

# Postumano: il *cyborg* tra natura e cultura

Giovanni Giorgio per la Società per la Ricerca Teologica (SIRT)

*Partendo dal presupposto che nelle forme che la tecnica storicamente assume si esprime una autocomprensione dell'uomo del tempo corrispondente, l'articolo affronta la questione del postumano a partire dalla icona culturale del cyborg, e sviluppa due fondamentali orientamenti della riflessione attuale. Infatti, il postumano può essere affrontato a partire dai limiti dell'umano rispetto alla perfezione della macchina. In questo caso la tecnica supplisce alla difettosità dell'umano che, compreso sub specie machinae, deve essere non solo migliorato, ma alla fine anche superato. Ma il postumano può essere affrontato anche a partire dalle possibilità evolutive dell'umano. In questo caso la tecnica interagisce con l'umano. Funge da interfaccia evolutiva che spinge l'umano ad evolversi verso inedite forme più complesse.*

## 1. L'icona del *cyborg*

Nel tentativo di proporre una comprensione del fenomeno del postumano e delle sfide che pone, alla maniera di Paul Ricoeur, intraprendo la via lunga della interpretazione delle forme simboliche che oggi si offrono a noi quali cifre pubbliche dell'autocomprensione storicamente situata dell'umanità contemporanea, quella a cui noi stessi apparteniamo. Odiernamente, nella tecnica, una delle forme simboliche in cui si oggettiva la propria autocomprensione<sup>1</sup>, l'essere umano può capire quale visione ha di se stesso, quale valore si attribuisce, quali compiti si assegna, a quale memoria e a quale avvenire si affida, e così via. Insomma nella forma simbolica della tecnica emerge una visione antropologica di riferimento, che trova nel *cyborg* un simbolo chiave. A partire da esso, propongo un percorso che raccolga le diverse posizioni teoriche sul postumano attorno a due orientamenti fondamentali: quello che parte dalla carenza dell'uomo e quello che parte dalla gravidanza dell'uomo.

Fu durante gli anni Sessanta del Novecento che, nell'ambito di ricerche biomediche, i due ricercatori Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline<sup>2</sup> coniarono il termine *cyborg* dall'unione dei termini *cybernetic* e *organism*. L'intento dei loro studi era quello di indagare sulle possibilità dell'uomo di viaggiare oltre l'atmosfera terrestre per colonizzare altri pianeti, il che richiedeva la creazione di esseri con funzioni organiche estese rispetto a quelle già possedute. I *cyborg* sarebbero stati dotati di queste caratteristiche creando un ibrido tra organismo e macchine. Il termine *cyborg* ebbe una veloce fortuna che lo impose universalmente. A questo non poco ha contribuito la fantascienza<sup>3</sup> sia in letteratura che nei fumetti che nel cinema, nutrendo l'immaginario collettivo di scenari e prospettive inedite, meravigliose e inquietanti. In questo progressivo imporsi il termine *cyborg* estese la sua connotazione referenziale, poiché con esso ci si riferì progressivamente «sia alla creatura in cui confluiscono il vivente e l'artificiale, sia alla relazione stessa fra l'organico e il macchinico»<sup>4</sup>. Il passo

<sup>1</sup> «Accade qui che non tanto l'Io si rispecchia nelle cose, il microcosmo nel macrocosmo, ma l'Io nei suoi prodotti si crea una specie di 'termine opposto' che gli appare come assolutamente oggettivo, come puramente reale. Solo in questa specie di 'proiezione' esso può intuire se stesso», E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, p. 303.

<sup>2</sup> Cfr. M. E. Clynes, N. S. Kline, *Cyborg in Space*, in C. Habels Gray, H. J. Figuero-Sarriera, S. Mentor (edd.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York (NY) 1995, pp. 29-33. Il testo rappresenta una raccolta che pubblica, per la prima volta in un unico volume, sia i primi articoli scientifici, le relazioni tecniche e i documenti delle forze armate statunitensi legati al mondo del cyborg, risalenti agli anni Sessanta, quanto alcune interviste ai protagonisti dell'epoca raccolte negli anni Novanta. Sono informazioni che raccolgo da P. Benanti, *The cyborg*, op. cit.

<sup>3</sup> «A partire dagli anni Trenta, la fantascienza prende il posto della mitologia, della religione e della filosofia nel ruolo di trasmettere miti e sogni. Sarà solo la fantascienza ad assumere il compito, in maniera surrettizia, di mantenere in vita antichi sogni, immergendoli nell'attesa di nuove tecnologie», V. Tagliasco, *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali*, Mondadori, Milano 1999, p. 19. Forse l'affermazione è un po' esclusiva, ma certo non si può sottacere particolarmente il ruolo del cinema di fantascienza nella proposizione di scenari e problemi relativi al rapporto tra essere umani e tecnologia, del tutto inediti nel mondo reale.

<sup>4</sup> N. Yahya, *Homo cyborg. Il corpo postumano tra realtà e fantascienza*, Eleuthera, Milano 2005, p. 39.

finale fu la colonizzazione dell'immaginario collettivo, arrivando ad essere una vera e propria «*icona culturale*»<sup>5</sup>, come sostiene Katherine Hayles.

## 2. Il postumano a partire dalla carenza dell'uomo: la 'vergogna prometeica' nel pensiero di Günther Anders

Assumo come autore di riferimento Günther Anders<sup>6</sup> per la visione del postumano che parte dalle carenze dell'umano. Anche Anders, come altri, si occupa del mondo come apparato tecnico-macchinale che tutto ingloba, e che diventa orizzonte ontologico di comprensione dell'essere<sup>7</sup>, ma quello che in Anders mi sembra possa essere assunto come collegato e ulteriore rispetto a Gehlen è l'analisi del disagio umano di fronte a ciò che egli stesso ha prodotto. Esso si fa evidente in quel nuovo motivo di vergogna che non esisteva in passato, e che Anders chiama *vergogna prometeica*, intendendo con ciò la «*vergogna che si prova di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi*»<sup>8</sup>. Di fronte ai prodotti della tecnica l'essere umano avverte per la prima volta un senso di inferiorità e arretratezza<sup>9</sup>, derivante dall'appartenenza di essi «a una più elevata classe dell'essere»<sup>10</sup>. Rispetto ai meccanismi sempre più perfetti e raffinati egli appare «nella sua goffaggine di essere di carne, nella sua imprecisione di creatura»<sup>11</sup>. Questo è indice di una valutazione dell'umano *sub specie machinae*<sup>12</sup>, poiché, appunto, l'essere umano può essere considerato 'difettoso' solo dalla prospettiva tecnica che è diventata paradigma dominante. Questo provoca la vergogna, quel turbamento dell'identificazione<sup>13</sup> che spinge l'essere umano a voler modificare se stesso per reidentificarsi, trovando nella macchina il proprio modello.

Segnatamente il difetto riguarda il corpo umano, troppo fragile, troppo vulnerabile. Per restare all'altezza dei suoi prodotti tecnici, l'uomo sposta sempre di più i suoi confini dal naturale all'artificiale, dall'organico all'inorganico: «è sempre la macchina, ciò che la macchina esige, che stabilisce che cosa deve diventare il corpo»<sup>14</sup>, affinché esso possa funzionare all'altezza delle macchine. La macchina rappresenta «la *confutazione* (sempre di nuovo vittoriosa) *del corpo*»<sup>15</sup>. Ma anche dal lato spirituale l'essere umano trova la propria misura *sub specie machinae*: la capacità di calcolo di una macchina è tale che «*contiamo meno bene della nostra macchina, non si può far conto su di noi; dunque noi non 'contiamo'*»<sup>16</sup>. La competenza dell'uomo a decidere da sé i suoi pro-

<sup>5</sup> N. K. Hayles, *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago & London 1999, p. 2. Il testo inglese recita appunto: «*cultural icon*». La traduzione dei brani qui citati dall'inglese è mia.

<sup>6</sup> Qui lascerò da parte le riflessioni dello Anders che, ricalcando Martin Heidegger, propone la metafisica di quella che egli chiama la terza rivoluzione industriale. Essa si sostanzia nel principio secondo cui «*il mondo passa per una miniera da sfruttare*», G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 25.

<sup>7</sup> «*Soltanto ciò che rivela di potersi eventualmente qualificare come parte di apparato viene registrato e riconosciuto come 'essente'*», G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, op. cit., p. 100.

<sup>8</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 31.

<sup>9</sup> Cfr. P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 58-65.

<sup>10</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, op. cit., p. 31.

<sup>11</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima*, op. cit., p. 32.

<sup>12</sup> «L'antico Adamo [...] si giudica con il criterio della macchina, si vede dal punto di vista di quella», G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima*, op. cit., p. 92. Analogamente Adriano Fabris, quando afferma che «le macchine [...] sono immagini da decodificare: immagini di ciò che l'essere umano è e vuol essere», A. Fabris, *La filosofia e lo specchio della macchina*, in G. Cicchese (ed.), *Macchine e futuro. Una sfida per l'uomo*, Città Nuova, Roma 2015, p. 26.

<sup>13</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima*, op. cit., p. 74.

<sup>14</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima*, op. cit., p. 45.

<sup>15</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima*, op. cit., p. 84.

<sup>16</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima*, op. cit., p. 64.

blemi viene nullificata dalla capacità della macchina. E d'altra parte, i problemi stessi vengono selezionati dalla macchina, in quanto calcolabili. Le decisioni morali, seppure esistano, sono ridotte a decisioni tecniche derivanti da procedure controllabili.

La tecnica, in tal senso, diventa ultimamente «un *tribunale che decide come gli uomini 'debbano' propriamente 'essere'*»<sup>17</sup>, si trasforma in istanza ontologica che vincola a sé la determinazione di ciò che l'essere umano deve diventare per poter reggere il confronto con la macchina. L'essere umano «non è altro che un 'modo deficiente' di essere macchina»<sup>18</sup>, sicché nel mondo governato dalla tecnica si richiede un nuovo tipo di essere umano.

### 3. Il transumanesimo

#### 3.1. Verso il potenziamento dell'umano

Queste prospettive deficitarie sull'uomo sono state assunte come premessa per il potenziamento dell'uomo teorizzato dal *transumanesimo*<sup>19</sup>, una particolare corrente del *postumano*, di cui il filosofo Nick Bostrom è uno dei pensatori di maggiore spicco. Insieme con David Pearce ha fondato nel 1998 la *World Transhumanist Association*, divenuta successivamente *Humanity+*<sup>20</sup>. In genere si usa distinguere due correnti all'interno del movimento: un transumanesimo forte, capito piuttosto come pensiero utopico, impegnato in un progetto in grado di cancellare i limiti della condizione umana<sup>21</sup>; e un transumanesimo moderato che vede nella tecnologia la possibilità di migliorare<sup>22</sup> alcune caratteristiche umane, quali la bellezza, l'aspettativa di vita sana, la resistenza alle malattie, la longevità. Volendo caratterizzare la visione transumanistica, si può dire che transumano è lo stato evolutivo che si pone tra l'essere umano esclusivamente biologico e il suo diventare post-biologico, grazie ad una progressiva fusione del biologico con varie tecnologie. Tali potenziamenti derivanti da una fusione tra essere umano e tecnologia dovranno avere come effetto l'allungamento della vita, l'incremento della funzionalità corporea, la modificazione delle modalità sensoriali, e così via, insomma, in una parola l'incremento delle capacità intellettuali, emotive e fisiche dell'essere umano<sup>23</sup>. In altri termini la visione transumanista è un *work in progress* che mira al superamento dei li-

<sup>17</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima*, op. cit., p. 70.

<sup>18</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima*, op. cit., p. 94.

<sup>19</sup> Il *trans-* del termine *transumanesimo* o *transumano*, si riferisce al termine *transitional*. In tal senso gli esponenti del movimento transumano capiscono la condizione attuale come un momento di transizione verso il postumano. Tralascio di richiamare i precedenti del transumanesimo, rinviando per questo a P. Basilico, *Transumanesimo e postumano: una sfida per l'uomo del futuro*, San Gabriele edizioni, Teramo 2006.

<sup>20</sup> Cfr. <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration> (accesso: 30.12.2012). Vale la pena ricordare, tuttavia, che la galassia di associazioni, fondazioni, istituzioni di ispirazione transumanista è molto vasta. Di essa si può avere un'idea in R. Manzocco, *Esseri umani 2.0*, cap. II, ove l'autore presenta brevemente anche il profilo degli autori maggiormente rappresentativi di questo movimento. Si veda anche il più giornalistico G. Vatinno, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'uomo del XXI secolo*, Armando, Roma 2010.

<sup>21</sup> In questa linea il transumanesimo presenta diverse correnti interne, focalizzate su obiettivi e aspetti diversi: per il discorso utopico vanno ricordate le correnti dell'immortalismo, che mira al raggiungimento dell'immortalità, puntando per ora ad una estensione radicale della vita umana, e dell'abolizionismo che mira ad utilizzare scienza e tecnica per abolire qualunque tipo di sofferenza involontaria. Cfr. R. Manzocco, *Esseri umani 2.0*, pp. 55-57.

<sup>22</sup> Sul significato preciso del termine 'migliorare' o 'miglioramento' il dibattito è aperto. In particolare in biomedicina il potenziamento biologico volto a migliorare la condizione umana viene visto secondo due prospettive: un potenziamento *compensativo*, che utilizza applicazioni di procedimenti biomedici che, senza costituire un trattamento, mirano alla costituzione o alla ricostituzione di un livello di funzionamento considerato 'normale', e un potenziamento *ampliativo* che utilizza la biomedicina per migliorare e rafforzare determinate capacità e qualità di persone sane. In breve: «ciò che differenzia il potenziamento compensativo da quello ampliativo è che, nel primo, il desiderio viene interpretato come un desiderio di *preservare* o *ricostituire* la normalità, nel secondo, invece, come un desiderio di *superarla*», D. Birnbacher, *L'ambivalenza etica dell'enhancement*, in «L'Arco di Giano», cit., p.32. Nella stessa rivista di *Medical Humanities*, Benedetta Bisol, *Il potenziamento umano come problema per la filosofia*, sostiene che «per *human enhancement* si intendono interventi medici e biotecnologici sull'uomo, anche molto diversi tra loro, tutti praticati al fine di potenziare le capacità e le disposizioni psicofisiche di individui che genericamente posso essere considerati sani», p. 131.

<sup>23</sup> <http://www.nickbostrom.com/ethics/transhumanist.pdf> (accesso: 30.12.2012). Da questo documento assumerò le successive citazioni quando non diversamente indicato. Le traduzioni dall'inglese sono mie.

miti biologici umani di base, i quali, essendo pervasivi e familiari, normalmente non vengono fatto oggetto di discussione. Ma proprio la ovvietà o la normalità di questi limiti il transumanesimo vuole mettere in discussione, proponendosi come la più promettente alternativa ai sistemi etici bioconservatori<sup>24</sup> che vedono la natura umana come qualcosa che non può o non deve essere cambiata, una prospettiva sempre più in tensione con le possibilità aperte dalla tecnica e dal legittimo desiderio dei benefici che da questa possono derivare. In tal senso i transumanisti sperano che in virtù di un uso responsabile<sup>25</sup> della scienza, in particolare della medicina, della tecnologia e di altri mezzi razionali, si possa *governare* il cambiamento per diventare postumani, ovvero esseri con capacità enormemente ampliate rispetto agli umani attuali, ma anche dotati di un più alto livello di controllo responsabile sulla vita. L'essere umano attuale diventerebbe così artefice della sua stessa evoluzione, scegliendo il suo futuro e al tempo stesso determinando la fine dell'esistenza umana, così come attualmente la conosciamo<sup>26</sup>. Fondamentalmente, quindi, il transumanesimo «esprime una concezione dell'uomo come essere in transizione verso uno stadio evolutivo in cui la progressiva ibridazione con la tecnologia lo renderà di un genere diverso da quello sviluppatosi nel corso dell'evoluzione biologica: una post-umanità succederà all'attuale specie umana»<sup>27</sup>.

### 3.2. *L'opposizione tra natura e cultura*

Ora quello che ci pare emerga chiaramente dalla galassia transumanista e dallo spirito che la anima è che il transumanesimo rappresenti «principalmente una sfida; una sfida ai limiti posti dalla natura allo sviluppo delle potenzialità umane»<sup>28</sup>. In tal senso il transumanesimo non si pone in discontinuità, bensì in consapevole continuità con l'umanesimo rinascimentale, quello che proclama l'uomo come caratterizzato dalla indeterminazione e dalla perfettibilità, cioè dal poter fare di sé ciò che vuole, poiché la sua caratteristica 'naturale' è proprio l'assenza di limiti definiti. In tal senso nella immagine del mondo via via desacralizzato e secolarizzato che si viene configurando nella modernità occidentale<sup>29</sup>, a partire dall'umanesimo italiano, l'uomo appare sempre più come soggetto di libertà, non sottoposto ad alcun ordine naturale dato, valido al contrario per ciò che è natura<sup>30</sup>, capace di autonomia nella progettazione di un mondo disincantato, abbandonato cioè da ogni presenza numinosa che lo renderebbe sacro e intoccabile. D'altra parte il mondo stesso, nella misura in cui diventa oggetto della conoscenza e dell'intervento dell'uomo, appare sempre più dato all'uomo come una specie di

---

<sup>24</sup> Si tratta di «autori di diverso orientamento, come Leon Kass, Francis Fukuyama, George Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin, Bill Mackibben. Essi sono accomunati dal fatto di ritenere la condizione postumana non rispettosa della dignità umana, sia perché sarebbe il risultato dell'intervento di pochi individui che si arrogano il diritto di decidere per tutti, sia perché introdurrebbe una fondamentale discriminazione tra i 'normodotati' e i 'potenziati' o postumani», M. Farisco, *Uomo – Natura – Tecnica*, op. cit., p. 46. All'elenco va aggiunto anche Jürgen Habermas, autore de *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001), Einaudi, Torino 2002.

<sup>25</sup> Questa enfasi etica è diffusamente presente nel transumanesimo. Il Vatinno sostiene infatti che «la 'missione' transumanista è quella di utilizzare *eticamente* la tecnologia per espandere le capacità umana, per avere menti migliori, corpi migliori e vite migliori», G. Vatinno, *Il Transumanesimo*, cit., p. 18. Il corsivo è mio.

<sup>26</sup> Alcuni autori ipotizzano per il prossimo futuro un evento di *singularità*, dato dalla confluenza di più acquisizioni tecnologiche, che porterà l'evoluzione della scienza e della tecnologia ad un salto qualitativo tale che l'uomo in una frazione di tempo estremamente esigua giungerà ad una condizione assolutamente inimmaginabile. Si tratta del già citato R. Kurzweil, *La singularità è vicina*, cit., nonché di M. Minsky, *La società della mente* (1985), Adelphi, Milano 1989 e di V. Vinge, *Technological Singularity*, «Whole Heart Review» 81(1993), disponibile in rete: <http://www.frc.ri.cmu.edu/~hpm/book98/com.ch1/vinge.singularity.html> (accesso del 20 agosto 2015).

<sup>27</sup> M. Farisco, *Uomo – Natura – Tecnica. Il modello postumano*, op. cit., p. 44.

<sup>28</sup> G. Vatinno, *Il Transumanesimo*, cit., p. 28.

<sup>29</sup> Qui non posso, per evidenti motivi di spazio, leggere il processo di secolarizzazione nei suoi rapporti con il cristianesimo. Mi schiero con la minoranza che vede la secolarizzazione moderna come conseguenza del cristianesimo e non come sua alternativa. Si vedano a tal proposito: R. Brague, *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo* (1999), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, nonché C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia, 2007.

<sup>30</sup> Stiamo parlando, evidentemente, di un ordine nomologico e non finalistico, poiché, come è noto, la nascita della scienza moderna bandisce ogni causa finale dall'ordine della natura non rinunciando tuttavia ad un ordine meccanicistico espresso dalle leggi che la governano.

materia prima da configurare e trasformare, grazie alla sua azione libera e progettante. In questa prospettiva la natura, divenuta consapevole nell'uomo, si volge a se stessa scoprendo i propri limiti non più come qualcosa di inemendabile. Essa non è tutto ciò che può e deve essere, *ens et bonum non convertuntur*. Il mondo è sostanzialmente incompiuto, c'è spazio per un di più, per un oltre, per una storia di progresso che punti alla *emendazione* ed al *miglioramento* della natura ad opera dell'uomo, lontano da qualsiasi riferimento ad entità soprannaturali che guidino i fatti umani e terrestri. L'uomo, in quanto natura, diviene anch'egli oggetto di emendazione e miglioramento, grazie agli strumenti forniti dalla cultura scientifica e tecnica, che sostituiscono quelli antichi e obsoleti della magia e della religione.

Nella «correlazione tra natura e cultura, ossia tra datità e creatività»<sup>31</sup>, la visione transumanista guarda alla natura come termine opposto a quello di cultura. La natura rappresenta il concetto riassuntivo e totalizzante per tutto ciò che si presenta come *dato* e non come prodotto. Cultura rappresenta, da parte sua, il concetto riassuntivo e totalizzante per tutto ciò che si presenta come *prodotto* e non come dato. Sotto il concetto di natura cade pertanto ciò che non può essere scelto e nemmeno rifiutato. Si tratta di ciò che resta ancora fuori dall'intervento dell'uomo, ciò che non può non essere che così, quel residuo *sul* quale l'uomo è chiamato ad intervenire con la conoscenza scientifica e l'abilità tecnica per emendarlo e migliorarlo, per *trasformare il dato in prodotto*, per ingoiare la natura nella cultura, ponendo la prima sotto il suo governo e il suo controllo, ovvero sotto la sua libera e inappellabile determinazione.

#### 4. Il postumano a partire dalla gravidanza dell'uomo

##### 4.1. Alcuni tratti del pensiero di Roberto Marchesini

Dopo aver preso in esame le posizioni postumaniste che si generano a partire da una visione dei limiti dell'umano, giudicato *sub specie machinae*, qui voglio richiamare esemplarmente le posizioni postumaniste di Roberto Marchesini, il quale elabora la sua proposta a partire da una visione delle possibilità dell'umano. In accordo con Popitz<sup>32</sup> e in disaccordo con Gehlen la sua posizione postumanista di ascendenza evoluzionistica sostiene la derivazione della cultura dell'uomo dall'eccellenza biologica che lo caratterizza. Dall'un lato egli non parte dalla *carezza* dell'uomo, in termini di non specializzazioni istintuali, quanto dalla *pregnanza* dell'uomo in termini di corredo genetico; dall'altro egli può più consapevolmente valorizzare i guadagni teorici del paradigma della complessità dei sistemi viventi.

Marchesini apre il suo più importante volume scagliandosi contro quello che egli chiama «il paradigma dell'incompletezza prerequisitiva»<sup>33</sup>, ovvero contro quelle posizioni antropologiche secondo le quali alla base dell'esplosione culturale dell'uomo ci sia una insufficienza biologica, sia essa morfofunzionale, sensoriale, istintiva o che altro. Certo questa posizione è ben più capace di spiegare l'umano rispetto ad un più duro determinismo biologico, ma, in ogni caso, non riesce a spiegare la complessità umana, e, più specificamente, la retroazione delle acquisizioni tecnologiche sul sostrato organico dell'uomo<sup>34</sup>. La sua difficoltà sta nel mantenere una distanza gerarchica tra na-

<sup>31</sup> D. Albarello, «Ecce homo». *Ri-conoscere l'umano nell'età della tecnica*, in P. Sequeri (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Glossa, Milano 2015, p. 153.

<sup>32</sup> Cfr. H. Popitz, *Verso una società artificiale* (1995), Editori Riuniti, Roma 1996.

<sup>33</sup> R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 10. Si tratta di quello che egli chiama anche «paradigma umanistico» in R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano – Udine 2014, p. 37.

<sup>34</sup> «L'idea centrale di questo saggio è che ogni tecnologia umana, e più in generale ogni acquisizione culturale, è in un certo senso una biotecnologia perché: a) [...] modifica la percezione dell'ottimalità performativa e quindi della carezza del sostrato organico; b) modifica l'ambiente ontogenetico dell'individuo e quindi tutti quei fattori funzionali ed esperienziali che entrano nel processo di sviluppo epigenetico; c) anche se più modestamente opera uno slittamento della pressione selettiva modificando il pool genetico a livello popolazioneale della nostra specie. Questi tre fattori agiscono, evidentemente, su tre livelli temporali differenti: la modificazione nella percezione può avvenire nell'arco di pochi decenni, la variazione dell'ambiente ontogenetico nell'arco di pochi secoli, la modificazione del pool genetico necessita di millenni», R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 30-31.

tura e cultura<sup>35</sup>, generando un dualismo secondo il quale l'essere umano vivrebbe in una perenne dialettica tra questi due poli opposti e irconciliabili, il cui paradigma recente resta il pensiero di Cartesio. Questo è falso. Piuttosto è proprio la sua «eccellenza biologica che permette all'uomo di realizzare quel complesso epigenetico che chiamiamo cultura»<sup>36</sup>. È giusto perciò affermare che «ciò che si realizza epigeneticamente [la cultura] ha un fondamento genetico [nella natura] che rende possibili le differenti strade attuative»<sup>37</sup>. In tal senso «ha molta più logica una teoria che spieghi la cultura come espressione della complessità biologica, piuttosto che l'inverso. Dalla complessità si libera infatti un ricco repertorio di virtualità che è possibile attualizzare in un modo invece che in un altro»<sup>38</sup>. Da questa prospettiva la cultura si presenta come uno stato di «non-equilibrio creativo»<sup>39</sup>, che sposta sempre ulteriormente il livello, i criteri e le caratteristiche performativi dell'umano, in virtù di processi ibridativi<sup>40</sup> che retroagiscono sul sostrato biologico. Proprio per questa continuità tra piano biologico e piano culturale «non è possibile estrarre una natura originale dal repertorio performativo dell'uomo, ma unicamente presupporre un insieme di circostanze e situazioni che hanno favorito l'apertura del sistema uomo all'esterno permettendo i processi di ibridazione»<sup>41</sup>. In virtù di questa apertura l'essere umano non appare più separato dal mondo come soggetto davanti ad un oggetto, quanto piuttosto come inerente al mondo e in dialogo piuttosto che in opposizione con tutto ciò che lo abita, trasformando «processi evolutivi in processi coevolutivi, nei quali un vasto repertorio di partner non-umani entra di fatto a far parte dell'antroposfera»<sup>42</sup>. L'uomo vive ibridato<sup>43</sup>, in base alla «natura dialogica dell'ontologia umana»<sup>44</sup>. In questa ottica ogni tecnologia e, più in generale, ogni acquisizione culturale, non resta estrinseca all'essere umano, e pertanto «non ci troviamo di fronte a un sistema culturale che si giustappone al sistema biologico per completarlo, bensì dobbiamo considerare il sistema culturale come incarnato nella virtualità biologica»<sup>45</sup>.

#### 4.2. L'ibridazione tra natura e cultura

A proposito del transumanesimo abbiamo potuto vedere come il rapporto tra natura e cultura sia un rapporto separativo: il dato della natura è contrapposto al prodotto della cultura, sicché il progetto è quello di trasformare il dato in prodotto, ponendo l'intero essere, in linea di principio, sotto il controllo dell'uomo. In tal senso il transumanesimo si muove ancora all'interno del paradigma umanistico.

Il postumanesimo come ce lo presenta Roberto Marchesini, al contrario, parte da un concetto di natura che non è più letta, secondo la recente tradizione occidentale di stampo cartesiano, «come

<sup>35</sup> Cfr. R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, cit., cap. II.

<sup>36</sup> R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 14. A p. 16 aggiunge che «l'idea che l'uomo sia povero di corredo innato è una vera e propria ingenuità».

<sup>37</sup> R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 17.

<sup>38</sup> R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 22.

<sup>39</sup> R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 25.

<sup>40</sup> «L'ibridazione è in pratica la saldatura autorganizzata di più entità, capace di dare come esito un'emergenza», R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 191. Altrove Roberto Marchesini afferma che «il post-human prende atto dell'ontologia ibridomorfa, ne accetta il profilo, non più come problema bensì come vera natura dell'uomo», *Animal Appeal*, cit., p. 205. Il corsivo è mio.

<sup>41</sup> R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 27. «Leggere l'uomo come sistema aperto, in grado cioè di interrompere il vizio cieco del narcisismo (ossia della riflessione) autoreferenziale, è a tutti gli effetti un nuovo modo di interpretare sia la filogenesi che l'ontogenesi, riconducendo le peculiarità della nostra specie non allo svolgimento (*ex-volvere*) di essenze primigenie, quanto piuttosto a un processo di meticciamento con il mondo», R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 41.

<sup>42</sup> R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 32.

<sup>43</sup> «L'ibridazione è un continuo riposizionamento della soglia dell'uomo ed è quindi un processo dinamico, incompiuto, ma soprattutto non perfezionabile – non esiste una perfezione (o imperfezione) di partenza, ma nemmeno una perfezione (o imperfezione) che attende di essere realizzata», R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 33.

<sup>44</sup> R. Marchesini, *Animal Appeal*, cit., p. 59. Ancora a p. 68 Marchesini afferma che «la specializzazione dell'uomo sta infatti nella capacità di ibridarsi con il mondo esterno e soprattutto con gli animali».

<sup>45</sup> R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 33.

complesso di meccanismi istruito da norme deterministiche e, in quanto tali, predittive e riducibili in automatismi»<sup>46</sup>. Rispetto al concetto di natura, infatti, «il Novecento opera dei radicali cambiamenti di ordine descrittivo e interpretativo, abbandonando le definizioni di equilibrio, armonia, isocronia, teleologia, monocausalità, linearità causale, e arrivando a disegnare una natura assai differente dal meccanismo ben congeniato retto da leggi lineari e quindi laplacianamente predittibile»<sup>47</sup>. La svolta<sup>48</sup> è offerta dall'avvento del paradigma sistemico<sup>49</sup>, rispetto al quale si sviluppa un pensiero della complessità. Il paradigma sistemico, rispetto al paradigma meccanicistico, fondato sull'ordine sovrano, introduce sulla scena ontologica la storia, il caos, la mutazione, il non equilibrio, il disordine autorganizzato, la contingenza, gli attrattori strani, l'interazione ibridativa, insomma elementi che si pongono diametralmente in opposizione alla concezione deterministica<sup>50</sup>. Il paradigma sistemico, partito dalla fisica quantistica, si è esteso via via alla biologia, alla psicologia, alla cibernetica, alle scienze umane, diventando il nuovo orizzonte all'interno del quale porre le questioni inerenti l'ontologia. Non marginali mi sembrano le possibili analogie in filosofia con le tradizioni dell'esistenzialismo, del pensiero dialogico e personalistico, dell'ermeneutica e, più in generale, con l'«ontologia relazionale che percorre tutto il Novecento»<sup>51</sup>. Senza entrare nella raffinata filigrana di questo pensiero, basterà qui dire, ai fini del nostro discorso, che l'ontologia del paradigma sistemico vede ogni cosa come composta di parti che sono intrinsecamente interdipendenti e interagenti tra di esse e con l'intero che costituiscono, generando proprietà emergenti a livello di sistema<sup>52</sup>, che non sono riducibili a quelle delle singole parti, che pure lo costituiscono<sup>53</sup>. Importante è inoltre che le funzioni che connettono organizzazionalmente le parti del sistema sono di tipo non lineare e determinano una più o meno elevata imprevedibilità del suo comportamento. Si tratta infine di sistemi aperti, interagenti con le alterità dell'ambiente che li circonda, e con l'ambiente stesso, il sistema più grande di cui sono parti a loro volta. L'interazione con l'alterità all'interno di un contesto è ciò che fa del sistema qualcosa di diveniente, sottoposto ad un continuo processo di adattamento per conservare la propria identità nelle condizioni di volta in volta date<sup>54</sup>. Insomma, tempo ed interazione diventano dimensioni centrali nell'esplicazione scientifica del mondo della natura, specie della natura vivente, sia affinché questa possa mantenersi nella sua omeostasi dinamica, sia affinché possa evolvere in maniera contingente e imprevedibile, in ragione delle condizioni di singolarità in cui di volta in volta un sistema si trova ad essere. In tal senso si può affermare che «al centro del postumanesimo si pongono la plasticità e la dinamicità dell'essere umano, la cui identità è in una costante condizione di non-equilibrio che espone l'uomo alla 'contaminazione' e alla 'ibridazione' con l'altro da sé»<sup>55</sup>.

La pregnanza filogenetica della natura umana consente dunque una apertura del sistema vivente uomo ad introiettare referenze esterne che ne permettono una evoluzione culturale i cui esiti non sono stimabili come dipendenti esclusivamente dall'uomo, poiché tendono a «superare il cano-

<sup>46</sup> R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, cit., p. 97.

<sup>47</sup> R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, cit., p. 98.

<sup>48</sup> Cfr. F. Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente* (1982), Feltrinelli, Milano 2000<sup>7</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. E. Laszlo, *Introduction to Systems Philosophy. Toward a New Paradigm of Contemporary Thought*, with a Foreword by L. von Bertalanffy, Harper & Row, New York – Evanston – San Francisco – London 1972. Si veda anche P. Mella, *Dai sistemi al pensiero sistemico. Per capire i sistemi e pensare con i sistemi*, Franco Angeli, Milano 2005<sup>2</sup>.

<sup>50</sup> La posizione di Edgard Morin può essere qui richiamata esemplarmente. Si veda, uno per tutti: E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>51</sup> R. Marchesini, *Epifania animale*, cit., p. 97.

<sup>52</sup> Descrivo un sistema complesso adattivo come un sistema aperto, formato da elementi che interagiscono fra loro in modo non lineare e che costituiscono una entità unica, organizzata e dinamica, capace di evolvere e adattarsi all'ambiente.

<sup>53</sup> L'esempio classico è quello dell'acqua. Pur essendo costituita da due gas, l'idrogeno e l'ossigeno, essa presenta la qualità emergente della liquidità, appunto. Una proprietà che i suoi componenti non hanno.

<sup>54</sup> Per maggiori dettagli cfr. A. Gandolfi, *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2008<sup>2</sup>.

<sup>55</sup> M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, cit., p. 123.

ne di specie»<sup>56</sup>. E se lo specchio materno e quello del conspecifico hanno un'azione centripeta tesa a mantenere l'identità individuale all'interno del canone di specie, un terzo specchio, quello dell'alterità eterospecifica, decentra l'uomo da se stesso, perché «non rafforza il canone di specie, ma conduce a slittamenti del canone stesso»<sup>57</sup>. In altre parole lo specchio animale, distorcendo l'immagine dell'uomo riflessa in sé, «è epifanico in quanto ispiratore di nuove prospettive o possibilità predicative per l'uomo»<sup>58</sup>. Sicché «la riflessione eterospecifica inaugura una tradizione, la dimensione ontogenetica ibrida, che si affianca alla dimensione ontogenetica specie-specifica e viene introiettata da questa in ciò che chiamiamo 'cultura'»<sup>59</sup>. La quale, quindi, non si oppone alla natura, ma si ibrida con essa, non potendo più considerare la cultura, alla luce di quanto esposto, come una sovrastruttura o come «un insieme di usi e costumi che vestono il soggetto»<sup>60</sup>, quanto piuttosto come ciò che è inerente al soggetto stesso, consentendone la riconoscibilità e la definizione identitaria in una forma che lo definisce *intrinsecamente*, ma che non ripete semplicemente il canone di specie. L'intrusione ibridativa della cultura nella natura è talmente profonda da creare una vera e propria dipendenza, poiché la percezione di sé del soggetto e la sua capacità operativa ne sono intimamente segnati. Detto altrimenti, «se ci privassimo della cultura, ci troveremmo immediatamente defraudati di alcune dimensioni di interfaccia che, viceversa, consideriamo parti integranti del nostro essere umani e della nostra condizione umana»<sup>61</sup>.

## 5. Conclusioni

Così, secondo Marchesini, solo un pensiero che si porti oltre l'autosufficienza di un biologismo antropologico che pretenda di spiegare la dimensione culturale umana facendo riferimento al solo retaggio filogenetico - come per esempio, la sociobiologia, l'etologia umana, l'ultradarwinismo, il neonaturalismo neuroscientifico - può essere qualificato come autenticamente postumano, mentre il pensiero che continua nel paradigma umanistico non potrà essere che un iperumanismo chiuso ancora nei canoni ereditati, antropocentrici ed autoreferenziali.

In tal senso l'icona culturale del *cyborg* resta enigmatica, poiché oscilla tra le due possibilità di comprensione del postumano qui presentate. Da un lato il *cyborg* sembra rispondere proprio a quella 'vergogna prometeica' di cui più sopra si diceva, richiamando alcune pagine di Günther Anders. E lo fa proponendosi come superamento e potenziamento dell'umano, così come ora lo conosciamo, mediante un passaggio dall'essere umano all'organismo cibernetico che, nell'interazione tra essere umano e macchina, produrrà miglioramenti non banali. Dall'altro lato il *cyborg* sembra presentarsi come l'esito sorprendente di una ibridazione coniugativa di natura umana e cultura tecnoscientifica senza soluzione di continuità. Un risultato, tuttavia, sembra acquisito, comunque si guardi al *cyborg*: nel *cyborg* la natura umana appare svincolata da ogni fissismo metafisico, per naturalizzarsi quale potenzialità biologica aperta plasticamente al proprio cambiamento<sup>62</sup>. Ma questo significa anche che nel pensiero postumano vige una idea di uomo, ultimamente filosofica, che, per quanto indeterminata e indistinta, «è assunta come normativa; essa è in ultima istanza elaborata attorno alla convinzione che l'uomo sia tale nella misura in cui oltrepassa i propri confini»<sup>63</sup>: l'uomo è essenzialmente *hybris*<sup>64</sup>, egli è l'andare oltre se stesso.

---

<sup>56</sup> R. Marchesini, *Epifania animale*, cit., p. 103.

<sup>57</sup> R. Marchesini, *Epifania animale*, cit., p. 104-105.

<sup>58</sup> R. Marchesini, *Epifania animale*, cit., p. 106.

<sup>59</sup> R. Marchesini, *Epifania animale*, cit., p. 107.

<sup>60</sup> R. Marchesini, *Epifania animale*, cit., p. 116.

<sup>61</sup> R. Marchesini, *Epifania animale*, cit., p. 119.

<sup>62</sup> Cfr. L. Grion, *Naturalismo e postumano*, in A. Aguti, L. Alici (edd.), *L'umano tra natura e cultura. Umanesimo in questione*, Ave, Roma 2015, pp. 29-36.

<sup>63</sup> E. Conti, *Il postumano: domande per l'antropologia*, «La Scuola Cattolica» 142 (2014) p. 585.

<sup>64</sup> «Come ci dimostra una lunga sequenza di miti fondatiti - dal Prometeo ispiratore di *techne* all'Adamo lusingato dalla conoscenza, dall'incapacità a resistere alla tentazione infino all'ambivalente Dedalo - l'uomo è essenzialmente *hybris*», R. Marchesini, *Epifania animale*, cit., p. 142.