialettica, essa non può essere ridotta semplicemente allo sforzo di dominio dell'oggetto da parte del soggetto. Gli strumenti di cui credevamo di disporre per descriverla non sono sufficienti, non sono adeguati. Non si può parlare di alternative, uomo o macchina, uomo o animale, e cioè umano o inumano. L'artificiale è dentro l'uomo ma non perché vi viene introdotto dai novelli Prometeo dell'epoca della miniaturizzazione estrema, dell'implosione verso l'interno: l' "artificiale" è nell'uomo perché ciò che egli è in questo preciso step della sua evoluzione è frutto di una storia che non può essere solo "storia dell'uomo" o "storia della tecnica": l'unica che possiamo davvero prendere in analisi è una storia dell'*antropotecnica*.

Che sorte avrà la contrapposizione antitetica di uomo e macchina, in futuro? Più ancora che dalle biotecnologie, gli scenari più strabilianti sono svelati dai progressi delle neuroscienze. In via (sempre meno) teorica, sarebbe possibile riprodurre ognuna delle miliardi di connessioni sinaptiche che rendono la vita cerebrale dell'uomo tanto intensa e misteriosa e plurima nei suoi esiti e nelle sue possibili interpretazioni. Come chiameremo, allora, l'intelligenza

che ne potrebbe scaturire? Non sarà forse quella la più autentica espressione di *res cogitans* che si possa anche solo immaginare?

Basta già oggi pensare all'enorme patrimonio di informazioni scritto su silicio di cui disponiamo: esso non è meno reale della nostra memoria, e non è più materiale del nostro pensiero.

Quale dovrebbe essere, dunque, l'esito di una riflessione di questo genere? Dovremmo forse prepararci a un mondo in cui i dilemmi etici siano gli stessi che si ponevano di fronte all'impenetrabile volto di sfinge di Harrison Ford in *Blade Runner*? Non è tratteggiare previsioni per scenari futuri che ci preme: qualsiasi previsione sarebbe una *visione*, una proiezione declinata al futuro di una *Weltanschauung* di oggi, prodotto di fantasie e speranze più che di analisi statistica delle probabilità. Ci interessa piuttosto guardare a cosa significa per noi, già figli di un mondo postumano: parlavamo di strumenti insufficienti all'interpretazione della realtà, e forse il più inadeguato di tutti a parlare dell'uomo è la logica a due valori. C'è stato già modo di menzionare la logica *fuzzy* degli insiemi sfumati e dei valori di verità intermedi, e dobbiamo ricorrervi di nuovo nel momento in cui ci rendiamo conto che a non funzionare proprio più sono i dualismi in un senso più ampio, estensivo, non solo per quanto riguarda il rapporto con la tecnica. È la scelta obbligata tra A e $\neg A$, tra essere e non essere, spirito e corpo, natura e cultura, uomo e macchina. Che ne è, infatti, di tutti gli "oggetti culturali", gli artifici, gli strumenti, i segni, l'arte, i costumi, le macchine, e solo in ultimo quelle "pensanti"? Come si possono descrivere adeguatamente in uno schema nel quale si può parlare di spirito unicamente in quanto contrapposto alla materia e viceversa? Il logos della roccia o del fenomeno atmosferico calza anche al libro? L'oggetto di produzione umana ha un suo "venire al mondo"

che è diverso dal rendersi visibile della pianta che germoglia o dalla manifestazione del tempo atmosferico che “sopraggiunge”²⁶. Possiamo ignorarne la specificità senza colpo ferire? Ci accorgiamo che abbiamo bisogno di qualcosa di più di un’ontologia monovalente dell’essere che è e dell’essere che non è, e della logica bivalente del vero e del falso.

Trattando delle più diffuse remore antitecnologiche, ci siamo soffermati sul potere reificante dell’uomo tecnocrate assoluto, sulla possibilità disumanizzante che apre al dominio e allo sfruttamento dell’uomo sull’uomo. Anche tra uomo e uomo si riproduce il dualismo soggetto-oggetto, specie nel momento in cui ciò che rende umano l’uomo si rintraccia nelle sue qualità presunte “spirituali”, e quindi “ulteriori” rispetto al comune sostrato di carne e sangue: si può agilmente decidere di non riconoscerle, e rendere l’uomo una cosa possedibile. Ma cerchiamo di andare più a fondo di così: perché questo accade? Per eccesso di tecnica? O forse per una più seminale struttura interpretativa fondante dei rapporti, basata sulla stessa dialettica contrappositiva di cui continuiamo a denunciare l’inefficacia? La traduzione pratica della separazione dell’ente in soggettivo e oggettivo ha sempre a che fare col potere, con la supremazia, il regno dell’una sull’altra:

Quando si lascia che qualcuno presenti un motivo legittimo per il dominio e la proprietà di qualcosa, allora, in base a questo schema, si mostra che l’anima mantiene un primato intoccabile su ciò che non è spirituale, sul cosale. Nel corso dell’illuminismo tecnico, e ciò accade de facto attraverso la costruzione delle macchine o la protetica, diventa evidente che questa partizione è intenibile, poiché essa [...] attribuisce al soggetto e all’anima una sovrabbondanza di qualità e capacità, che in verità stanno dalla parte del meccanismo, e

²⁶ Cfr. Sloterdijk, *La domesticazione dell’essere*, cit., p.144

contemporaneamente nega alle cose o ai materiali una quantità di qualità che esse innegabilmente possiedono ad uno sguardo più attento.²⁷

Forse, dunque, superando la metafisica degli opposti vicendevolmente escludenti, della supremazia dello spirito, si può provare ad avvicinarsi un po' di più alla radice del problema della gestione del potere posto dall'avanzamento tecnoscientifico. Affrontarlo in modo più risolutivo. Forse non è la tecnica in sé ad essere portatrice sana del germe del disumano, forse la reificazione della persona è l'immagine allo specchio della sua scissione in sostanza pensante e corporalità governata dalla chimica cerebrale. Perché mai l'autotecnica cosciente dovrebbe essere espressione corrotta e perversa del potenziale della tecnica, quando l'uomo evolutosi nell'abitare la serra "c'è" solo in virtù della tecnica stessa, ne è già pienamente un prodotto? Non è forse questa una diversione dal vero problema, e lo sforzo di porre un freno al presunto strapotere della tecnica poco più di un farmaco sintomatico, che non cura la malattia?

La morte dell'umanismo (e non dell'uomo), allora, parrebbe essere la definitiva caduta di un dispositivo di difesa del valore dell'esistenza, ormai, esso sì, obsoleto. Non è il pericolo imminente da cui preservarlo: il pericolo non ha niente di nuovo ed è più vecchio della modernità, rappresentato da un pensiero duale che si manifesta nella figura del dominio. In un certo senso, ed ecco un altro possibile paradosso, la minaccia apocalittica verso l'uomo non è lo scordarsi di avere un'anima, ma la convinzione di esserne dotati: il rapporto tra spirito e materia che ci è stato tramandato prevede tradizionalmente il primo che dispone della seconda, e la materia è "materia grezza" che è in potere dello spirito/soggetto affinare. La stessa distinzione tra materia grezza e materia raffinata offre la cifra dell'unica modalità di

²⁷ P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, cit., p.173

relazione contemplata tra il soggetto e l'ente su cui interviene. Ed è questa l'interpretazione della tecnica nel mondo della metafisica, così come abbiamo osservato sin'ora: essa è anzitutto possibilità di dominio delle "cose". Riallacciandosi a quanto accennato qualche rigo più su, la possibilità di reificazione dell'uomo, del suo declassamento da "persona" a "cosa", e dunque di tutte le forme di schiavitù, abuso e prevaricazione, è aperta, però, non dalle rischiose, inedite possibilità della tecnica, quanto dal fatto che l'"anima" è questo, appunto: un dispositivo, un concetto funzionale che catalizza la trasformazione da "cosa" a "persona", che si installa sulla prima come un surplus d'essere. "Anima" è certo una parola non tanto di moda, facile da estromettere dal discorso per chi pretende di viaggiare su una rotta interamente laica e secolarizzata. Ma la *psyche*, la dimensione sovracorporea declinata di volta in volta come divino afflato o insieme di attività superiori dell'intelletto o capacità di sentimento morale, sopravvive alla storia a braccetto con l'*humanitas* romana, l'attraversa rimbalzando tra i poli opposti del formalismo giuridico romano e del soggettivismo liberale moderno. Quest'ultimo non si rivolge certo all'"anima", qualsiasi cosa essa sia, ma è la *persona*, in effetti, quella che si vede garantita dai diritti offerti gentilmente dalla democrazia occidentale. O meglio, è a lei che si rivolgono i buoni propositi degli alfieri dei diritti dell'uomo, con l'occhio umido e il pugno alzato. La Dichiarazione universale del '48 è intrisa di moderno personalismo e del contributo di filosofi cattolici come Jacques Maritain, e non si tratta in alcun modo di una concezione superata: l'uomo che abbiamo in mente ha ancora qualcosa di non umano, nonostante tutti i tentativi di formare un'antropologia olistica e ancorata alla biologia; per taluni è padroneggiare su di essa a renderlo umano, per altri da essa è tiranneggiato, ma la non coincidenza tra corpo e persona è fondamentale. Si pensi solo al dibattito

sulla legittimità dell'aborto: si discute fittamente sul momento esatto in cui dall'ammasso di cellule dell'embrione emerga quel qualcosa (o vi sia calato dall'alto?) che fa sì che l'agglomerato praticamente amorfo acquisti una dignità personale. E vada, pertanto, tutelato, così come l'individuo adulto va protetto con la legge dalle insidie dell'omicidio, dell'abuso e dello sfruttamento. Cos'è, dunque, la persona, se non "quanto, nel corpo, è più del corpo"²⁸? L'uomo va tutelato perché esso non coincide al 100% con il proprio corpo, con la propria biologia. Non è determinante, a questo punto, ricordare quante volte il rapporto *res cogitans/res extensa* sia stato ribaltato, e gli sforzi compiuti per dare rilievo alla potenza trascinante dell' "animalità dell'uomo": il punto non è mettersi d'accordo su chi vinca, tra bestia e santo, ma realizzare che le opposte visioni hanno in comune un centro di gravità nel dualismo, rispetto al quale si muovono specularmente. Tornando alla persona, essa è uno "strumento" certo di grande potere che lavora molto bene a rendere possibile un certo discorso giuridico (giusnaturalistico), ma che, inteso in questa maniera, resta uno status che va riconosciuto, *conferito* al corpo biologico. Ecco appunto la reificazione dell'uomo: due soggetti possono essere genotipicamente equivalenti, gene per gene, ma non è questo a garantire ad entrambi il conferimento di diritti; si apre sempre la possibilità almeno teorica (e, fino a tempi tutto sommato recenti, pratica anche nel civilissimo occidente) che ad uno sia riconosciuto lo statuto di persona e all'altro no.

Come superare, allora, la figura del dominio nel rapporto tra spirito e materia? Come offrire della tecnica un'interpretazione più convincente e più efficace nel restituirci un'effettiva immagine del nostro rapporto con il resto

²⁸ R. Esposito, Terza persona, *Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p.15

dell'ente? Il dualismo non si manda certo in pensione attraverso quel tipo di pensiero dialogico à la Martin Buber che parla d'apertura dell' "io" ad un "tu": il "tu", qui, ha senso comunque solo in quanto c'è un "io" disposto all'ascolto, e ce ne facciamo poco di uno sforzo che non sia in grado di portarci fuori da questa polarità, come da tutte le altre. Finché non ci si emancipa dal mondo dicotomico degli opposti ci sarà sempre spazio per decidere che uno dei due estremi debba esercitare signoria sull'altro. Perché, del resto, taluni scienziati contemporanei parlerebbero di "dialogare con la natura", se non fosse che fin'ora con essa ci si è sentiti *in guerra*?

L'epoca su cui ci affacciamo offrirà delle forme di operatività che non si possono inscrivere nella tecnica "padronale", schiavizzante ed eteronoma come l'abbiamo ereditata dalla metafisica. Un'epoca di tecnologie intelligenti, sistemi ipercomplessi, figure terze che richiedono un discorso specifico che si rifiuti di spiegare in termini di materia e spirito: in questo mondo che si va disegnando c'è poco spazio di successo per il capriccio del signore che domina la materia, e le possibilità sembrano volgere a favore di chi saprà cogliere il potenziale di un'intelligenza cooperante e creativa. Tutti gli sforzi per mantenere in auge il privilegio del dominante non potranno che essere intrinsecamente reazionari, ma ciò non significa assolutamente che essi verranno meno di loro sponte, andranno verso una naturale decadenza. Come sappiamo, c'è ben poco di "naturale" nella storia dell'uomo, e nessuna strada è necessitata da intime promesse da tradursi in atto.

Conclusione. C'è ancora posto per l'uomo?

La straordinaria epopea dell'*homo sapiens*, l'epica vicenda di una specie che si è auto-allevata fino a fiorire in una strabiliante complessità di relazione con il mondo, è ben lungi dall'averne compimento. Siamo persuasi, anzi, che sia piuttosto probabile che nessuno assisterà mai al raggiungimento di alcuna sorta di "stadio finale". La tecnica continuerà ad accompagnarci dentro e fuori di noi, e occorre abituarsi alla molteplicità delle forme di un'esistenza sempre più ibrida, plastica, e di un'intelligenza non più solo attività superiore propria dell'umano. La volontà di proteggerci da un'espropriazione del valore che intendiamo continuare ad attribuire a noi stessi è reazione ovvia di fronte all'ignoto degli esiti e all'apparente venir meno del controllo, allo smarrimento delle ultime certezze. Abbiamo paura di guardarci allo specchio e non vedere, nel riflesso, più nulla in cui ci riconosciamo, nulla che sembri in grado di giustificare uno sforzo per la tutela e la preservazione.

È ora, però, di chiedersi se davvero sin'ora l'umanesimo ci ha salvati dagli orrori. La netta decisione per un primato dell'uomo sul resto dell'ente (e dello spirito sulla materia) ci ha forse risparmiato dai traumi che hanno risvegliato le coscienze e catalizzato la crisi? L'averne una carta universale dei diritti della persona ci ha messi in salvo dai soprusi, dai tagli alle libertà individuali, dalla negazione delle legittimità di esistere di questi o quegli altri "meno umani degli altri"? L'uomo è dominato e ridotto a strumento ogni giorno, e non solo perché non ancora tutti fanno abiura dell'inciviltà e abbracciano il potere salvifico del liberalismo occidentale.

Affannarsi a cercare una misura universale che descriva cosa davvero sia uomo finisce dunque coll'essere sforzo vano e addirittura controproducente; difenderla, questa misura, perché il potere si auto-produzione non la alteri, francamente impensabile.

Per riscrivere un'etica, allora, per ritrovare una rotta che impedisca di sfociare in un radicale anti-umanismo, occorre prima di tutto cambiare il sistema di riferimento, uscire dal soggettivismo, trovare una figura alternativa al rapporto dicotomico. Tentativi di emanciparsi dall'angusto *aut aut* dell'io e dell'altro sono ravvisabili in un certa misura a partire dalla classica dialettica tripartita hegeliana, laddove lo spirito oggettivo tenta di catturare, almeno in parte, lo status speciale della terzietà di certi enti che sfuggono alla contrapposizione bivalente. La possibilità della fuga verso posizioni esterne alla soggettività classica è poi certamente dischiusa dalla decostruzione perseguita dal pensiero post-moderno, da Foucault e Deleuze. Molti altri hanno schiuso le porte ad un pensiero dell'impersonale, ad un'apertura "laterale" dell'asse a due valori, come Simone Weil o Blanchot, il cui discorso sulla "terza persona" a partire dal linguaggio è stato di recente ripreso dal nostrano Roberto Esposito.²⁹ È solo uno spiraglio di possibilità, l'avvisaglia che la suggestione di una via alternativa alla metafisica bipartita può, e forse deve, avere spazio.

Non è l'uomo, dunque, ad essere vecchio, o morto, o destinato ad essere superato da un oltreuomo cibernetico che si nutre di informazioni e il cui cuore riposa nel silicio. Siamo noi ad esserci accorti d'aver usato come scudo di fronte al più grande dei pericoli un guscio di noce. L'umanismo tradizionale non ci garantisce la civiltà o la salvezza: sarà bene muoversi

²⁹ R. Esposito, *op. cit.*

adesso, dunque, perché prima di tutto ci serve rifondare profondamente il modo in cui guardiamo la totalità della realtà. Solo allora si aprirà la porta per un nuovo umanismo possibile, che non si nutra di illusioni.

Come sono necessarie numerose parti per fare un corpo umano, ci sono un numero incredibile di cose necessarie per definire completamente un individuo. Un viso per distinguerti dagli altri. Una voce della quale non sei consapevole. La mano che osservi quando ti svegli. I ricordi dell'infanzia, il presagio del futuro. Ma non è tutto. C'è la distesa di dati dell'enorme rete alla quale posso accedere con il mio cervello cibernetico. Anch'essa forma una parte di me, e dà vita a questa coscienza chiamata "io". E allo stesso tempo mi tiene limitata tra confini prestabiliti.³⁰

³⁰ Da *Ghost in the Shell*, di Mamoru Oshii (1995)

Bibliografia:

E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, trad. it. di F. Buzzi, Brescia 1978.

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, trad. it. S. Landucci, Roma-Bari 2006.

P. De Vitiis, *L'antropologia di Peter Sloterdijk e la lettera sull'umanismo di Heidegger*, in *La natura dell'uomo. Neuroscienza e filosofia a confronto*, a cura di P.Grassi e Andrea Aguti, Vita e Pensiero, Milano 2008.

R. Esposito, *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanismo*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

M. Farisco, *Transizionalità ed eteroriferimento. La cultura come problema dell'alterità nel postumanesimo*, in *Libertà e dialogo tra culture*, a cura di M. Signore-G. Scarafile, Edizioni Messaggero, Padova 2007.

E. Fink, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, trad. it. di A. Lossi, Edizioni ETS, Pisa 2006.

M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967.

F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, trad. it. di G. Dalla Fontana, Mondadori, Milano 2002.

L. Grion, (a cura di) *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, Il Mulino, Bologna 2012.

R. Guardini, *Europa. Compito e destino*, trad. it. M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 2004.

J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Bari 2003.

J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, trad. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.

D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, trad. it. di L. Borghi, Milano 1995.

D. Haraway, *Testimone_Modesta@FemaleMan@_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2000.

M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2002.

R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

M. More, *I Principi Estropici. Versione 3.0. Una dichiarazione transumanista*, 1998, trad. it. disponibile all'indirizzo <http://www.estropico.com/id102.htm>.

F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1968-1984.

F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Gametta, Adelphi, Milano 1974.

R. Pepperell, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*, Intellect Books, Bristol 2003.

H. Plessner, *Antropologia filosofica*, trad. it. di O. Tolone, Morcelliana, Brescia 2010.

H. Plessner, *L'Europa e la visione del tramonto*, trad. it. A. Gualandi, in *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 1: Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, a cura di A. Gualandi, Quodlibet, Macerata 2002.

P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, in *Non siamo ancora stati salvati*, tr. di A. Calligaris, Bompiani, Milano 2004.

P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati*, tr. di A. Calligaris, Bompiani, Milano 2004.

B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, trad. it. di A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1985.

Ringraziamenti.

Ai miei, a cui dovrei piuttosto chiedere scusa, ma “grazie” suona decisamente meglio; a mia sorella, la mia prima e migliore compagna di sventure, ansie (molte) e conversazioni (infinite); a Dave, per non essersi ancora stancato, con me, e per avermi letto ad alta voce Philip K. Dick; a Bri, perché è un lupo, perché la filosofia non le piace ma nonostante questo ha voluto leggere questa tesi, e perché è la mia ancora di salvezza; a tutte le persone incredibilmente acute, creative, controverse, temerarie, curiose e stimolanti che conosco, e che di certo resteranno largamente inconsapevoli del loro contributo; al Professor Virgilio Cesarone, che ha accettato di cimentarsi in qualcosa che *io* non avrei fatto (fare da relatore *a me!*), e soprattutto a me stessa per aver avuto la lungimiranza di chiederlo a lui, perché non avrei potuto sperare di meglio. A tutti loro, va un grazie di cuore.