

Michele Farisco

IDENTITÀ VIOLATA. MANIPOLAZIONE DEL CORPO
E ALTERAZIONE DELL'IO.

Divenuti macchine saremo immortali. Creeremo un mondo preciso e puntuale, dove regnerà la demenza onnipotente degli automi. Onniscienti e insensati ci dedicheremo a un'innocua e raffinata imitazione della vita.
(G. O. Longo, *Il Simbionte. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma 2003, p. 17)

Le tematiche del “corpo” e della “corporeità” umana si evidenziano nell'attuale contesto culturale quali luoghi teorici privilegiati per l'incontro-scontro dei diversi saperi che fanno, a diverso titolo e con diversa legittimità, dell'*humanum* l'oggetto specifico della propria riflessione. L'uomo in quanto soggettività-oggettività fisica è oggi sottoposto alle analisi specialistiche di diversi ambiti teorici e pratici che ne rendono quanto mai ardua se non impossibile una visione d'insieme che sia sintesi dei diversi approcci al problema: bio-politica, etno-anthropologia, sociologia, teorie della comunicazione, info-bio-tecnologie, biologia, fisica, chimica, medicina, filosofia rivendicano, ognuna secondo parametri epistemici peculiari, la legittimità del proprio intervento. In quale direzione dunque è possibile ipotizzare una linea interpretativa che esprima la convergenza dei saperi suddetti? Quale ruolo particolare può assumere la filosofia in tale approccio complesso al corpo? In che senso vanno di conseguenza ripensate le categorie gene-

ralmente filosofiche e in particolare metafisiche, antropologiche, etico-morali tradizionalmente implicate nella riflessione sul corpo umano?

Lungi dalla presunzione di una risposta esauriente in merito si propone una lettura del problema attraverso le riflessioni dedicate al tema del corpo da una scienziata-pensatrice *sui generis*, Donna Haraway, tentando non già di risolvere, ma quantomeno di meglio chiarire le questioni oggi sul tappeto.

1. *Identità infranta: morte del Sé.*

Uno degli elementi potenzialmente più rivoluzionari sul piano teorico (e non solo...) risulta oggi essere la possibilità di automodificazione corporea che l'uomo, e solo lui, possiede in virtù della propria peculiare evoluzione culturale e in particolare degli sviluppi della tecnoscienza applicata alla vita (corporea) umana: l'apparato meccanico ponendosi quale surrogato-integrazione delle funzionalità organiche del soggetto ne infrange l'integrità ridefinendo gli stessi confini tradizionalmente reputati chiari e impermeabili a qualsiasi commistione tra l'organico e l'inorganico.

Un ripensamento in termini non più esclusivi bensì inclusivi di tale rapporto è offerto dall'opera di Donna Haraway, biologa di formazione oggi tra le maggiori teoriche della complessa galassia teorica del cyberfemminismo¹ e impegnata da anni nell'approfondimento del rapporto umanità-tecnologia considerato nella molteplicità dei suoi aspetti: sociale, biopolitico, etico, (de)ontologico, estetico. Prescindiamo in questa sede da una lettura degli aspetti più specificamente "femministi" della Haraway, ossia dalle riflessioni da lei dedicate alla decostruzione dell'imperante *paradigma fallologocentrico* occidentale, per tentare invece di trarre dal suo pensiero utili suggestioni relative alla problematizzazione dell'identità corporea umana compiuta dalle tecnoscienze.

¹ Il cyberfemminismo rappresenta un ripensamento della teoria femminista compiutosi negli ultimi decenni del secolo XX che ritengo particolarmente significativo e fecondo per la problematizzazione, a partire dall'analisi particolare della condizione biopolitica della donna, del rapporto tecnologia-corpo umano in quanto tale. Sinteticamente si possono individuare i suoi intenti fondamentali in tre linee di sviluppo teorico: 1) *aspetto geopolitico*: offrire una cartografia della situazione geopolitica attuale; 2) *aspetto politico-epistemologico*: ridefinire la soggettività femminista, materialisticamente intesa come soggettività corporea, in rapporto critico con la tecnologia; 3) *aspetto etico-epistemologico*: ridefinire l'oggettività scientifica.

Anzitutto la Haraway pone quale premessa teorica dell'analisi specifica del rapporto uomo-tecnica la critica della cultura dualistica, specifica, a suo avviso, dell'occidentalità che sul piano teorico e, di conseguenza, su quello sociale si sarebbe sviluppata intorno ad una serie di opposizioni dialettiche irriducibili costituite da un elemento dominatore e uno dominato: sé/altro, mente/corpo, cultura/natura, maschio/femmina, civilizzato/primitivo, artefice/prodotto². Ma i dualismi vecchi e nuovi sono per la Haraway sempre conseguenti ad un'interpretazione sostanzialista dell'identità umana che presuppone un essere definito e paradigmatico del soggetto uomo. Tuttavia precisamente tale presupposto a suo avviso viene negato dalla postmodernità³ che esclude qualsiasi proprietà essenziale di identificazione: sia il "dio" (metafisica essenzialista) sia la "dea" (natura) sono morti, cosicché oggi non esiste più alcuna identità autarchica escludente ma solo dinamiche di identificazione fluida priva di qualsivoglia parametro ontologico di differenziazione. La fine della ontologia umana sostanzialista è stata segnata dalle tecnoscienze che hanno trasformato il sapere in generale e quello antropologico in particolare in conoscenza del nesso tra biologia, informatica ed economia: «la tecnoscienza eccede in modo singolare la distinzione tra scienza e tecnologia, come quella tra natura e società, soggetti e oggetti, naturale e artificiale, tutte opposizioni che strutturano quel tempo immaginario detto modernità»⁴.

² Cfr. D. HARAWAY, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991, pp.149-181; trad. it. di L. Borghi, *Un manifesto per cyborg: scienza, tecnica e femminismo socialista nel tardo XX secolo*, in D. HARAWAY, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1991; utili riflessioni in merito con riferimento alla prospettiva femminista espressa dalla Haraway in R. BRAIDOTTI, *Madri, mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma 2005².

³ Utilizzo il termine "postmodernità" ad indicare il superamento, iniziato nella filosofia posthegeliana e radicalizzatosi dopo Nietzsche, della interpretazione dialettica e normativa del soggetto umano identificato a partire dal Modello ontologico di riferimento. Tuttavia tecnicamente la Haraway parla in merito di "a-modernità" in quanto ritiene che la tentazione moderna della dialettica proprio-improprio non sia stata del tutto superata dall'orizzonte teorico post-moderno, che nella stessa denominazione ancora ad essa rinvia.

⁴ D. HARAWAY, *Testimone - modesta @ femaleman - incontra - Oncotopo. Femminismo e tecnoscienza* (1996), trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2000, p. 30.

La Haraway tende dunque al superamento della metafisica impostasi nella tradizione occidentale a partire da Platone in termini essenzialistici e dualistici, riprendendo un indirizzo di pensiero che da Heidegger passando per Jonas⁵ tende a sottolineare l'anima nichilistica dell'antropocentrismo proprio del pensiero tecnico che su quella metafisica si fonda. Tuttavia nel pensiero dell'americana tale superamento non si pone nella direzione della rivelazione dell'essere in quanto tale, ma piuttosto ella intende far salva la riduzione dell'essere agli enti pur epurandola dalle derive dualistiche cui è stata sottoposta.

La metafora (non completamente astratta...) di tale ridefinizione dei confini umanità-non umanità è individuata dalla Haraway nel cyborg, ossia «un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione»⁶. La stessa etimologia del termine indica la somma di "cyberg"+"organism", ossia di macchina+carne. Esso esprime un mutato regime spazio-temporale frutto del nuovo e complesso tecnobiopotere: la temporalità cibernetica si esprime nella condensazione-fusione-implosione propria di una sorta di "cunicolo spazio-temporale", una singolarità che proietta i viaggiatori in regioni spaziali inattese.

L'identità cyborg è dunque dinamica e complessa, non classificabile secondo le classiche categorie razionalistiche e umanistiche, frutto dell'implosione di tecnico, organico, politico, economico, onirico, testuale: «Figure cyborg, quali il seme, il chip, il gene, il database, la bomba, il feto, la razza, il cervello e l'ecosistema di fine millennio, sono il frutto dell'implosione di soggetto e oggetto, e di naturale e artificiale»⁷.

Dunque il cyborg come realizzazione della commistione tra organico e inorganico, tra il proprio e l'improprio, o meglio precisamente la

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sguardo su ciò che è. Conferenza di Brema del 1949*, in *Conferenze di Brema e di Friburgo*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 17-108; Idem, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27; H. JONAS, *Il principio responsabilità* (1984), trad. it. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993; idem, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.

⁶ HARAWAY, *Un manifesto per cyborg: scienza, tecnica e femminismo socialista nel tardo XX secolo*, cit., p. 40. Per una introduzione alla complessità antropologica -etica -biopolitica del cyborg cfr. A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano 2001 e in rapporto specifico all'identità corporea Idem, *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Franco Muzzio, Padova 1996.

⁷ HARAWAY, *Testimone - modesta @ femaleman - incontra - Oncotopo*, cit., p. 40.

fine del proprio e dell'improprio in quanto tali in virtù di una ibridazione che trascendendo la particolarità del corpo vivente e del corpo inanimato li ricongiunge in una sintesi superiore che è una nuova "soggettività aperta" nata dalla ceneri della corporeità autarchica della stagione moderna: «Il cyborg è la nostra ontologia, ci dà la nostra politica»⁸. La creatura cibernetica è quindi espressione di un mondo senza genere e senza genesi, al di fuori di qualsiasi strumentalizzazione legata ad una discriminazione sessista della differenza corporea umana. Si noti per inciso (ma meriterebbe una riflessione ben più articolata) che questa "fantapolitica" del cyborg viene connessa dalla Haraway alla fine della distinzione uomo-animale di ascendenza evoluzionistica che ella ravvisa compiersi alla fine del XX secolo negli USA, ma che di fatto ha un peso teorico esteso a tutta l'occidentalità figlia di quell'umanesimo rinascimentale di cui (forse con troppa sufficienza) si predica la morte definitiva⁹.

Il punto è però verificare se in tale prospettiva resta salva una possibile peculiare umanità della corporeità.

2. Il corpo invasivo: l'ibridazione tecnologica.

Intanto bisogna constatare che sono mutati i paradigmi sia ontologici che politici di riferimento in virtù dell'evidente inversione di marcia dello sviluppo tecnologico che non è più semplicemente un'estroffessione della capacità umana, o una protesi-potenziamento dell'agire dell'uomo secondo l'insegnamento di Gehlen, bensì l'inclusione dell'esterno nell'interno dell'uomo:

mentre fino ad un certo punto è stato l'uomo a proiettarsi nel mondo, e poi anche nell'universo, adesso è il mondo, in tutte le sue componenti naturali e artificiali, materiali ed elettroniche, chimiche e telematiche, a penetrare dentro di lui in una forma che sembra abolire la stessa separazione tra dentro e

⁸ Ivi, p. 41;

⁹ cfr. D. HARAWAY, *The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others*, in L. GROSSBERG- C. NELSON-P. A. TREICHLER (cur.), *Cultural studies*, Routledge, New York 1992, pp. 295-337. In merito alla ibridazione uomo-animale nel senso della Haraway significativi anche R. MARCHESINI, *Animal appeal: uno studio sul teriomorfismo*, Hybris, Bologna 2003; idem, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Idem, *Lineamenti di zooantropologia*, Calderini Edagricole, Bologna 2000; R. ESPOSITO, "Heidegger e la natura umana", *Micromega. Almanacco di filosofia*, 4, 2005, pp. 227-238.

fuori, dritto e rovescio, superficiale e profondo: anziché limitarsi ad assediarsi dall'esterno, la tecnica si è installata nelle nostre medesime membra¹⁰.

Preso atto di questa inversione di tendenza la cyberfemminista Haraway sottolinea inoltre che in questo scenario, generalmente definibile come postmoderno, si compie il passaggio dall'organismo alla componente biotica, dalla riproduzione alla replicazione, dalla distinzione natura/cultura a campi di differenza, dal sesso all'ingegneria genetica, dalla mente all'Intelligenza Artificiale: in una parola dall'umano al postumano. Descrivendo il possibile esito finale di tale dinamica ibridativa afferma in merito la Braidotti: «Se i modernisti avevano puntato alla perfettibilità dell'umano con l'aiuto delle macchine, i postmodernisti mirano alla sostituzione dell'umano con la macchina intesa come postumano, vale a dire con una qualità dell'umano in ogni caso differente»¹¹.

Non sussistono più, dunque, una soggettività umana e una oggettività inerte dai lineamenti netti e definitivi, ma si è ormai affermata una nuova unità evolutiva, o meglio co-evolutiva, che fa della simbiosi organico-inorganico il proprio costante fattore di cambiamento: «Il cyborg è una sorta di sé postmoderno collettivo e personale, disassemblato e riassembleto»¹². L'uomo è divenuto perciò il simbiote¹³, la cui essenza è la propria inessenzialità conseguente alla imprescindibile ibridazione con il non umano¹⁴. Le riflessioni in merito della Haraway sono provocatoriamente molto radicali, arrivando ad affermare addirittura la fine di una differenziazione ontologica tra l'*humanum* e l'*artificium*:

¹⁰ R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 176. cfr. in merito M.L. PALUMBO, *Nuovi ventri. Corpi elettronici e disordini architettonici*, Testo & Immagine, Torino 2001.

¹¹ R. BRAIDOTTI, *La procreazione post-umana*, in Idem, *Madri, mostri e macchine*, cit., p. 94.

¹² HARAWAY, *Un manifesto per cyborg: scienza, tecnica e femminismo socialista nel tardo XX secolo*, cit., p. 59.

¹³ Cfr. G.O. LONGO, *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma 2003. Dello stesso autore, con riferimento specifico rispettivamente alla coevoluzione uomo-struttura informazionale e commistione uomo-tecnologia, si vedano *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, Laterza, Roma-Bari 1998 e *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001.

¹⁴ Cfr. MARCHESINI, *Post-human*, cit..

Nella relazione tra macchina e uomo non è ben chiaro chi sia l'artefice e chi il prodotto. Non è chiaro che cosa sia mente e che cosa corpo in macchine che si evolvono in protocolli di codifica. [...] Non c'è nessuna separazione fondamentale, ontologica, nella nostra conoscenza formale di macchina e organismo, tecnico ed organico¹⁵.

La dialettica del rapporto uomo-macchina viene dunque superata nella direzione della loro ultima coincidenza che infrange parametri ontologici separativi in nome della contaminazione ibridativa: «La macchina non è un quid da animare, adorare e dominare; *la macchina siamo noi*, i nostri processi, un aspetto della nostra incarnazione. Noi possiamo essere i responsabili delle macchine, *loro* non ci dominano né ci minacciano; noi siamo i responsabili dei confini, noi siamo loro»¹⁶. Ciò che si constata nell'attuale scenario tecnoscientifico è che «evoluzione biologica ed evoluzione tecnica si sono intrecciate in un'evoluzione "biotecnologica" rapida e convulsa, il cui protagonista è una sorta di simbiote in via di formazione: l'*homo technologicus*, in cui si fondono componenti biologiche e componenti macchiniche»¹⁷. Indubbiamente una tale convergenza evolutiva di realtà reputate finora essenzialmente distinte nella propria autonoma dinamica o statica ontologia rischia di sovvertire presupposti filosofici a fondamento della visione d'insieme che l'uomo matura della realtà esterna in generale (quella che oggi solo relativamente può essere definita "natura", almeno secondo i canoni tradizionali) e di se stesso in particolare. Tuttavia l'ambito in cui un tale potenziale stravolgimento categoriale ha maggiori possibilità di compiersi è quello della corporeità umana, giacché la tecnica anzitutto invade la materialità pur sempre costitutiva dell'individuo: è ormai impossibile, quantomeno anacronistica, una concettualizzazione del corpo umano che ignori la sua contaminazione tecnica, sia pure soltanto in termini di possibilità. Non si può inoltre ignorare che oggi, come afferma la Haraway riprendendo la lezione del suo maestro Canguilhem, «i corpi non nascono; si fanno»¹⁸. Il senso di questa affermazione non è più solo metaforico e relativo al solo contesto socio-relazionale, ma, in virtù della pratica tecnoscientifica, reale e concreto: oggi anche il corpo

¹⁵ HARAWAY, *Un manifesto per cyborg: scienza, tecnica e femminismo socialista nel tardo XX secolo*, cit., p. 78-79;

¹⁶ Ivi, p. 82.

¹⁷ G.O. LONGO, *Il simbiote*, cit., p. 190.

¹⁸ D. HARAWAY, *Biopolitica di corpi post moderni: la costituzione del sè nel discorso sul sistema immunitario*, in Idem, *Manifesto Cyborg*, cit., p. 142.

umano può essere oggetto dell'azione autopoietica umana, anzitutto attraverso la commistione con l'altro da sé.

Il corpo dell'uomo è dunque invaso, violato, e la sua corporeità infranta: l'esteriorità fisica del soggetto-oggetto uomo-macchina perde i connotati della finitudine, quanto meno non si connette più a confini stabili e certi, e dunque non corrisponde più alla costante percezione della propria limitatezza da parte del soggetto senziente. In termini fenomenologici il *Leib* quale corporeità vissuta non ha più un *Körper* specifico rispetto al quale definirsi: l'uomo perde il proprio stesso sé corporeo in quanto la fisicità esterna, ibrida carne-metallo dell'individuo, non risponderebbe più in toto ai comandi e ai sentimenti del centro emotivo soggettivo. È legittimo chiedersi, da parte anzitutto di una razionalità filosofica attenta a considerare l'uomo nella complessità della sua identità, quali conseguenze si hanno sul piano psichico ed etico in conseguenza di questa rottura dei confini spazio-temporali dell'individuo umano: quali limiti alla manipolazione di un corpo teoricamente privato di ogni confine? Sulla base di quale modello antropologico normativo? Ha ancora un senso oggi proporre uno?

In questo senso la soggettività diviene un "luogo paradossale", una sorta di "luogo non luogo" frutto di molteplici e complessi intrecci sociali, simbolici, discorsivi, in cui potere e sapere, secondo l'interpretazione di Foucault, si intrecciano tra l'inflazione discorsiva e l'assenza di sostanza. Il corpo stesso non è più uno, ma piuttosto, infranto nella propria integrità, si frantuma in molteplicità di strati, di pratiche e di discorsività: "corporeità" diviene "essere situati", non però in senso stabile e fissista, bensì per contro in senso dinamico e relazionale. La Haraway entra in tale pratica costruzionistica svelando l'intricato e nel contempo fittizio legame tra natura e cultura, poli di una non più valida dialettica di origine moderna tra il mondo dell'oggettività indagata dal sapere tecnoscientifico e il mondo della soggettività svelato dalle scienze umane¹⁹. Aderendo al neo-materialismo del nomadismo²⁰ ella concepisce il *soggetto nomade* come luogo di *transizioni* e di *trattazioni*: luogo intermediario tra l'interno e l'esterno, non semplicemente costruito dell'alterità sociale ma con essa in costante relazione-

¹⁹ Cfr. HARAWAY, *The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others*, cit..

²⁰ Cfr. R. BRAIDOTTI, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995 e eadem, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella Editore, Roma 2002.

compenetrazione-contaminazione, risultando infine quale individuo non in virtù di una soggettività sostanziale autosussistente, ma in quanto equilibrio singolarmente configurato tra forze e impulsi convergenti e/o divergenti. Pertanto la corporeità, nella sua qualità di artefatto, riflette ed esprime la natura "artificiale" di ogni soggettività e di ogni identità (sociale, sessuale, etnica...).

Sul piano etico-antropologico si pone il problema di un ripensamento della soggettività umana che parta dal presupposto della sua non coincidenza con l'individualità, almeno se si condivide la sua definizione biologica fornita da J. Huxley come «letteralmente indivisibilità: la qualità di essere sufficientemente eterogeneo nelle forme, tanto da essere reso non-funzionale se tagliato a metà»²¹. Il soggetto ibrido, il Cyborg come unione di organico e inorganico, si caratterizza precisamente per la peculiarità di poter essere "assemblato e disassemblato" secondo le parole della Haraway, ossia la capacità di mantenere intatta la propria funzionalità a prescindere dalla sua centralizzazione. Tuttavia questa disintegrazione della soggettività, che sul piano antropobiologico corrisponde ad una dis-locazione della vita in parti complementari eppur autonome, sul piano psicologico alla negazione di un nucleo identitario forte e sul piano filosofico alla fine di una presunta natura umana, può davvero essere compiuta impunemente? Quali conseguenze etiche potrebbe avere? Alla possibile deriva nichilistica di tale concezione "fluida" del corpo e della soggettività che tende a ridurre il corpo stesso ad oggetto di alterazioni senza limiti (cfr. Braudillard) è sufficiente opporre in una prospettiva materialistica una concezione del corpo quale "insieme sostenibile" e in quanto tale caratterizzato da precisi limiti e discipline interne come propone la Braidotti²²? Ella sostiene che l'unica soluzione oggi plausibile sia la soluzione post-umana e post-umanistica intesa come una terapia post-metafisica nomadica: l'essere è imploso e in suo luogo si affermano infine i molteplici flussi e riflussi del divenire che lo costituiscono. L'io diventa in tal senso luogo di transito di una soggettività nomade radicata in una corporeità costitutivamente materiale eppur senza sostanza. È possibile in questa direzione affermare e fondare l'inviolabile dignità dell'essere umano, presupposto di ogni convivenza, o non è questa una posizione inficiata

²¹ Cit. in R. DAWKINS, *Il fenotipo esteso: il gene come unità di selezione* (1983), trad. it. di R. Marpurgo, Zanichelli, Bologna 1986, p. 250.

²² Cfr. R. BRAIDOTTI, *Introduzione a HARAWAY, Manifesto cyborg*, cit..

da un riduzionismo pregiudiziale che riducendo l'uomo alla materialità oggettuale del suo corpo rende fragile, relativa e problematica la fondazione di un'etica? È antica persuasione aristotelico-tomista che tra eticità e umanità sussista un rapporto di coestensione, cosicché l'uno non sussiste senza l'altra: «idem sunt actus morales et actus humani»²³. Negare la peculiarità della condizione umana in nome del postumano potrebbe in questo senso innescare una condizione di "post-eticità" che può essere intesa come fine di ogni valore etico condiviso, compresa la dignità dell'uomo in quanto tale derivante dalla sua autocomprensione di genere²⁴. Rispetto a questo possibile esito nichilistico credo possa essere delineato il ruolo della filosofia nella sottolineatura della irriducibilità dell'essere umano alla dimensione del *Körper* e la peculiarità del suo *Leib*: la dimensione bio-chimica della corporeità umana si associa ad un vissuto (psicologico, etico, spirituale) che rende il corpo la soglia di trascendenza della soggettività²⁵. Sul piano fenomenologico si inserisce in questo ambito la distinzione corpo/carne: il primo, in quanto oggettualità cosale, è semplicemente parte del mondo materiale rispetto al quale il soggetto umano è oggetto tra oggetti, mentre la seconda esprime l'autoimpressionalità della vita soggettiva (cfr. M. Henry). Dunque è già inscritta nella corporeità per così dire naturale, non invasa dall'artificiale, la dialettica proprio/estraneo, condizione imprescindibile del principio di realtà soggettiva (riferito a se stesso) ed oggettiva (riferito all'altro da sé): il corpo è nel contempo il primo estraneo (cfr. Simone Weil) e il primo possesso (cfr. Gabriel Marcel). In questo senso su un piano strettamente teoretico l'uomo cyborg della Haraway non presenta nulla di rivoluzionario rispetto alla riflessione filosofica precedente; la sua peculiarità consiste piuttosto nella materializzazione della dialettica proprio/improprio espressa dalla ibridazione natura/artificium con le conseguenti naturalizzazione dell'artificiale e artificializzazione del naturale: il principio dialettico identitario rimane immutato ma si inserisce un elemento originariamente estraneo che in una logica im-

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.3.

²⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di un'eugenetica liberale* (2000), trad. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002; F. FUKUYAMA, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologia* (2002), trad. it. di G. Dalla Fontana, Mondadori, Milano 2002.

²⁵ Cfr. F. BELLINO, *Eubiosia. La bioetica della "buona vita"*, Città Nuova, Roma 2005.

munitaria viene gradualmente assimilato e fatto proprio pur rimanendo altro.

Nel contempo ella sottolinea acutamente il rischio che oggi il corpo si riduca ad un insieme tecnologico astratto, oggetto dell'industria psico-farmaceutica, della bio-scienza e dei nuovi media: il genere umano corre il pericolo di divenire un genere di tecno-mostri. Le vie per evitare una tale deriva manipolatoria in teoria sono due: ritornare a considerare il corpo nella sua irriducibile materialità che impone di per sé dei limiti alla propria manipolazione; riconsiderare la corporeità umana in quanto luogo di significati vissuti sia soggettivi che di genere, riconoscendo nella simbolicità inscritta nella materialità corporea umana un limite (etico?) alla sua manipolabilità. Nell'uno o nell'altro caso è tuttavia imprescindibile la presa d'atto del mutamento semantico non solo dell'identità somatica del soggetto uomo, ma della sua identità in quanto tale: da una prospettiva essenzialistica (ipo)statica si è passati ad una dinamica ibridativa nomadica.

3. Questioni insolute

Da quanto detto finora emergono più o meno tra le righe delle questioni la cui rilevanza risulta oggi forse ancora poco chiara ma che rischiano di divenire già nell'immediato futuro centrali per un adeguato ripensamento dell'*umano*, senza alcun prefisso ad indicarne presunte obsolescenze o inadeguatezze.

In particolare si evidenziano *tre problematiche di tipo antropologico*:

- l'uomo è oggi scisso tra il desiderio di una sua autonoma autopoiesi e la necessità della ibridazione tecnologica con conseguente "delega" all'apparato macchinico di funzioni rilevanti ed imprescindibili che vengono in tal modo espropriate dal monopolio umano: procediamo verso un'insecurizzazione irreversibile del soggetto umano?
- L'evoluzione biologica sembrerebbe trovare nell'uomo un punto di "stravolgimento" che impone il passaggio dalla casualità alla causalità, dall'aleatorietà alla sistematicità: si va'imponendo un'auto-evoluzione antropica? Quale rapporto dunque tra natura e cultura?
- La complessa galassia del postumano si uniforma nel presupposto che dall'incompletezza prerequisitoria dell'uomo si passi a considerarne la

congenita ricchezza di dotazione: è questa la premessa per un'ibridazione di tipo relazionale e non semplicemente invasiva?

Emerge inoltre una *questione etico – antropologica*:

- è oggi possibile parlare di una “natura umana”? o piuttosto sul piano antropologico si è irreversibilmente compiuto il passaggio dall'*eidos* all'autopoiesi (tecnomediata)? E dunque dall'ontologia all'etica? È infine del tutto improponibile un'etica a partire da una natura?

Non disgiunta dalle precedenti ritengo un'ulteriore *questione di tipo etico-politico*:

- chi detiene il *possesso* del corpo? È soggettivo o pubblico? Del singolo o del genere? È plausibile una sua riduzione a “password” decifrabile e accessibile pubblicamente o a tal punto illiberale da essere incompatibile con l'occidentalità democratica?

In riferimento alle suddette questioni la riflessione della stessa Haraway, pur non offrendo risposte puntuali a specifiche questioni, pone in evidenza una premessa imprescindibile da cui partire: la corporeità umana è il luogo della massima esposizione della fragilità dell'uomo, dove egli indifeso può essere fatto oggetto di una violenza invasiva o di una ibridazione co-operativa. Il corpo è inoltre il luogo in cui si può materializzare la frantumazione dell'io, che da presupposto identitario diviene flusso di costruzioni e decostruzioni relazionali in rapporto all'alterità, sia essa antropica, zoomorfa, teriomorfa o macchinica. Si apre in tal modo lo scenario del post-umano. Afferma in merito Jeffrey Deitch, ideatore della prima mostra d'arte contemporanea intitolata *Post Human* al Museo d'Arte Contemporanea di Losanna nel 1996:

[...]l'era moderna potrebbe essere definita come il periodo della scoperta dell'io, l'era postmoderna nella quale viviamo può essere intesa come un periodo transitorio di disintegrazione dell'io, [...] forse l'era postumana che comincia ad intravedersi all'orizzonte sarà caratterizzata dalla ricostruzione dell'io²⁶.

Che finalmente dopo l'uomo ci sia (ancora) l'uomo?

²⁶ Cit. in A. VATTESE, *Capire l'arte contemporanea dal 1945 ad oggi*, Umberto Allemandi & C., Torino 1998, p. 299.