

DAVIDE SISTO

LA FILOSOFIA DEL POST-UMANO

*Una lettura critica di Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità
di Francesca Ferrando*

ABSTRACT (*The Philosophy of the Posthuman: A Critical Reading of Francesca Ferrando's Philosophical Posthumanism and its Others*). Drawing on the suggestions provided by Francesca Ferrando's *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità*, this article analyzes the philosophical notion of Posthumanism. After exploring the origins of this concept, it also illustrates its main features as described in Ferrando's essay and compares it to the concept of Transhumanism.

KEYWORDS Posthumanism, Transhumanism, Human Nature, Death, Cyborg

Significato e genesi del concetto di "post-umano"

Il recente libro *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità* di Francesca Ferrando (2016) ha il merito di offrire al lettore italiano una panoramica particolarmente attenta delle principali questioni filosofiche che concernono il concetto di "post-umano", un concetto oggi assai di moda nella cultura occidentale, nonostante le sue molteplici sfaccettature e le sue palesi ambiguità. Muoversi agilmente tra le intercapedini teoriche del post-umano e, dunque, del postumanesimo filosofico è, infatti, tutt'altro che semplice, proprio in quanto coacervo concettuale di contraddizioni e semplificazioni che rischiano, spesso, di obnubilare il suo acquisito ruolo etico ed epistemologico all'interno dello spazio pubblico. Ferrando, volendo evidenziarne in maniera limpida i chiaroscuri di modo che ne emergano – altrettanto limpidamente – i meriti, suddivide il suo lavoro in tre parti, le quali si sviluppano attorno a tre nodi tematici che mirano a rispondere a tre domande specifiche: "1) Cos'è il postumanesimo filosofico?; 2) Di quale 'umano', il postumano è un 'post'?; 3) Siamo sempre state/i postumani/e?" (Ferrando 2016, 7). Tre domande dalle quali si dipanano articolati sentieri teorici multidisciplinari, a volte privi di connessione reciproca, a volte invece intrecciati gli uni con gli altri, percorrendo i quali è possibile farsi un'idea – quantomeno verosimile – del concetto di post-umano, quindi del cosiddetto "postumanesimo filosofico."

Ferrando osserva che il postumanesimo filosofico è

legato genealogicamente alla decostruzione radicale dell'“umano” che, iniziata con motivazioni politiche negli anni Sessanta, si è trasformata in un progetto accademico negli anni Settanta, per poi evolvere in un approccio epistemologico negli anni Novanta, che si è a sua volta sviluppato in una moltiplicazione di prospettive situate. (Ferrando 2016, 16).

La decostruzione radicale dell'“umano,” così come lo abbiamo inteso nel corso dei secoli in Occidente, solitamente risulta essere un progetto che, unendo rivendicazioni politiche a costruzioni teorico-culturali e/o artistico-estetiche, si colloca indifferentemente nel *futuro* (come condizione da realizzare) o già nel *presente* (come condizione in atto della soggettività). Tale decostruzione, a cui si affianca la necessità di una ridefinizione epistemologica delle idee basilari dell'antropologia, coinvolge più discipline e non può fare a meno di integrare l'evoluzione teorica del pensiero filosofico con lo sviluppo della cultura postmoderna e i grandi progressi tecno-scientifici del Novecento. Ciò al fine di:

- a) dar vita a nuove forme di legame sociale, le quali partano dall'assunto che la biologia non rappresenti più – a differenza di quanto finora creduto – un limite invalicabile per la cultura umana: alla biologia va, dunque, sottratto il ruolo di funzione regolativa assoluta nei confronti della cultura;
- b) evidenziare come il concetto di “uomo” sia di per sé un concetto dinamico, “liquido,” aperto alle possibilità offerte dalla tecnica e restio a essere irrigidito entro il perimetro di una configurazione essenzialista, sprovvista di malleabilità;
- c) ridefinire le relazioni tra l'animale-uomo e gli animali non umani senza far ricorso a gerarchie, di fatto, arbitrarie.

Sebbene, come sottolinea Ferrando, la genealogia del postumanesimo filosofico sia tracciata già a partire dalla *Lettera sull'umanesimo* (1947) di Martin Heidegger (e perché – ci si potrebbe domandare – non già a partire da alcune precedenti filosofie tedesche di stampo anti-dualistico?), solitamente si ritiene che il termine *post-human*, con o senza il trattino, sia stato coniato nel 1977 dallo studioso egiziano Ihab Hassan, nel testo *Prometheus as Performer*, in cui egli sostiene che l'epoca a lui contemporanea, alla luce delle imponenti rivoluzioni tecnologiche e dell'imporsi culturale del postmoderno, esige un radicale cambiamento della forma umana, inclusi i desideri e le sue rappresentazioni esterne:

Allo stato attuale, il postumanesimo potrebbe variamente apparire come un dubbio neologismo, l'ultimo slogan, o semplicemente un'altra immagine del ricorrente odio dell'uomo per se stesso. Tuttavia il postumanesimo potrebbe anche alludere a un potenziale della nostra cultura, riferirsi a una tendenza che tenta di diventare più di una moda [...] Dobbiamo comprendere che la forma umana – incluso il desiderio umano e ogni rappresentazione esterna – deve cambiare radicalmente e pertanto deve essere riconcepita [...] cinquecento anni di umanesimo devono incamminarsi verso una fine, di modo che l'umanesimo dia luogo a qualcosa che dobbiamo senza riserve chiamare postumanesimo. (Hassan 1977, 212).

Il pensiero di Hassan si sviluppa in un momento culturale in cui, generalmente, si palesa la convinzione che, dopo la morte di Dio proclamata da Nietzsche, il tempo sia maturo per proclamare anche la morte dell'uomo. Tale decesso, lungi dal rappresentare banalmente il ricorrente odio dell'uomo per sé stesso, include in sé tanto la *necessità* di superare una serie di pregiudizi che hanno segnato la storia dell'umanesimo in Occidente quanto il *bisogno* da parte dell'uomo stesso di liberarsi dall'indelebile stampo di un'umile origine biologica presente da sempre nella sua struttura corporea. La morte dell'uomo, in altre parole, coniuga in sé la speranza – *profondamente umana* – che l'umanità possa un giorno essere qualcosa di più rispetto a ciò che oggi è e l'obiettivo di ristabilire la sua posizione specifica nel mondo. Interessante notare come lo sviluppo del postumanesimo vada di pari passo con quello delle teorie del cyborg, soprattutto durante gli anni Ottanta all'interno del mondo della letteratura fantascientifica e in quello *underground* del *cyberpunk*, i cui propositi sono cristallini: trascendere l'umanesimo e dar forma a un uomo in cui vi sia sempre più una commistione tra biologico e tecnologico.

Questo sodalizio tra umano e meccanico, nel realizzare in concreto le idee espresse da Aldous Huxley nel *Nuovo Mondo* (1932), diviene l'elemento centrale della narrativa dell'epoca: dai racconti di William Gibson, il cui *Neuromante* (1984) descrive minuziosamente quell'idea di "cyberspazio" che da lì in avanti diverrà dominante in Occidente ("Il cielo sopra il porto aveva il colore della televisione sintonizzata su un canale morto", 5), alle narrazioni di James G. Ballard, di Philip K. Dick, ecc. Un'influenza significativa su queste narrazioni fantascientifiche è quella esercitata dalla cibernetica, così come è stata descritta dal matematico Norbert Wiener. Nel suo *Introduzione alla cibernetica* Wiener (1950) infatti si impegna a spiegare, da una parte, quali sono le possibilità delle macchine in quei campi considerati dominio esclusivo delle attività umane e, dall'altra, in che modo la decifrazione dei messaggi e dei metodi di comunicazione tra l'uomo e le macchine possa cagionare un miglioramento per la nostra esistenza e una ibridazione uomo-macchina. L'obiettivo che si pone Wiener è l'ottimizzazione delle risorse, da conseguire attraverso assemblaggi ibridi di elementi tecnologici con elementi biologici. Egli, in particolare, si sofferma sulla distinzione – apparentemente banale – tra le figurine che danzano sulla sommità di un carillon e gli animali *tout court*. Come sappiamo, un carillon non è altro che un modello predisposto al movimento automatico delle figurine poste sulla sua sommità. Esso implica sì un messaggio, ma tale messaggio si traduce in un comando ripetuto e unidirezionale, da cui segue il solo movimento che dal meccanismo del carillon va alle figurine. Non vi è incidenza dell'attività del passato su quella del futuro; ogni movimento e ogni comunicazione si limitano al rapporto univoco e reiterato tra il meccanismo del carillon e le figurine, ignorando completamente la presenza di un mondo esterno a tale rapporto. Le figurine danzanti sulla sommità del carillon, in altre parole, sono *sistemi chiusi* – isolati, catatonici e alienati – che dipendono totalmente dalle leggi meccaniche a fondamento del carillon, senza subire altri condizionamenti e senza produrre, a loro

volta, effetti fuori di sé. Gli animali, invece, si trovano all'interno di una complessa rete di messaggi e di comunicazioni tramite cui articolano i loro rapporti con il mondo, in modo tale che la continua interazione tra interno ed esterno determini significativi condizionamenti e mutamenti reciproci. Io chiamo un gatto e lui mi fissa: ho inviato, cioè, un messaggio al gatto, il quale lo riceve con i suoi specifici organi sensori, lo metabolizza e quindi reagisce, a sua volta, con una determinata azione che cagionerà effetti a priori non prevedibili su di me. Il gatto ha fame e miagola: il gatto manifesta un determinato bisogno e quindi mi invia un messaggio, che ricevo con i miei specifici organi sensori, lo elaboro e reagisco, a mia volta, con una specifica azione.

Sulla base di queste ovvie osservazioni, Wiener ritiene che le macchine moderne, lungi dal prendere come modello di ispirazione il carillon, devono essere costruite tenendo a mente il rapporto tra l'uomo e il gatto, dunque i concetti di relazione e alterità: le macchine devono, pertanto, essere dotate di organi sensori simili a quelli degli animali, cioè organi di ricezione dei messaggi che provengono dall'esterno in modo tale da generare un'interazione tra input e output simile a quella che caratterizza le relazioni tra animali. La costruzione di macchine moderne con organi sensori dotati di caratteristiche affini a quelle degli organi sensori degli animali è, per Wiener, l'effetto della consapevolezza di quanto sia degradante segregare l'uomo in una fabbrica e costringerlo a svolgere attività meramente meccaniche, che richiedono meno di un milionesimo delle sue facoltà cerebrali. Pertanto, disporre di macchine con caratteristiche simili alle nostre permetterebbe – in linea teorica – di liberare l'uomo dalla sua condizione lavorativa robotica, lasciando i lavori meccanici alle macchine stesse, e di sfruttare in modo più intelligente le grandi capacità mentali umane, penalizzate sinora da società non capaci di trarne appieno benefici.

Ora, l'ibridazione tra l'uomo e le macchine, che connota la teoria letteraria dell'*homo cyborg* in dialogo con la cibernetica, racchiude in sé molteplici rivendicazioni, alcune evidenti – la trasformazione tecno-scientifica dell'uomo per migliorarlo in modo costante – altre meno evidenti – la comprensione del fallimento di qualsivoglia teoria essenzialista dell'essere umano. Non è un caso che sia il *corpo*, quale entità in cui si realizza il sodalizio tra il biologico e l'artificiale, a svolgere un ruolo capitale per la nascita e lo sviluppo del Postumanesimo, così come dimostra il secondo passaggio fondamentale nella definizione di post-umano: la *ricostruzione dell'io*. Questa idea, che si compenetra con quella della decostruzione radicale dell'umano, prende via via forma a partire da un'importante mostra d'arte contemporanea, intitolata *Posthuman*, che ha avuto luogo nel Museo di Arte Contemporanea di Losanna nel 1992, giungendo in Italia nell'ottobre dello stesso anno al Castello di Rivoli, in provincia di Torino. Il curatore Jeffrey Deitch, nel descrivere il progetto della mostra (che include artisti postmoderni e avanguardistici come Stelarc, Orlan, Cindy Sherman, Charles Ray e molti altri), è convinto che la chirurgia plastica, la ricostruzione genetica e gli innesti di componenti elettronici, diventando prassi comune e alterando radicalmente la struttura delle interazioni umane, rappresentino le basi di un nuovo stadio evolutivo dell'essere

umano che tende a modificare o a perdere le caratteristiche umane. Stiamo vivendo – in altre parole – una progressiva alterazione delle caratteristiche della natura umana: finita l'era moderna intesa come “il periodo della scoperta dell'io,” l'era post-moderna, “il periodo transitorio di disintegrazione dell'io,” si accinge a confluire in quella post-umana, la quale “sarà caratterizzata dalla ricostruzione dell'io” (Vattese 1998, 299).

Decostruzione radicale dell'umano, superamento dell'umanesimo e ricostruzione dell'io: a fare da collante tra questi concetti è il tema politico, sociale, tecnologico e filosofico della *corporeità* quale punto di partenza per mutare le caratteristiche concettuali e pratiche dell'uomo fissando relazioni con le alterità. Gli anni Novanta, in particolare, sono anni in cui si sperimentano costantemente le ibridazioni tra il biologico e l'artificiale, come dimostra – per esempio – la diffusione capillare delle droghe sintetiche, e si avviano ricostruzioni plastiche del corpo per mezzo delle biotecnologie e di tutti gli strumenti tecnologici a disposizione. Si pensi al fenomeno in crescita della chirurgia plastica e a tutte quelle operazioni prevalentemente artistiche che descrivono il corpo come “superficie libidinale,” “passing nomadico,” “web di differenziazione immaginaria,” “entità postorganica” o “neutralità fisica” (Perniola 1994; Macrì 1997). Ma si pensi anche a certi fenomeni musicali nati a cavallo tra gli Ottanta e i Novanta, come il rock industriale. *Industrial music for industrial people*: un ibrido di rock ed elettronica volto a rappresentare tramite suoni marziali la robotizzazione dell'uomo. Tra le espressioni più rappresentative dell'*industrial music*, i Nine Inch Nails che, nella canzone *The Becoming*, tratta dall'album “The Downward Spiral,” descrive un individuo gradualmente colonizzato da una macchina e che funziona come un organismo parassita: “il me che tu conosci adesso è fatto di cavi,” recita un verso.

Le differenze tra postumanesimo e transumanesimo

Questa concisa ricostruzione del concetto di post-umano, che fa principalmente riferimento all'ambito letterario e artistico *tout court* ma che trae sostentamento anche dalle contemporanee teorie filosofiche, permette di capire che cosa si intenda quando parliamo di decostruzione dell'umano e di ricerca di un uomo “che oltrepassa sé stesso.” Il corpo in perenne metamorfosi diventa la soglia attraverso cui passano tutte quelle teorie – dal postmoderno agli studi sulla “differenza” (*Gender Studies*, *Critical Race Studies*, nonché tutti gli studi di natura postcoloniale e gli studi sulle disabilità), dalle ricerche ecologiste agli *Animal Studies* e alla cultura cyborg – le quali, mettendo in discussione il concetto di uomo elaborato dall'umanesimo moderno, mirano anche e soprattutto a trascendere l'*antropocentrismo* quale marchio di fabbrica dell'Occidente. Vale a dire, un modo di pensare che mette al centro di ogni riflessione l'uomo, come essere distinto da tutti gli altri esseri viventi, a lui inferiori qualitativamente e destinati a venir conosciuti e compresi esclusivamente dal punto di vista umano. La valenza

politica e sociale del postumanesimo è tutta legata al tentativo di rendere obsoleto l'antropocentrismo.

Ferrando, nel suo libro, cita come testo cruciale, a proposito, *How We Became Posthuman* di Katherine Hayles (1999), “la cui critica delle narrazioni disincarnate nell'ambito della letteratura cibernetica e informatica ha aperto la strada a un approccio postumanista radicato nelle pratiche femministe e postmoderne” (Ferrando 2016, 29). Hayles è, in particolare, un riferimento molto importante poiché sottolinea con precisione ciò che contraddistingue il postumanesimo rispetto, per esempio, al transumanesimo:

Se il mio incubo è una cultura abitata da esseri postumani che considerano i loro corpi come accessori alla moda piuttosto che come fondamento dell'essere, il mio sogno è una versione del postumano che abbracci le possibilità delle tecnologie dell'informazione senza venir sedotta dalle fantasie di potere illimitato e di immortalità disincarnata, che riconosca e celebri la finitudine come condizione dell'essere umano, e comprenda che la vita umana è incorporata in un mondo materiale di grande complessità. (Hayles 1999, 5).

Queste parole estremamente puntuali di Hayles rappresentano le fondamenta per rispondere alla seconda domanda che si pone Ferrando nel suo testo (di quale “umano,” il postumano è un “post?”), la quale implica una cristallina distinzione tra postumanesimo e transumanesimo quali correnti di pensiero prive di punti di contatto. Tale distinzione occupa buona parte del testo dell'autrice italiana, a dimostrazione di quanto sia decisiva per evitare fraintendimenti e cogliere il nocciolo teorico del problema trattato. Infatti, se apparentemente potrebbe sembrare che postumanesimo e transumanesimo siano due ambiti teorici affini, due espressioni gemelle di un'unica motivazione, quella che mira a decostruire e trasformare l'umano, in realtà presentano caratteristiche inconciliabili.

Al di là della genesi del termine “transumano” e della distinzione all'interno del transumanesimo di almeno tre correnti principali – transumanesimo libertario, transumanesimo democratico ed estropianesimo – che Ferrando mette in luce con un'acribia interpretativa encomiabile seppur forse eccessiva, occorre ripartire dalle parole di Hayles citate poco sopra. I transumanisti si identificano propriamente con coloro che vengono sedotti “dalle fantasie di potere illimitato e di immortalità disincarnata.” Il loro obiettivo primo è quello di utilizzare la tecnologia a disposizione per passare “da una fase di evoluzione cieca a una fase di evoluzione autodiretta consapevole.”¹ Con l'espressione “fase di evoluzione autodiretta consapevole” si

¹ Il Manifesto dei transumanisti italiani può essere letto integralmente o in una versione sintetica nel seguente link, da cui sono tratte tutte le citazioni che lo concernono: http://www.transumanisti.it/2_articolo.asp?id=45&nomeCat=MANIFESTO+DEI+TRANSUMANISTI+ITALIANI, ultima consultazione 8 giugno 2017.

riassume il progetto di creare a livello internazionale “le condizioni per una rivoluzione morale e intellettuale di orientamento prometeico,” di modo da determinare cambiamenti radicali nel mondo culturale e nella vita quotidiana. Tali cambiamenti presuppongono la messa in discussione del concetto di “natura umana,” la quale va ridefinita superando la convinzione che la biologia costituisca un limite invalicabile e una funzione regolativa nei confronti del nostro modo di essere e del nostro agire. Se si riuscirà ad aggirare l’ostacolo della nostra attuale struttura biologica, sarà possibile realizzare quelli che sono i valori fondamentali del transumanesimo, vale a dire “l’allungamento della vita, il rallentamento del processo di invecchiamento, la salute dei cittadini e il potenziamento fisico e psichico dei disabili e dei normodotati,” valori alla cui base è posto il principio della totale autodeterminazione individuale e del libero arbitrio (Sisto 2013; Sisto 2015).

Per i transumanisti, in altre parole, sottrarre alla biologia la sua funzione regolativa nei confronti della cultura vuol dire mirare a un obiettivo ben preciso, alieno alle finalità del postumanesimo: vale a dire, realizzare una specie di “ultra-umanesimo,” non mettendo in discussione l’antropocentrismo, anzi incentivandolo ed esasperandolo. Se lo stretto legame con la cultura postmoderna rende il postumanesimo una corrente filosofica particolarmente scettica nei confronti delle categorie “forti” dell’umanesimo moderno, il radicamento nell’illuminismo razionalistico non fa che direzionare invece il transumanesimo verso il proposito di un potenziamento radicale dell’uomo così come lo conosciamo oggi (Ferrando 2016, 34). La tecnologia e la scienza servono, pertanto, ai transumanisti quali strumenti per accentuare la differenza qualitativa tra l’uomo e gli altri animali e per imporre l’eccezionalità della vita umana nel mondo. Motivo per cui i transumanisti sono ossessionati dall’immortalità terrena e disincarnata (se tutti i viventi sono mortali, solo l’uomo potrà vincere la morte), la quale può essere raggiunta soltanto attraverso una separazione radicale della nostra mente, ipoteticamente immortale, dal nostro corpo, biodegradabile e mortale in quanto organico. Tra i molteplici esponenti di questa corrente di pensiero (da Ray Kurzweil a Aubrey de Grey, da Nick Bostrom a Marvin Minsky) basta citare Max T. O’ Connor, meglio conosciuto con lo pseudonimo Max More, co-fondatore dell’Extropy Institute e del concetto di “estropianismo,” nonché autore di un noto testo intitolato *Lettera a Madre Natura*.

L’estropianismo, che è coniato in polemica con il concetto di entropia, è una sorta di filosofia ottimista, che si auto-reputa l’erede tecnologico naturale dell’illuminismo settecentesco, giacché i suoi cardini concettuali sono il progresso costante della natura umana, l’auto-determinazione individuale e l’auto-trasformazione, al di là di qualsivoglia vincolo biologico o religioso. *Lettera a Madre Natura* è un testo in cui Max More, dopo aver ringraziato la Natura con la N maiuscola per aver trasformato gli uomini da semplici composti chimici auto-replicanti a mammiferi dotati di miliardi di cellule, di un cervello complesso e di un’aspettativa di vita piuttosto elevata, le rinfaccia una serie di “difetti di progettazione e di fabbricazione” dell’essere umano, prossimi però a essere risolti in virtù della tecnica: vale a dire, l’eccessiva vulnerabilità psicofisica

alle malattie e alle ferite, l'invecchiamento e la morte, una scarsa consapevolezza nei confronti dei processi somatici, cognitivi ed emotivi e, infine, una palese incompletezza rispetto agli altri animali. Alla luce di ciò, More sostiene che i progressi tecnologici spingono oggi l'uomo a rimediare da sé a tali difetti, uscendo dall'età infantile che lo ha condizionato per millenni e stabilendo da sé le regole della costituzione umana, in virtù di un uso ragionato della chirurgia, dell'ingegneria genetica, delle nanotecnologie e dell'*uploading*.

Ferrando, nel porre in luce in maniera sostanziosa le caratteristiche distintive del transumanesimo, attraverso una serie mirata di esempi e di riferimenti bibliografici, ne sottolinea l'estraneità alla cultura post-umana, in quanto movimento di pensiero intento a vedere nella nostra corporeità "un abito che può essere rimodellato comodamente," quindi rivelando "un approccio riduzionista, basato sul dualismo cartesiano corpo/mente" (Ferrando 2016, 36).

Il corpo post-umano, in quanto "luogo biologico e figurativo di interazioni socio-politiche" (37), non è un corpo neutrale, che può essere manipolato ai fini di una presunta immortalità della mente. Ferrando evidenzia bene come nel postumanesimo, a differenza della cultura transumanista, la ridiscussione del valore del corpo per gli esseri umani parta dalla riaffermazione delle discontinuità e dalla valorizzazione delle differenze, che nulla hanno a che vedere con qualsivoglia forma di riduzionismo scientifico o tecnologico. Proprio per tale ragione, la tecnologia non è per il postumanesimo uno strumento esterno con il quale estendere le prerogative dell'antropocentrismo occidentale, ma una parte del corredo umano. Riconoscere questa caratteristica specifica alla tecnologia, come parte integrante dell'umanità, significa stabilire con esattezza quale tipologia umana vada superata e quale invece realizzata.

Occorre mettere da parte l'uomo-sistema chiuso, quale soggetto autoriferito, votato al culto della purezza e dell'incontaminato e ossessionato dall'operazione dell'*epurare*, cioè l'"intraprendere un percorso divergente dall'empirico e dall'applicato, una direzione proiettata lontano dal tellurico e trascendente l'esperienza, l'incarnato, il sensibile" (Marchesini 2009, 52). Un uomo-sistema chiuso che, in altre parole, portando a termine il percorso dualistico occidentale, vuole servirsi della tecnologia – seguendo sogni transumanisti – per potenziare la mente ed escludere da tale potenziamento la corporeità quale elemento debole per eccellenza dell'umanità. In alternativa, bisogna puntare su un uomo inteso come una sorta di auto-organizzazione mediata con l'etero-determinazione: la sua conservazione dipende da un processo di autopoiesi che mai può fare a meno dell'apertura all'altro, dello scambio d'azione con ciò che è all'esterno (Sisto 2013). E il corpo e l'organico non sono altro che i luoghi simbolici delle molteplici espressioni umane, a partire da cui vengono meno i confini identitari e le pretese immunitarie e si incentiva la valorizzazione della *multi-identità*. Scrive, a proposito, Roberto Marchesini: "il corpo si fa teatro per accogliere elementi estranei, fa bella mostra delle proprie infezioni e contaminazioni, esplicita la propria

liquidità e le metamorfosi possibili, rimarca le aree di riprogettazione, gli organi sostituibili tecnologicamente o attraverso traslazioni transpecifiche, dichiara la propria insufficienza enucleativa” (2016, 150).

Il Postumanesimo Filosofico propone un’umanità definita dalle contaminazioni, dalle ibridazioni, dalle alterità. Tenendo a mente quanto appena detto, comprendiamo la sua stretta connessione con tutti quegli orizzonti di studio – *Gender Studies, Animal Studies*, ecc. – intenti a mettere in discussione l’immagine che ha rappresentato per secoli il concetto filosofico di uomo in Occidente: quindi, il soggetto maschile caucasico, l’espressione più chiara dell’uomo-sistema chiuso. Negare la visione antropocentrica della realtà, superare l’umanesimo significa, in definitiva, mettere in discussione l’idea che ci debba essere un predominio del soggetto maschile caucasico, predominio fondato su teorie fissiste ed essenzialiste dell’umanità. L’uomo è, semmai, una *multi-identità*, frutto di un processo creativo e non determinato, che sposta costantemente i propri confini, attraverso scambi, relazioni, disequilibri. La multi-identità implica una concezione del corpo come *soglia* fondamentale da cui si dipanano tutte le relazioni tra l’interno e l’esterno, per cui ogni singolo incontro con il biologico e con il tecnologico determina un mutamento significativo dei principi regolatori dell’attività vitale del singolo individuo e genera nuove forme, nuove identità. L’uomo come multi-identità è un “essere transizionale eteroriferito” (Marchesini 2002, 14), estraneo ai concetti di dualità, separazione, purezza e in costante divenire grazie alla dialettica perpetua tra auto-organizzazione ed etero-determinazione, che lo allontana da qualsivoglia ermeneutica fondata sull’isolamento. Tale dialettica rimanda necessariamente al concetto di *simbiosi*, “un’associazione stabile e strettamente integrata tra due organismi di cui uno, detto ospite, costituisce l’habitat dell’altro. L’associazione simbiotica porta vantaggi reciproci ai due organismi” (Longo 2013, 41). Con una sempre più diffusa ibridazione tra biologico, meccanico ed elettronico, si perviene all’immagine di un essere umano come *simbionte* di biologia e di tecnologia, in cui si mescolano un artificio divenuto naturale e una natura divenuta artificiale. Il simbionte quale espressione dell’ibrido ontologico mette in luce come l’essere umano non sia di per sé carente a livello fisiologico: egli si percepisce incompleto in seguito al suo sviluppo culturale. Si comprende, pertanto, che la cultura, lungi dal rappresentare uno strumento per sopperire a mancanze naturali, è piuttosto un “non equilibrio creativo, un continuo spostamento di soglia che facilita i processi ibridativi con l’alterità” (Pireddu 2006, 21). La cultura è, in altre parole, diretta espressione della natura, ma non si riduce mai a un suo esito meccanico, essendone il prodotto sempre nuovo e inedito; concorre essa stessa alla ridefinizione e all’evoluzione della sua stessa base naturale.

Non resta che chiedersi se, di fatto, *non siamo sempre stati post-umani*, nonostante l’antropocentrismo e il dualismo filosofico. Ferrando, da una parte, evidenzia come la teoria post-umana destabilizzi i confini e i limiti finora posti in Occidente alla nozione di umanità, per cui il postumanesimo filosofico rappresenta una sorta di scoperta che

l'uomo fa di sé stesso, trascendendo i pregiudizi che finora lo hanno avvolto. Da un'altra, invece, attraverso costanti e puntuali riferimenti di natura sia teoretica che storico-filosofica, dimostra come numerose espressioni concettuali, impostesi nella cultura occidentale, rappresentino un antecedente fondamentale per le teorie post-umane di fine XX secolo: dall'evoluzionismo darwiniano al rizoma deleuziano, dall'elaborazione del concetto di autopoiesi allo sviluppo delle scienze della complessità. Nonostante i tanti riferimenti del passato dimostrino come il postumanesimo sia sempre stato un'alternativa implicita al dominante umanesimo moderno di stampo razionalistico, tuttavia solo oggi i tempi sono maturi per una sua imposizione culturale, a partire dalla quale reimpostare tutti i rapporti che gli uomini instaurano tra di loro e con gli altri animali non umani. Nell'ottica di superare quei pregiudizi, quelle distinzioni e quelle discriminazioni con cui la cultura occidentale ha avuto a che fare nel corso dei secoli.

Il libro di Ferrando, in definitiva, offre un quadro completo di tutte le differenti e multidisciplinari teorie che hanno favorito uno sviluppo costante del postumanesimo in ambito filosofico, mettendo in luce le valenze etiche ed epistemologiche e spronando, soprattutto, il lettore ad addentrarsi in un territorio tematico che può permetterci di crescere all'interno dello spazio pubblico in cui creiamo il legame sociale. Una crescita che dipende da quella valenza emancipatoria e anti-discriminatoria che rende il Postumanesimo così attraente e fascinoso.

BIBLIOGRAFIA

- FERRANDO, F. 2016. *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità*. Pisa: ETS.
- HASSAN, I. 1977. "Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?" *The Georgia Review*, 31: 830-850.
- HAYLES, N. K. 1999. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, M. 1946. *Brief über den «Humanismus»*. Frankfurt am Main: Klostermann. Ed. it.: *Lettera sull'«umanesimo»*. Trad. it. di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1995.
- LONGO, O.G. 2013. *Il simbiote. Prove di umanità futura*. Milano: Mimesis.
- MACRÌ, T. 1997. *Il corpo postorganico*. Milano: Costa & Nolan.
- MARCHESINI, R. 2002. *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2009. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*. Bari: Dedalo.
- . 2016. *Alterità. L'identità come relazione*. Modena: Mucchi Editore.
- PERNIOLA, M. 1994. *Il sex appeal dell'inorganico*. Torino: Einaudi.
- PIREDDU, M. 2006. "La carne del futuro. Utopia della dematerializzazione." In *Post-umano. Relazione tra uomo e tecnologia nella società delle reti*, a cura di M. Pireddu e A. Tursi, 13-28. Milano: Guerini e Associati.
- SISTO, D. 2013. *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*. Pisa: ETS.

—. 2015. “La natura ha orrore della simmetria: vicissitudini post-umane del corpo.” In *Natura, tecnica e cultura. Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana*, a cura di D. Sisto, 145-160. Pisa: ETS, 145-159.

VATTESE, A. 1998. *Capire l'arte contemporanea dal 1945 ad oggi*. Torino: Allemandi.

WIENER, N. 1950. *The Human Use of Human Beings*. Boston: Houghton Mufflin Company. Ed. it.: *Introduzione alla cibernetica*. Trad. it. di D. Persiani. Torino: Bollati Boringhieri, 1966.