



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE PEDAGOGICHE, DELL'EDUCAZIONE E DELLA FORMAZIONE
CICLO XXVII

Umano, post-umano e persona in chiave pedagogica

Direttore della Scuola : Ch.ma Prof. Marina Santi

Supervisore: Ch.ma Prof. Carla Xodo

Dottorando : Massimiliano Sandri

Abstract
(Italiano)

La riforma radicale della soggettività umana costituisce il nucleo portante dell'ampia costellazione culturale *post-human*. Il superamento dell'umanesimo antropocentrico ne rappresenta sia la rivendicazione principale che la base di partenza storica: tutti noi oggi staremmo di fatto vivendo una condizione post-umana, che è opportuno elaborare teoricamente.

Un confronto tra questo orizzonte ed il sapere pedagogico appare storicamente inevitabile: esiste un terreno adatto per darvi avvio?

In quanto dichiaratamente anti-anthropocentriche, le istanze post-umanistiche appaiono accomunate dall'esigenza di non differenziare gerarchicamente o qualitativamente l'uomo rispetto ad altre parti della natura: pur evitando di ripescare vecchie tesi positivistiche, l'attenzione non può che concentrarsi sui *corpi* – quello umano è solo uno tra i molti – che forniscono una vera e propria base ontologica al mondo post-umano.

Nei due autori che abbiamo scelto di prendere in esame, considerandoli esemplari per il loro spessore filosofico e scientifico, ovvero Roberto Marchesini e Rosi Braidotti il tentativo di ricondurre anche l'umano alla dimensione di *zoé*, sottraendolo a quella di *bios*, avviene secondo modalità profondamente differenti, ma con diversi tratti comuni. Marchesini offre un originale approccio al darwinismo ed a temi di origine etologica, Braidotti prende le mosse dalla ricchezza teorica e filosofica del femminismo post-strutturalista.

Un'analisi di testi e contesti relativi a questi autori dimostra in maniera sufficiente, a nostro avviso, che non vi sono ostacoli insormontabili all'instaurazione di un dialogo tra la pedagogia e l'orizzonte culturale *post-human*, con alcuni distinguo (il filone transumanista). La *re-visione* antropologica post-umanistica non abbandona l'uomo al determinismo biologico – del quale rifiuta esplicitamente anche la validità scientifica – né coltiva acritiche illusioni sul futuro tecnologico al quale l'umanità è sempre più esposta.

Gli spazi per un'educabilità post-umana appaiono quindi aperti, sebbene siano ancora indeterminati: l'assenza di categorie *mature* in questo ambito (quella di persona su tutte) non permette ad oggi il sorgere di un discorso pedagogico in chiave postumanistica, ma solo un'esplorazione prospettica.

Tuttavia, vi sono diverse premesse valutabili con interesse: dietro la critica *post-human* vi è una verificabile tensione pratico-politica, volta a contrastare le forme di alienazione caratteristiche della contemporaneità, prevalentemente radicate nell'esplosione del capitalismo avanzato e delle sue conseguenze. Un "umanesimo difficile" è quindi possibile e desiderabile anche nella visione post-umanistica: che qui diviene prospettiva pratica, non disomogenea in questo rispetto ad altre prospettive pratiche, come accade per quelle strutturali alla pedagogia per la sua stessa natura pratica.

A livello teorico, di notevole interesse è invece la centralità della dimensione dell'immaginazione per il *post-human*. Intesa in senso non banale come potenzialità corporea, l'immaginazione è la forza che attua concretamente la virtualità libera del soggetto e connette la dimensione fisica, quella simbolica e quella sociologica. Fondata filosoficamente sull'interpretazione post-strutturalista del pensiero spinoziano, è un'ipotesi di lettura che riteniamo pedagogicamente promettente.

Abstract
(English)

The radical reform of human subjectivity constitutes the carrying nucleus of the wide *post-human* cultural constellation. The overcoming of anthropocentric humanism represents both its main assertion and his line of departure: we are living today in a post-human condition, that requires theoretical elaboration. A debate between the *post-human* theory and the pedagogical horizon appears historically unavoidable: but is it possible?

All the post-humanistic requests, plainly anti-anthropocentric, are joined by the requirement not to separate the man respect to others beings of the nature: avoiding to fall into old positivist theses, the attention focuses on *bodies* - human body between many others – as an ontological base to the *post-human* world.

We are considering two auctors, exemplary for their philosophical and scientific depth: Roberto Marchesini and Rosi Braidotti. They both attempt to lead back the human to the dimension of *zoé*, removing it from the *bios*, in deeply different modalities, but with various common features. Marchesini offers an original approach to the darwinism and ethological topics, Braidotti starts from the theoretical and philosophical wealth of post-structuralist feminism.

Texts demonstrate adequately that there are no unsurmountable obstacles to a dialogue between pedagogy and the post-human, with some exceptions (i.e. the transhumanism). The man is not abandoned to biological determinism – his scientific consistency is refused. Any dogmatic illusions on the technological future (to which the humanity more and more is exposed) are rejected.

The spaces for a post-human educability appear therefore opened, although they are still indeterminate: today, the absence of “accomplished” categories in the *post-human* environment (the *person*, above all) prevent the rising of a pedagogical speech in posthumanistic key, but only a perspective exploration.

However, there are various interesting premises: behind “the *post-human*” we could find a true practical-political strain, made to contrast the specific alienation structures of the present, rooted in the advanced capitalism and in its outcomes. A “difficult humanism” is therefore possible and desirable also in the post-humanistic vision: here it becomes a practical outlook, not different in this respect from any other, as it happens in the pedagogy for its same practical nature.

To theoretical level, we found very interesting the centrality of the imagination for post-human theory. Not in a trivial sense, but as body potentiality, the imagination is the force that puts into effect the free openness of the subject, connecting the physical, symbolic and sociological dimensions. Grounded philosophically on the post-structuralist interpretation of the spinoza’s thought, it is a reading hypothesis that we consider pedagogically promising.

INDICE

Introduzione	p. 1
Capitolo I	
Il postumano: premesse storico-culturali e primo approccio.....	p. 13
Capitolo II	
Il nuovo luogo dell'umano: Roberto Marchesini interprete del postumanismo.....	p. 73
Capitolo III	
Rosi Braidotti: la differenza femminile, il nomade, il postumano.....	p. 135
Capitolo IV	
Le conseguenze pedagogiche di un approccio postumanistico.....	p. 169
Osservazioni conclusive.....	p. 223
Bibliografia.....	p. 239

Introduzione

Una definizione della galassia culturale che ormai viene identificata come post-umanesimo sembra essere impossibile, poiché in essa coabitano posizioni disparate e di diverso spessore teorico.

Tuttavia, il prefisso *post* ci fornisce un primo, elementare accesso al significato del termine, la cui coordinata principale è un superamento: si tratta di qualcosa che reclama a sé un venir dopo o un aprirsi oltre l'umanesimo. Il chiarimento di tale fondamentale pretesa occuperà la prima parte di questa ricerca, e qui vorremmo appuntare solo alcuni riferimenti essenziali.

L'epistemologia contemporanea ci ha abituato a radicare ogni paradigma conoscitivo entro una prospettiva storico-culturale. Oggi noi siamo immersi, nel bene e nel male, in un "clima globale" indiscutibilmente post-umano.

Storicamente, si tratta con ogni probabilità di un momento che merita l'appellativo di transizione, in merito alla quale è già possibile individuare alcune caratteristiche. Culturalmente, la stessa transizione può venir letta come passaggio da un mondo in cui prevaleva una visione ispirata ai valori dell'umanesimo tradizionale (v. pag. 15) ad un altro mondo che si sta organizzando intorno a valori differenti, che ai nostri occhi si presentano spesso come anti-umani.

Per motivi che cercheremo di evidenziare, ad oggi non vi è il prevalere di una *Weltanschauung* sull'altra, ma i contrasti sono vistosi ed irrisolti, ed è forse questa tensione a caratterizzare maggiormente l'epoca

attuale. È questa la condizione post-umana alla quale siamo tutti esposti?

Ciò può avvenire perché nella nostra epoca globalizzata assistiamo ad una diffusione a livello planetario della Ragione occidentale nella forma di un *logos mutilato*, in cui gli aspetti oggettivamente trionfanti non sono quelli metafisici, etici, o veritativi: la ragione divenuta ragione strumentale “ha liquidato sé stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale e religiosa”¹ ma prosegue nello sviluppo di quella che – secondo un’interpretazione ormai classica – è la sua originaria tensione verso il controllo e il dominio (e la teoria post-umana, come si vedrà, si costruisce anche su una presa di coscienza in proprio delle politiche di dominio caratteristiche dell’epoca presente).

Separata dal suo orizzonte primario, la razionalità tecnico-scientifica contemporanea (la ragione *pianificante-calcolante* di Heidegger)² entra in crisi. Da un lato essa si presta a divenire un potentissimo strumento agito da altri poteri, per usare una terminologia foucaultiana, che sono in grado di orientarla e dirigerla eteronomamente. Dall’altro, la ragione nella sua forma scientifica palesa la sua incapacità strutturale di mettere capo a significati altri da quelli strumentali: è divenuta inadatta a metter capo ad una qualsiasi dimensione normativa o prescrittiva.

Se la dimensione del *sensu* non può rimanere completamente estranea alla forma dominante della razionalità contemporanea, che ne abbisogna se non altro sotto forma di *organon* epistemologico, essa riesce al massimo a condensarsi in forme postmoderne. Vale a dire, in quelle eleganti ma rassegnate ammissioni di impotenza che intendono il sapere e la giustificazione

1 M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 23.

2 M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 53.

del senso ridursi a paralogismo consaputo, a piccola narrazione, a consenso locale patteggiato momento per momento e persino soggetto a reversione.³ Un approccio scettico che non può plasmare alcuna forma “solida”, ma che è ugualmente carico di conseguenze.

Abbandonato a se stesso dalla crisi della razionalità e disorientato dall'eclissi del senso, l'uomo si trova ad abitare un mondo in cui è diventato un ospite dotato di uno *status* sempre più fragile.

È vero che questa condizione può comunque avvicinare l'umanità alla conquista della consapevolezza di sé proprio in quanto entità minacciata del sommo rischio (l'estinzione) dalla tecnica. Per usare le parole impiegate da Jonas per definire la sua *euristica della paura*, “soltanto il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a cogliere il concetto di umanità che va preservato da quel pericolo”.⁴

Ma per i teorici del postumanismo questa è una consapevolezza insufficiente, una sorta di propedeutica inadeguata a fornirci gli strumenti concettuali (ma anche politici) indispensabili per reagire a quegli aspetti della condizione postumana che hanno reso progressivamente sempre più inumana l'esistenza della nostra specie.

Occorre un salto di paradigma, una ri-lettura integrale dell'umano che non sia più parametrata sui canoni classici, perché la crisi attuale sarebbe espressione dell'esaurimento della portata teorica di quell'idea di *humanitas*, ormai incapace di apprestare strumenti critici adeguati alla contemporaneità; peggio ancora, si ipotizza addirittura il coinvolgimento di quell'idea nel progetto che ha condotto all'attuale alienante configurazione planetaria.

3 J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 117-120.

4 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., *Prefazione dell'autore*, XXVII.

Heidegger si era chiesto per primo se gli abissi di disumanità della seconda guerra mondiale non rappresentassero una filiazione dell' "umanismo", e a giudicare paradossale la proposta di un suo recupero come primo rimedio al senso di colpa derivante dall'aver commesso o tollerato quelle atrocità.⁵ Per Heidegger, quelle disumanità non rappresentavano che la tradizionale violenza dell'uomo sull'ente come *altro*, con la particolarità che in questa occasione l'uomo stesso ne era risultato vittima in quanto considerato come ente-altro, perché *altro-ebreo*, *altro-comunista*, *altro-rom*.

Ciò che per lungo tempo ha definito insieme la natura e la condizione umana deve quindi essere abbandonato, a muovere da un nuovo *status* che reclama la necessità della svolta; tale superamento è indispensabile per evitare che l'uomo finisca per essere definitivamente travolto da un mondo che egli stesso ha provveduto ad organizzare tecnicamente.

Prostrato in una condizione ambigua, appiattita tra il biologico e l'economico (uomo come *corpo di un consumatore*)⁶ o addirittura a rischio di annientamento in conseguenza di problemi ecologici irrisolti, per i teorici del postumanismo l'uomo deve avviarsi a trovare una nuova rappresentazione di sé che gli consenta di recuperare l'autoconsapevolezza teorica ed una dimensione pratica attraverso una inedita formulazione della sua soggettività. Non potendo più abitare neppure una condizione postmoderna, sempre più

5 La *Lettera sull'umanismo* di Heidegger evidenzierà come la radice di questa entificazione dell'uomo sia da ricercare nella natura stessa della metafisica, che "pensa l'uomo a partire dall'*animalitas* e non in direzione della sua *humanitas*" (p. 86). Il pensiero che viene svolto in *Sein und Zeit* è contro l'umanismo. Ma questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l'umano e propugni l'inumano, difenda l'inumanità e abbassi la dignità dell'uomo. Si pensa contro l'umanismo, perché esso non pone l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza alto." (p. 94). Cfr. M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*, Einaudi, Torino 1975.

6 V. Codeluppi, *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale dei corpi, cervelli, emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

angusta, l'uomo cerca di ricollocarsi con più agio in quella postumana, per sfuggire al panico morale e cognitivo che traspare anche in molte teorie sociali contemporanee.⁷

In verità, il tema presenta una complessità assai resistente alla teoria, e se in parte ciò è del tutto normale (trattandosi di un fenomeno ancora non stabilizzato e definito), vi è anche una specificità del contemporaneo che viene ad indebolire la nostra capacità di penetrazione teorica e quindi di comprensione del fenomeno: uno degli stigmi del nostro clima culturale è proprio il rifiuto della teoria, esercitato con particolare intensità in direzione dell'esproprio e dell'impovertimento delle scienze umane (tema che viene affrontato da Rosi Braidotti nel capitolo 4 di *Il postumano*).

In queste condizioni, un approccio anche genericamente ontologico appare estremamente problematico. In altri termini, oggi non si rinviene una potenza in grado di tenere in forma una lettura dell'umano legata ad una sua dimensione sostanziale o essenziale.

Ma abolire o quantomeno riformare radicalmente il soggetto umano costituisce il nucleo di ogni programma condiviso dalla costellazione teorica del post-umano. Ciò rappresenta inevitabilmente un grosso ostacolo al dialogo costruttivo tra questa proposta e la maggior parte di quelle pedagogiche. Nello stesso tempo, un confronto appare storicamente inevitabile: ma dove rinvenire un terreno adatto per darvi avvio?

Nel momento in cui le istanze post-umane vengono ricondotte ad un

⁷ Ad esempio, in F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the BioTechnological Revolution*, Profile Books, London 2002 ed in J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, Cambridge 2003.

riduzionismo biologico (o bio-tecnologico, come nel caso di quello specimen della soggettività tecnologica che è il cyborg, creatura in cui carne e macchina sono in simbiosi), le possibilità di un confronto fruttuoso sembrano estremamente ridotte. Questo è il primo problema affrontato nella nostra ricerca.

La visione post-umanistica è prevalentemente informata ad un nuovo modello di materialismo che nega il dualismo irriducibile tra l'ambito fisico e quello della vita psichica. Il fenomeno-uomo richiede una spiegazione che non lo differenzi gerarchicamente o qualitativamente rispetto ad altre parti della natura, senza tuttavia ripescare vecchie tesi positivistiche: il neo-materialismo ha sviluppato l'idea di una materia capace di auto-organizzarsi: "la materia contemporanea è simultaneamente materialista, realista e vitalista" (Rosi Braidotti).

L'attenzione non può che concentrarsi sui corpi – quello umano è solo uno tra i molti – che forniscono una vera e propria base ontologica al mondo post-umano.

Il più dirompente tra i fattori di crisi che hanno minato l'antropologia umanistica, tra la metà e la fine dell'Ottocento, è stato la rivoluzione evolucionistica darwiniana. Essa ha trasformato l'uomo da detentore di una natura speciale e privilegiata in animale tra altri animali, un frutto casuale dell'adattamento privo – come tutti i viventi – di una essenza stabile. Oltre a ciò, con l'avvento della genetica evolucionistica, la natura ed il compito dell'uomo sono divenuti oggetto di calcoli deterministici, che tutt'al più si risolvono nella relazione tra geni e ambiente, in direzione dell'adattamento e della sopravvivenza dei detentori della maggiore fitness.

Il superamento dell'umanesimo è quindi l'avvicinamento alla cifra animale dell'uomo. La teoria post-umana aggiunge al darwinismo ortodosso una particolare lettura del meccanismo delle mutazioni: ibridandosi con l'alterità, la capacità dell'uomo di sopravvivere aumenta sensibilmente, e questo iscriverebbe di fatto quella alterità (ad es. la tecnologia antibiotica) nel patrimonio genetico della specie, sotto forma di mutazione "di successo", trasmessa ereditariamente. L'alterità non è un semplice accompagnamento esterno dell'identità, perché è indispensabile a quest'ultima in quanto prodotto della sua stessa formazione. Per questo motivo il post-umano richiede un ripensamento dell'identità come costitutivamente meticcias, ibrida, cyborg.

Tra le implicazioni, vi è anche la fine della separazione tra natura e cultura, poiché quest'ultima non sarebbe che l'emersione progressiva di una dimensione naturale che va via via affinandosi grazie all'apporto dell'alterità.

Nel post-umanesimo, ontologia, epistemologia ed etica trovano una nuova dimensione antropodecentrata: l'identità fissa non è che un errore prospettico, l'opposizione alla illimitatezza tecnologica è in realtà un'opposizione alle nostre possibilità di avere un futuro evolutivo di successo, e l'animale passa ugualmente da oggetto di sfruttamento a partner indispensabile.

Ciò non significa tuttavia che l'uomo nella post-umanità non sia ancora incatenato a forze genetiche ed ambientali cui non può far altro che

adattarsi: l'orizzonte determinista sembra meno angusto ma non ancora superato.

Esiste però un'alternativa al classico modo determinista d'intendere la biologia dell'adattamento: la biologia costruzionista di R. Lewontin, che riprende anche il concetto di ambiente come Umwelt di von Uexküll: organismi di specie diverse, pur vivendo nello stesso spazio, si muovono in ambienti diversi, perché sono diversi i tratti del mondo che ciascun organismo è portato a riconoscere come biologicamente rilevante. L'organismo decide il proprio ambiente perché è la modificazione della biologia interna, che avviene indipendentemente dall'esterno, a modificarne la Umwelt (mentre nel paradigma determinista, gli eventi dell'ambiente fisico agiscono allo stesso modo su tutti i viventi).

Questo altro modo di intendere l'evoluzione non la accetta più come meccanismo necessario di selezione di performances basate sull'efficienza, ma come intrico di interdipendenze genetiche e ambientali. La Umwelt implica di per sé la presenza dell'alterità, ma non più come cooptazione meccanica-genetica di elementi esterni, piuttosto come profondità biologica ed evolutiva dell'essere vivente e libera dal determinismo il legame che unisce l'Homo sapiens all'uomo.

È significativo notare anche come nei loro testi i biologi Dupré, Lewontin e Gould intendano la lettura deterministica dell'evoluzione e della biologia, che trasforma l'uomo nel prodotto di forze esterne, indisponibili e necessarie, come un dispositivo attraverso il quale il "sistema economico" cerca di mantenere una struttura oligarchica del potere (poiché anche l'ordine sociale diviene altrettanto necessario e non modificabile). La

ricerca biologica non è neutra e impermeabile dall'ideologia.

Liberato dall'ombra del determinismo di stampo biologico, il post-umano conquista la possibilità "trascendentale" di esprimere una visione dell'uomo compatibile con una prospettiva pedagogica.

Nel post-umano come teoria critica rinveniamo elementi di notevole interesse in questo senso: da un lato, esso aiuta a palesare gli strati invisibili nella struttura epistemologica delle scienze umane. Di più, le sue varianti più sviluppate teoricamente (come la teoria nomadica di R. Braidotti) sembrano offrire strumenti ermeneutici nuovi, adatti alla condizione dell'uomo contemporaneo

Nello specifico, abbiamo riscontrato come esista una promettente convergenza tra l'esigenza neo-umanistica che affiora nei testi di un autore di riferimento per la costellazione culturale post-human (Gilbert Simondon, particolarmente nell'interpretazione proposta da J.-H. Barthélémy) e la recente proposta personologica di Roberta De Monticelli. Secondo Barthélemy, al "facile umanismo" tradizionale, ormai inerme perché radicato nelle forme di un mondo dissolto dalle nuove coordinate della contemporaneità, deve sostituirsi un umanismo difficile: un umanismo che acquista il suo senso soprattutto come lotta contro le nuove forme di alienazione dell'epoca presente, esse sì realmente anti-umane. Un nuovo tipo di umanismo che sarà difficile per la necessità di dover affrontare una doppia integrazione, quella sulla quale si incardinano le proposte teoriche post-human prese in considerazione nella presente ricerca: deve integrare l'uomo al resto dei viventi, e deve anche integrare la tecnica alla cultura

(che oggi le resta estranea). Compiuta questa integrazione anche attraverso la derivazione di un nuovo “sistema simbolico”, il soggetto umano – secondo tale lettura – sarebbe in condizione di recuperare la dimensione di senso e di storicità che si è progressivamente offuscata nella tarda modernità.

La teoria personologica di De Monticelli appare particolarmente adeguata a fornire gli strumenti per una reimmissione della soggettività personale in un contesto post-umanistico quale quello appena tratteggiato. Gli aspetti oggettivi o oggettivanti presenti nell’idea di persona vengono accantonati da De Monticelli, che opta per un approccio fenomenologico e costruito sull’azione. Allontanandosi dai residui delle ontologie antropomorfe ed utilizzando solo una complessa teoria dell’azione libera, l’essere umano si definisce qui attraverso una gerarchia di atti liberi e non liberi; la gerarchia degli stati del cervello (quindi la biologia umana) avrebbe al suo vertice la volontà come forma puramente fenomenologica, in base ai quali l’uomo si fa persona come “unicum biologico capace di inizialità”.

Il concetto di atto che è alla base della proposta di De Monticelli, di derivazione fenomenologica, non è altro che la risposta più o meno adeguata alla realtà di cui facciamo esperienza, quindi anche agli stati fisici, biologici o mentali nei quali ci troviamo a vivere. Un concetto assai prossimo a quello del circuito emozione-percezione-azione simondoniano, e che non preclude alcuna integrazione tra cultura, linguaggio e tecnica.

Esiste oggi anche una “svolta anti-anthropocentrica perversa”, alla quale questo tipo di post-umanesimo si oppone nettamente: si tratta

principalmente delle conseguenze del capitalismo avanzato, a partire dalla sua forma biogenetica che mira al controllo ed alla mercificazione dei codici della vita umana, a vendere tutto quel che vive. Contro questo attacco, i tentativi di rinnovamento dell'umanesimo sono apparsi nostalgici e poco efficaci, forse proprio a causa di strumenti concettuali che necessitano di una radicale riforma. Consapevole del rischio di un ritorno di un naturalismo biologico deterministico asservito ad istanze economiche disumanizzanti, sotto la copertura delle scienze genetiche, la soggettività post-umana accetta di farsi nomadica (in perpetuo divenire) per contrapporsi efficacemente e non solo nostalgicamente a queste istanze. La non linearità e la visione non unitaria del soggetto non danno necessariamente come risultato il relativismo cognitivo o morale, e meno ancora l'anarchia sociale. Sono piuttosto modi per ridefinire la soggettività politica, urgenza che viene considerata assolutamente primaria.

Soggettività politica che, secondo le visioni teoriche considerate, non è separata anche da una nuova soggettività integrale, che rilegge anche la dimensione sessuale in una chiave materiale e non solo culturale. Verranno quindi confrontate, nella parte finale della ricerca, le posizioni di questo filone del post-umanesimo rispetto alla teorizzazione gender, ritenuta pericolosamente costruita, dotata di una dimensione unicamente culturale e collegabile alla proliferazione di differenze costruite e vendibili che caratterizzano l'universo concettuale del capitalismo avanzato.

Vi è quindi la possibilità di uno spazio per una pedagogia della differenza fondata su queste innovative basi? Riteniamo che nel complesso la risposta non possa che essere affermativa.

Capitolo I

Il postumano: premesse storico-culturali e primo approccio

1.1 Antropocentrismo e umanesimo – Il paradigma post-umanistico che verrà preso in esame si pone deliberatamente a contrasto rispetto ad un complesso di idee, di valori e di assunzioni che storicamente ne costituiscono anche l'*antefatto*; del quale è necessario render conto, al fine di una comprensione adeguata del fenomeno.

Se i teorici del *post-human* si pongono l'obiettivo di rinnovare la tradizione culturale occidentale abbandonando la visione *human-centered*, la cornice ideologica che pone invece l'*anthropos* al centro dell'universo e per fargli orbitare attorno il mondo non umano, è l'antico e pervasivo paradigma dell'antropocentrismo. Ridotto al suo principio fondamentale, l'antropocentrismo nella sua forma standard prevede che l'uomo sia il legittimo proprietario o il conquistatore della natura,⁸ e che ogni riflessione etica, ontologica o epistemologica non sia decentrabile dagli agenti umani.⁹ Il paradigma antropocentrico, sebbene in crisi, esercita tuttora un'estesa egemonia culturale nelle società occidentali, alle quali fornisce il registro interpretativo principale in ambiti disparati, dall'immaginario alla ricerca scientifica.¹⁰

L'attribuzione di un valore superiore all'uomo fa parte dei presupposti dell'antropocentrismo, che quindi non prevede o accetta alcuna forma di meticciamento tra il dominio dell'umano e quello del non umano.¹¹ Ecco che quindi “la

8 Cfr. S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e associati, Milano 1989, p. 35.

9 M. Andreozzi (ed.), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2014, p. 36.

10 R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 510.

11 R. Marchesini e S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007, p. 156.

cornice antropocentrica può essere considerata come il pensiero che separa l'essere umano dagli altri enti, assegnando al primo una differenza qualitativa di prevalenza ontica e una priorità di importanza nella prassi speculativa.”¹²

1.2 Tre ambiti espressivi dell'antropocentrismo – L'antropocentrismo palesa un sentimento di superiorità dell'umano sul non umano, dandogli espressione in tre diversi ambiti correlati tra loro: quello ontologico, quello epistemologico e quello etico.¹³ In altri termini, l'uomo viene considerato un vivente speciale, unica fonte della conoscenza e unico portatore di valori morali.

Da un punto di vista ontologico, l'antropocentrismo della cultura occidentale si fonda su due radici: da un lato la tradizione classica, con particolare riferimento a) all'essenzialismo platonico (una visione disgiuntiva che tiene separate le essenze tra loro), b) all'organizzazione gerarchica degli enti proposta da Aristotele e perfezionata dalla tradizione che gli fa capo ed infine c) all'idea stoica della ragione come dimensione pertinente esclusivamente all'uomo. Dall'altro, vi è la tradizione ebraico-cristiana, che separa l'uomo dal resto dei viventi in nome della sua creazione ad immagine e somiglianza di Dio.

Come sviluppo di queste premesse, i predicati umani tendono a venir letti come *qualità uniche*, possesso esclusivo dell'uomo, ed anche come *qualità autopoietiche*, ovvero come qualità in grado di passare dalla potenza

¹² Ivi, p. 157.

¹³ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, Dedalo, Bari 2009, pp. 92-97. Questa tripartizione, che adotteremo, viene ripresa anche da M. Andreozzi e A. Ferrante in “Dieci sfumature di non-antropocentrismo. Principi teorici e risvolti filosofici”. In P. Barone, A. Ferrante, D. Sartori (eds.), “Formazione e post-umanesimo. Sentieri pedagogici nell'età della tecnica”, Cortina, Milano 2014.

all'atto solo facendo appello alle sue caratteristiche, senza che vi sia bisogno di un riferimento all'alterità non umana. Queste prerogative rendono l'uomo un essere non specializzato, in grado di costruire se stesso grazie ad una processualità interna, ed è di conseguenza anche un essere libero ed un demiurgo di se stesso, dato che egli non è sottoposto in maniera determinante alle servitù naturali che opprimono il resto delle creature viventi.

Nella formulazione umanistica del XV secolo, queste prerogative uniche sono alla base della celebrazione dell'eccellenza dell'uomo sull'universo; eccellenza che è resa possibile anche dalla ricercata opposizione e distacco programmatico da tutto ciò che non è umano – all'opposto di quanto teorizzeranno tutti gli approcci post-umanistici.

L'ambito epistemologico dell'antropocentrismo è una derivazione di quello ontologico: l'uomo non può che essere misura del mondo, ovvero fulcro e termine di confronto, ed anche modello per l'approccio epistemico a qualunque dominio di conoscenza. Quest'ultimo aspetto tramuta l'uomo anche in una entità proteiforme, in grado di “assumere qualunque profilo del mondo”.¹⁴ Come osservò Lorenz,¹⁵ il postulato tacito e pervasivo che ci porta a ritenere che la struttura del mondo rispecchi quella delle nostre “intuizioni” non è di per sé arbitrario, dato che è il portato di un lungo percorso evolutivo della nostra specie, il frutto di una ricerca di un'interfaccia sensata con il mondo esterno. Ma quelle intuizioni e quella interfaccia, messe alla

14 R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 94.

15 “Io spero di poter dimostrare anche agli antropologi di formazione filosofica, il cui atteggiamento nei confronti della biologia e della filogenesi non è particolarmente benevolo, quanto uniche nel loro genere appaiono le caratteristiche e le prestazioni specifiche dell'uomo proprio quando le si esamina con gli occhi del naturalista, cioè in quanto prodotto di un processo evolutivo naturale.” K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio: per una storia naturale della conoscenza*, Adelphi, Milano 1966, p. 23.

prova da milioni di anni di selezione naturale, sono fatalmente parziali proprio perché sono il risultato del nostro percorso di adattamento come specie, diverso da tutti gli altri.¹⁶

Per finire, l'antropocentrismo etico concerne la tendenza a considerare l'uomo come unico vivente degno di attenzione morale, e di conseguenza a formulare delle linee di prescrizione morale basate solo sulle conseguenze delle proprie azioni rispetto all'uomo. Nella nostra epoca, la versione forte dell'antropocentrismo etico (etica del dominio dell'uomo sulla realtà non umana), ha ceduto progressivamente il passo a versioni più deboli (etica dell'amministrazione responsabile della realtà non umana da parte dell'uomo).¹⁷ Entrambe queste accezioni etiche dell'antropomorfismo non mettono in discussione il ruolo esclusivo dell'uomo nell'ambito morale, sia come agente che come paziente, e si differenziano invece tra loro per i limiti imposti all'esercizio del potere dell'uomo sulla natura.

Le posizioni critiche rispetto all'antropomorfismo etico esprimono una corrispondente gradualità, e si fondano sull'assunzione di base che la natura sia dotata di un valore in sé che prescinde da quello che le viene attribuito dall'uomo, ed implicano una ridefinizione generale del campo mora-

16 Come appureremo in seguito, uno dei punti chiave della proposta post-umana di Marchesini è proprio l'ibridazione con i partner non umani come possibilità per l'uomo di uscire dalla sua prospettiva ristretta, trasformandola; metamorfosi e non semplice ampliamento di quella prospettiva epistemica, dato che l'ibridazione andrebbe ad introdurre elementi in grado di alterare la prospettiva di specie e produrre quel che Marchesini denomina "antropodecentrismo", un allargamento della soglia di coniugazione con la realtà esterna.

17 La più nota formulazione di un'etica della responsabilità, con particolare riferimento alle capacità tecnico-operative umane ed alle loro conseguenze, è quella di Jonas (H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002). Un altro testo di riferimento ormai classico e che ha avuto una particolare importanza per la maturazione del dibattito sull'etica ambientale è anche quello di J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991. Su Passmore (pp. 122-130) e sulle altre etiche dell'ambiente, cfr. M. Andreozzi (ed.), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2012.

le.¹⁸

1.3 L'umanesimo ed il soggetto – In senso generale, dunque, l'antropomorfismo si radica nella tradizione della filosofia greca successiva a Socrate ed anche nella tradizione ebraico-cristiana, che gli hanno conferito una prima forma, tramandata da una tradizione ininterrotta fino ai nostri giorni. Ma esiste una sensibile differenza tra la concezione dell'antropomorfismo prima e dopo il passaggio attraverso l'esperienza culturale dell'Umanesimo.

Prima dell'Umanesimo, la percezione identitaria dell'uomo è riferita ad una concezione dell'ordine del cosmo fondata su radici teocentriche e geocentriche, in modo che l'uomo si radica in una posizione centrale nel cosmo derivante principalmente dall'essere stato eletto dalla divinità. L'antropocentrismo è ancora quello che Marchesini denomina “un assunto di posizionamento”,¹⁹ e mette l'uomo in condizione di avere un accesso prioritario al mondo, di esercitarvi liberamente il suo potere per concessione divina,

18 L'idea del valore in sé della natura comporta che l'uomo abbia dei doveri verso di essa e, secondo una lettura più allargata, che tale valore implichi il riconoscimento di diritti specifici agli enti non umani. Richard Ryder ha coniato il termine “specismo” per caratterizzare l'esclusione del non umano (in particolare dell'animale) dai diritti. Cfr. R. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Species*, Basil Blackwell, Oxford 1989. Le correnti filosofico-giuridiche animaliste e quelle della cosiddetta *deep ecology* (o biocentrismo) sono le più attive rispetto a questo tipo di critica dell'antropocentrismo etico. Per l'animalismo, cfr. i testi di Tom Regan (T. Regan, *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2005), Donald Van de Veer (D. Van De Veer, “Of Beasts, Persons, and the Original Position”, *The Monist* 62, 1979, pp. 368–377) e Peter Singer (P. Singer, *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991), mentre per la *deep ecology* resta fondamentale la sua prima formulazione data dal norvegese Næss (A. Næss, “Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi” (1973), in M. Tallacchini (ed.), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149). È doveroso precisare che il primo a parlare esplicitamente di “diritti” degli animali fu Jeremy Bentham, che scrisse: “verrà il giorno in cui gli animali del creato acquisiranno quei diritti che non avrebbero potuto essere loro sottratti se non dalla mano della tirannia” (J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, seconda edizione, 1823, cap. 17, note). Tuttavia, nell'ambito della filosofia utilitaristica di Bentham, l'argomento si inquadra in maniera del tutto differente rispetto al contesto che stiamo prendendo in considerazione.

19 R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 87.

ma lo inserisce altresì in un universo strutturato gerarchicamente.

La visione antropocentrica pre-umanistica non sottrae quindi l'uomo ai legami che lo collegano con l'alterità, sia verso l'alto (la divinità) che verso il basso (le creature); è una visione partecipativa che, come vedremo, verrà stravolta dall'Umanesimo. Annullando i doveri di partecipazione del soggetto umano, quest'ultimo punta alla conquista di una autonomia da quella dipendenza gerarchica, e ad un riconoscimento che prescindano da qualunque alterità. Liberandosi della referenza al divino, l'antropocentrismo umanistico diviene il manifesto dell'autodeterminazione dell'uomo, che ha ormai annullato le sue radici sostanziali in nome di una nuova natura virtuale ed autarchica. Come poverrà a formulare con chiarezza Pico della Mirandola, il nuovo uomo dell'Umanesimo ha come unica essenza il suo libero progettarsi, grazie ad un atto che lo separa e disgiunge in modo definitivo dal mondo non umano.

Il soggetto umano viene quindi inteso come connotato da un pensiero razionale che gli permette di pianificare il suo agire conseguentemente alle sue necessità, desideri e speranze, e che come risultato del suo agire produce la storia. L'umano è stato inteso fino a tempi recenti come maschio ed universale, nella sua emergenza in quanto singolo (l'essere umano) dotato di certe caratteristiche: la razionalità, l'autorità, l'autonomia e la capacità d'azione. La sua autocoscienza, ovvero la capacità di riconoscersi per ciò che è, costituisce un'altra caratteristica che distingue l'umano dal resto dei viventi.

L'umanesimo è lo studio di questo soggetto individuale e delle caratteristiche che in esso si compongono come "l'umano". Tale soggetto occupa

una posizione centrale nel mondo, che è influenzato dal suo pensiero e dalle sue azioni, le quali sono a loro volta imperniate sul libero arbitrio.

L'anti-umanismo ed il post-umanismo, come attestano i rispettivi prefissi, si qualificano come spinte alla negazione o al superamento (parziale o globale) che non mirano ad un'impossibile "cancellazione" dell'uomo in quanto essere vivente e senziente, ma concernono invece il discorso che l'uomo ha di volta in volta costruito intorno a se stesso allo scopo di rivendicare la propria specificità. Ciò che l'uomo riscontra in sé di unico, il *principium individuationis* che lo differenzia dal resto dei viventi: in prima approssimazione, la tensione verso questa particolarità è il primo requisito comune ad ogni forma di umanesimo, e di riflesso – genericamente parlando – il bersaglio polemico degli anti- e post-umanismi.

Di conseguenza, prima di procedere all'esame delle posizioni post-umaniste, e funzionalmente allo sviluppo della nostra analisi, riteniamo utile soffermarci su questo punto e identificare il nucleo della visione umanistica caratteristica dell'esperienza occidentale, limitando la visuale alla sola radice principale, quella riguardante lo *status* del soggetto umano. Mettere a fuoco questa base, infatti, ci appare indispensabile per definire e comprendere meglio anche la critica alla quale il *post-human* la sottopone, molto spesso tratteggiandola unicamente *per viam negativam*. Il che – va detto – è naturalmente un presupposto insufficiente per una valutazione che non sia preventivamente appiattita su quelle critiche, e soprattutto che sia aperta a prospettive di sviluppo non predeterminate.

1.4 Ambiguità di fondo - Sviluppando idee protagoniche (l'uomo come

misura di tutte le cose) e poi ciceroniane,²⁰ la forma di umanesimo che caratterizzò la cultura del Rinascimento italiano, per diffondersi successivamente in tutta Europa, è quella che ha maggiormente improntato a sé la cultura occidentale.²¹ Il termine *umanista* compare nella nostra lingua come italianizzazione di un vocabolo latino del XV secolo, *humanista*, “insegnante di lettere classiche”, chiamate allora *humanae litterae* o *studia humanitatis*”.²² Dall’italiano, il termine è migrato nelle altre lingue europee, inizialmente ad indicare una persona coinvolta nella movimento di rinascita degli studi classici alla fine del Medioevo. Ma dal XIX secolo in poi, la lingua inglese usa *humanist* anche per qualificare un’attitudine non-religiosa, non-teistica o non-cristiana.²³ Mentre nell’uso accademico l’accezione più antica non è mai venuta meno, nell’uso comune le oscillazioni tra i due significati hanno alla fine visto il prevalere di quella più moderna, in modo che oggi l’*Oxford Dictionary* pone come primo significato del termine *humanist* “una prospettiva ra-

20 Cicerone introdusse nella lingua latina il termine *humanitas*, destinato ad isolare un ordine specifico dell’umano, in opposizione alla bestialità che non conosce diritto né *sacrum*. Cfr. P. Amato, P. Bianchi, R. Carbone *et al.* (eds.), “Philosophies de l’Humanisme”, *Art du Comprendre*, n. 15/2006, p. 33.

21 Non è evidentemente possibile sminuire o ignorare l’importanza dell’antropologia cristiana dal *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa in poi. Tuttavia, riteniamo, essa si sviluppa intorno ad un conflitto tra forze superiori all’uomo, che conosciamo sin dal racconto delle tentazioni di Cristo riportate dai Vangeli sinottici (Matteo 4, 1-11, Marco 1, 12-13 e Luca 4, 1-13). Il Dio-uomo, per il fatto stesso di essersi fatto carico anche di una natura umana, subisce il potente influsso malefico di Satana. Anche se non è indispensabile parlare di una *duplice natura umana*, essa è perlomeno lacerata in profondità da forze superiori: presa tra l’opera di perdizione attuata da Satana e quella salvifica di Cristo, la natura umana vive una condizione nella quale può radicarsi la fede, ma che è inevitabilmente instabile e problematica – beninteso, in un senso profondo e non banalmente psicologico. Questa problematicità strutturale, che alla fine del XV secolo sarà portata in primo piano dalla teologia di Lutero (*De servo arbitrio*, 1525), non è adattabile alle istanze di uno schietto antropocentrismo quale fu quello umanistico, al centro della nostra trattazione. Sulla disputa tra Erasmo e Lutero, cfr. F. De Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, in particolare pp. 39-114. Sul problema del libero arbitrio che costituisce il nerbo della diatriba, v. *ultra*, p. X.

22 *Dizionario Treccani*, s.v.

23 A. Copson, A.C. Grayling (eds.), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, John Wiley & Sons, Chichester, 2015, p. 2.

zionalista o un sistema di pensiero che commette un'importanza primaria agli argomenti umani anziché a quelli divini o soprannaturali.”²⁴

Pertanto, sebbene risulti lievemente macchinosa, una definizione contemporanea sufficientemente bilanciata ed “internazionale” dell’umanismo ci sembra quella fornita da Kate Soper in *Humanism and Anti-humanism*:

Umanismo: si richiama (in positivo) ad un nucleo di umanità o a caratteristiche essenziali comuni in base alle quali gli esseri umani possono essere definiti e compresi, quindi (in negativo) ai concetti (“alienazione”, “inautenticità”, “reificazione” ecc.) che designano e sono intesi a spiegare, la perversione o la perdita di questo essere comune. L’umanismo si sviluppa come prodotto del pensiero e dell’agire umano, quindi le categorie di “coscienza”, “azione”, “scelta”, “responsabilità”, “valore morale” e via dicendo sono indispensabili alla sua comprensione.²⁵

Al di là del vocabolario, questa premessa è intesa unicamente a riscontrare come oggi il termine “umanismo” non sia centrato su un significato chiaro ed univoco, e vada piuttosto ad irraggiare un insieme di atteggiamenti ed una sensibilità non esattamente definibile, ma sicuramente imperniata su “un nucleo di umanità o a caratteristiche essenziali comuni in base alle quali gli esseri umani possono essere definiti e compresi”.

La nostra lettura intende evidenziare come tale nucleo sia andato definendosi come specificazione dell’antropocentrismo tradizionale in un momento cardine della prima modernità, il quale pertanto resta individuato come il luogo di origine di tali atteggiamenti e di tale sensibilità, ed il primo da prendere in considerazione.

²⁴ *A rationalist outlook or system of thought attaching prime importance to human rather than divine or supernatural matters*. Sulle ambiguità (e ricchezze) nell’uso e nel significato dei termini *humanisme* e derivati si sofferma anche Bernard Quilliet nel suo *La tradition humaniste*, Fayard, Paris, 2002, pp. 10-17.

²⁵ K. Soper, *Humanism and Anti-humanism*, Hutchinson, London, 1986, pp. 11-12. Trad. nostra.

1.5 L'Umanesimo italiano - I nomi di Francesco Petrarca, di Poggio Bracciolini, di Lorenzo Valla e di altri studiosi sono legati ad un nuovo, pervasivo impulso alla riscoperta ed al recupero filologico di testi classici, a quegli *studia humanitatis* che danno il nome al movimento in questione, sviluppatosi in Italia alla fine del Medioevo.

Ma il senso della novità dell'Umanesimo²⁶ non risiede solo in questa riscoperta, poiché già il Medioevo leggeva e traduceva i classici. Il vero cambiamento consiste nel nuovo definito senso storico attraverso il quale si approcciano gli autori antichi, rispetto ai quali si sperimenta la rottura della continuità che legava passato e presente nella coscienza medievale.

La “barbarie” del Medioevo non consisteva dunque nell'aver ignorato i classici, ma nel “non averli compresi nella verità della loro situazione storica.”²⁷

La chiave della novità dell'Umanesimo italiano è sita nella comparsa del senso storico e – direttamente collegato a ciò - nell'uso del metodo filologico, sentito come particolarmente fecondo rispetto al recupero della cultura antica. Ma cos'ha da offrire la cultura greco-romana di così allettante da giustificare una mobilitazione di energie tanto cospicua?

Leonardo Bruni scrive che le *litterae* “si chiamano *studia humanitatis* perché formano l'uomo completo”:²⁸ non si tratta semplicemente di formare degli eruditi, ma uomini in grado di sviluppare al massimo le loro potenzialità, quindi “completi”.

26 Da questo punto in poi faremo uso dell'iniziale maiuscola per differenziare il movimento dell'Umanesimo italiano ed i suoi seguaci dall'accezione generica degli stessi termini.

27 E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1981, p. 21.

28 L. Aretini, *Rerum suo tempore gestarum commentarius*, in Muratori, *Rer. Ital. Script.*, XIX, 3, ed. C. di Pierro, 1926, p. 408 (traduzione di E. Garin).

Gli Umanisti, al di là delle singole dottrine e preferenze, sono concordi nel riscontrare una incompletezza nell'uomo dei loro tempi, e propongono di colmarla attraverso il recupero del modello classico, pre-cristiano, di *humanitas* greco-romana. Al di là delle ricerche erudite e curiose, il mondo antico offriva un *paradigma di umanità* che aveva perfezionato una pienezza ed armonia di vita insuperabili, esprimendola e consegnandola ad opere d'arte e di pensiero non meno perfette. Entrare in contatto con quelle opere attraverso la porta della filologia permetteva di avviare un dialogo con uomini completi, apprendendo direttamente da loro e dalle loro parole il significato di una vita completa, per imitarlo e praticarlo nel presente. Per questo motivo gli Umanisti usano un rispetto ed un linguaggio quasi religioso nei confronti dell'avvicinamento filologico al passato classico: lungi dall'essere una passione erudita, le *humanae litterae* erano lo strumento per trarre un significato vitale, trasformativo, dall'eredità antica attraverso un colloquio che la distanza storica rendeva complesso, ma che era in grado di ridestare valori e splendori perduti, di recuperare all'uomo una compiutezza ed una dignità massimamente desiderabili.

A nostro avviso, comprendere gli umanismi a partire dall'Umanesimo riveste un particolare interesse non solo da un punto di vista storico: certo, fu quello il momento in cui si prese coscienza della necessità di impostare esplicitamente il problema della dignità²⁹ dell'uomo, ma non sarebbe impossibile dire re-impostare, poiché anche nel pensiero cristiano e medievale

²⁹ Il termine "dignità" (*dignitas*) aveva un senso diverso da quello attuale di caratteristica imprescrittibile ed egualitaria, ed era piuttosto – come il greco *axia* – legato a valori aristocratici. Ha dignità chi è degno di rispetto, onore e reverenza, per cui principalmente chi ha un rango sociale elevato o ricopre una carica politica. Cfr. in merito U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari – Milano 2009, p. 7 ss. Acquisirà anche il senso di *radice dell'eccezionalità* dell'uomo. V. ultra, p. X (dove c'è Pico).

l'uomo possedeva indiscutibilmente una dignità ed un posto nel mondo.³⁰ Tuttavia, anche se non fu una novità assoluta, la rivendicazione umanistica della *dignitas* umana si presentò con le caratteristiche di una rottura fondamentale, venne percepita come tale e risultò tanto profonda da inaugurare un nuovo paradigma anche rispetto alla cornice dell'antropocentrismo.

1.6 I trattati sull'uomo – La letteratura umanistica è particolarmente sensibile al tema della natura e dignità dell'uomo, come attesta il fiorire di numerosi trattati intitolati *De homine*, *De excellentia*, *De dignitate*, *De divinitate hominis* e simili. Il primo Umanesimo reagisce in questa forma anche al naturalismo averroista che aveva dominato il secolo XIII, cercando di contrapporgli la classica visione dell'universo geocentrico ed antropocentrico che era patrimonio della cosmologia patristica. Il motivo della *divina humanitas*,³¹ dello splendore della creatura umana era già in Lattanzio:³² contro la scienza pagana ed epicurea, che nella natura umana riesce solo a rinvenire fragilità e miseria (e quindi a dedurre l'indifferenza degli dei rispetto ad essa), lo scrittore cristiano rivendica all'uomo un fulgore che può derivargli solo “*a summo illo rerum conditore atque artefice Deo*”, dall'essere stato creato a sua immagine e somiglianza da Dio.³³

30 Si veda in particolare la sofisticata dottrina tomista della dignità della persona, la quale attribuisce un valore all'uomo in quanto uomo “uscito dalle mani di Dio a immagine del suo creatore e costituito per natura come soggetto morale autonomo; autonomia che fa la sua dignità.” Cfr. R. M. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000, p. 448. S. Tommaso scrive: “Magnae dignitatis est in rationali creatura subsistere” (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a.3 ad 2). Si tratta della medesima pagina dove Tommaso definisce la persona come *naturae rationalis individua substantia*.

31 Cfr. G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, Vol. II, L'Umanesimo italiano, Zanichelli, Bologna 1964, pp. 37-48.

32 Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio (250 – dopo il 317), scrittore e apologeta cristiano fra i più amati dagli umanisti per il suo stile (e denominato per questo “il Cicerone cristiano”).

33 F. Lactantii, *De Opificio Dei*, in *Opera*, Lipsia, 1842, vol. II, p. 173.

In tal modo, i trattati sull'uomo della patristica rappresentano compendi di scrittura sacra, e così li intendono anche i primi Umanisti. È il caso della celebre dissertazione sull'uomo scritta da Giannozzo Manetti, su richiesta di Alfonso d'Aragona. Nel trattato *De dignitate et excellentia hominis* del 1450-51, il Manetti contrappone Lattanzio a Cicerone, ed individua il valore dell'uomo nell'eccellenza delle sue opere, che lo rendono degno della libertà – segno della particolare dignità conferitagli dal Creatore.

Ma il fervore culturale di quel periodo produce nel volgere di pochi decenni degli sviluppi inediti sul tema, alterandone profondamente il senso. Dopo Manetti, Marsilio Ficino usa la teologia platonica per rileggere l'uomo come nodo centrale dell'universo: nel trattato *Theologia platonica de immortalitate animorum* del 1482 egli propone una quintuplica struttura gerarchica (Dio – angeli – anima umana – qualità – materia), nella quale l'anima occupa una posizione centrale, in grado di sottrarla al destino di dissoluzione che attende tutti gli esseri e per renderla invece partecipe dell'immortalità divina ed angelica grazie alla sua parte razionale, la *mens*. Unendo in sé qualità superiori ed inferiori, l'anima umana diviene *copula mundi*, punto di convergenza e dell'universo, del quale garantisce l'unità e l'ordine.

Al di là delle preoccupazioni religiose del suo autore ed anche se il vocabolario è ancora compatibile con quello cristiano (l'anima immortale), è indiscutibile che la sostanza è ormai decisamente lontana dall'ortodossia religiosa, e che la *pia philosophia* del Ficino risuoni più di ascendenze ermetiche e gnostiche che patristiche.³⁴

³⁴ Non a caso egli temette costantemente di subire una condanna da parte delle autorità ecclesiastiche. Cfr. R. Marcel, *Marsile Ficin*, Les Belles Lettres, Paris 1958, pp. 496-497.

Le tensioni del nuovo clima umanistico intorno al tema della dignità dell'uomo arrivano infine a condensarsi intorno a quella che rimarrà la loro formulazione più celebre ed originale, quella concepita da Pico della Mirandola ed esposta nella *Oratio de Hominis dignitate* del 1486, ove viene particolarmente valorizzata la qualità dell'uomo come libero agente in grado di plasmare il mondo:

Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto.³⁵

Come osserva Cassirer, l'immagine pichiana dell'uomo "racchiude in sé un pathos teorico specificamente moderno":³⁶ anche se contenuta all'interno di una convenzionale narrazione mitologica e per quanto la dottrina di Pico sia completamente informata dalla tradizione aristotelico-scolastica e da quella neoplatonica, questo pensiero origina una rottura.

Né la categoria della creazione né quella dell'emanazione sono adeguate a designare il rapporto tra Dio e l'uomo e tra quest'ultimo e il mondo. La creazione, secondo il significato usuale, non solo trasmette alla creatura un essere circoscritto e determinato, ma al contempo "assegna un ambito determinato alla sua volontà e alla sua realizzazione. Tuttavia l'uomo viola qualunque limite: il suo agire non è dettato semplicemente dalla sua realtà, ma racchiude sempre nuove possibilità che oltrepassano di principio ogni ambito finito."³⁷

35 G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, Studio Tesi, Pordenone 1994, p. 7.

36 E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 96.

37 *Ibidem*, p. 97.

Per Pico la *dignità umana*, ovvero la radice dell'eccezionalità dell'uomo, consiste nell'intelligenza, che viene esaltata come sinonimo di libertà e mezzo per formulare concetti in grado di condizionare nella buona e nella cattiva sorte il suo futuro. Questa suprema capacità distingue e separa l'uomo dagli altri esseri viventi, piante o animali.

Vi è un altro aspetto nella visione pichiana che è di particolare interesse ai fini della nostra indagine. La natura umana racchiude un segreto, che la rende degna di essere invidiata tanto dal mondo inferiore quanto da quello delle intelligenze: soltanto nell'uomo la regola della creazione è sospesa e la sua eccezionalità lo mette in grado di dominare l'universo. Mentre ogni realtà esistente è dotata di una natura che ne condiziona l'attività, in modo che il cane vivrà caninamente ed il leone leoninamente, l'uomo non è dotato di una natura siffatta. Privo di essenza, l'uomo risolve la sua essenza nella propria esistenza, e la libertà di cui è dotato gli consente farsi agendo e di essere padre a se stesso. Come scrive Garin, "l'uomo non ha che una condizione: l'assenza di condizioni, la libertà."³⁸

Intorno a questa visione antropologica (e ad altre idee pichiane) la rottura con la Chiesa di Roma era inevitabile, ed a Pico toccò subire quella condanna delle autorità ecclesiastiche che aveva preoccupato costantemente Ficino.³⁹

Ecco che infine il concetto che sancisce l'originalità e determina la rilevanza dell'Umanesimo emerge dalle parole di Pico, e chiarisce il senso di profonda rottura rispetto agli "umanesimi" precedenti: è l'idea del libero ar-

38 E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 123.

39 Cfr. A. Lobato, *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003, pp. 38-39.

bitrio, idea che non apparteneva all'antichità pagana, o al limite vi compariva secondo paradigmi completamente differenti.⁴⁰

1.7 La critica al nucleo del soggetto umanistico – Proprio tale formulazione germinale dell'umanesimo costituisce il principale bersaglio critico degli anti- o post-umanisti, che la contestano a vario titolo.⁴¹ La figura

40 Sul libero arbitrio, con particolare riferimento alle scienze umane, cfr. M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004. Come osservano E.R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, p. 6) e poi H. Arendt (*La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. ?) la parola e persino la nozione di volontà nel senso a noi familiare sono estranee al mondo greco. Di volontà si parla per la prima volta con lo stoicismo, quando Epitteto, nei suoi *Discorsi*, usa il termine *prohairesis* nel senso di “abilità di scegliere e decidere”, includendo l'abilità di scegliere e dare il proprio assenso alle impressioni esterne, e infine come “scegliere di voler fare qualcosa”. Lo stesso filosofo perverrà nel *Manuale* alla prima vera formulazione dell'idea di una volontà libera nell'uomo: una volontà che non è forzata nelle sue scelte e decisioni e quindi è libera di compiere le scelte giuste. Ma la posizione stoica è una posizione unica nel mondo antico, poiché nessuna delle altre correnti filosofiche precedenti o coeve era pervenuta a formulazioni di questo tenore, né lo faranno quelle successive (neoplatonismo). L'ostacolo principale era uno solo: il caratteristico determinismo stoico, non condiviso da nessun altro filone del pensiero classico. Molte delle pesanti implicazioni che lo stoicismo associa alla dottrina del libero arbitrio - ad esempio l'assunzione di una provvidenza divina universale e di un ordine divino in grado di regolare persino i più minuti dettagli degli accadimenti mondani - risultavano del tutto inaccettabili ai Peripatetici, o accettabili solo secondo una specifica lettura per i platonici. Solo il cristianesimo raccolse l'eredità stoica di una volontà libera, dato che era in grado di condividere quei presupposti. Va osservato tuttavia che l'idea di un libero arbitrio penetra gradualmente nel cristianesimo, poiché nella Bibbia dei Settanta o nel Nuovo Testamento manca anche un linguaggio adeguato ad esprimere tale concetto, come risulta anche dalla difficoltà di Origene (III sec.) nel trovarvi supporto letterale alla sua dottrina sulla libertà del volere (Cfr. Origene, *De principiis*, III.1 in *Origenes Werke*, vol. 5, Lipsia 1913.) Più complesso sarebbe seguire le vicende dell'idea di libero arbitrio nell'ebraismo, e ci limiteremo quindi a segnalare come l'Antico Testamento sembri a volte attestare un pesante determinismo (ad es. in *Proverbi*, 16,9: “La mente dell'uomo pensa molto alla sua via / ma il Signore dirige i suoi passi”), mentre i suoi interpreti di tutte le epoche assumano posizioni in generale in favore dell'esistenza di una volontà libera. Anche il pensiero ebraico, in generale, tende a considerare indispensabile l'esistenza del libero arbitrio in vista dell'attribuzione all'uomo delle sue responsabilità morali, ed altrettanto necessaria per la spiegazione della giustizia divina nella punizione dei malvagi. Sulla storia dell'idea di volontà libera nel mondo antico e nel primo cristianesimo, cfr. M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, 2011. Cfr. anche la seconda parte di H. Arendt, *La vita della mente*, cit., e A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London, 1982, in part. i capp. III e IV. Per l'ebraismo, cfr. invece *Encyclopaedia Judaica*, s.vv., e A. Nehér, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988.

41 Ci limitiamo qui a riportare le parole di R. Marchesini in *Post-human*, cit., p. 517: “Pertanto è proprio nella temperie del XV secolo che, a mio parere, vanno ricercati quei valori che all'inizio del Novecento non sono più in grado di confrontarsi con l'intrusività tecnologica

che si punta ad abbandonare o superare è quella di un soggetto umano ritenuto in possesso di una capacità quasi sconfinata di perseguire la perfezione individuale e collettiva,⁴² che deriva della fede nella libertà, nel potere unico, autoregolatore ed intrinsecamente morale della ragione umana.

Non deve altresì sfuggire che l'ideale Umanistico, inevitabilmente non si arresta alla definizione del soggetto umano, ed è gravido di conseguenze in quanto standard non solo degli individui, ma anche delle culture e quindi modello di civilizzazione e paradigma della differenza come logica binaria dell'identità e dell'alterità che – a dire dei critici – avrebbe preso corpo in forme di reificazione e di alienazione. Proprio quel che, secondo la definizione di Soper,⁴³ contraddistingue la negazione o la perversione di quel nucleo di caratteristiche essenziali comuni in base alle quali gli esseri umani possono essere definiti e compresi. Di tutto ciò tratteremo il più ampiamente possibile.

1.8 Precisazione metodologica - Un'ultima precisazione di carattere metodologico è indispensabile. In epoche recenti, l'uso dei termini “umanesimo” ed “umanista” è stato complicato dalla tendenza ad avvalersi di essi in unione ad un suffisso qualificativo, come conseguenza di assunzioni storiche o etimologiche o anche di intenzioni polemiche (come è accaduto ad esempio per il termine *secular humanism* negli Stati Uniti).⁴⁴

e l'oggettivizzazione del pensiero scientifico.” A pag. 519 Marchesini scriverà: “Non vi è dubbio che con la rivoluzione umanistica si realizzi l'ideale antropocentrico del Sé come misura del mondo [.]”

42 Cfr. R. Braidotti, *Il postumano*, Deriveapprodi, Roma 2014, p. 21.

43 V. *supra*, p. 9.

44 Nella disputa che contrappone creazionisti e fautori dell'evoluzionismo, il termine *secular humanism* viene usato per caratterizzare in maniera spesso spregiativa posizioni laiche od apertamente ateistiche. Per una posizione di questo genere, cfr. ad es. M.P. Cosgrove,

In modo particolarmente evidente, è invalso l'uso di aggiungere caratterizzazioni di tipo religioso al sostantivo: in questa maniera, ad esempio, si è creato *umanesimo cristiano* per raccogliere posizioni culturali ed antropologiche che i credenti cristiani ritengono compatibili ed accettabili rispetto alla fede. Si è prodotta di conseguenza la suggestione che esistano due tipi di umanesimo, quello secolare e quello religioso, creando una notevole confusione sul concetto.

Un discorso perfettamente analogo vale per le caratterizzazioni politiche (*umanesimo marxista* e simili), col risultato che il termine si rinviene in associazione ad una congerie di significati inconciliabili tra loro.⁴⁵

Seguendo Popper, riteniamo sia opportuno evitare questa indebita ibridazione (che tra l'altro contrasta pesantemente con uno dei sensi oggi prevalenti del termine umanesimo, come abbiamo indicato):⁴⁶ coerentemente col loro uso originario, i termini "umanesimo" ed "umanista" identificano un'attitudine separata dalla religione, senza che ciò vada chiaramente ad indicare nulla rispetto alla fede professata o ricusata dagli umanisti, antichi e moderni.⁴⁷

In altre parole, sebbene sia certamente possibile che i valori associati all'umanesimo possano essere parte del bagaglio di valori e credenze di per-

Foundations of Christian Thought: Faith, Learning, and the Christian Worldview, Kregel, Grand Rapids 2006, pp. 98-106.

45 Sull'impossibilità di individuare un "significato comune" per i vari umanesimi e sull'ambiguità che ne deriva, cfr. H.B. Radest, *The Devil and Secular Humanism: The Children of the Enlightenment*, Praeger, New York 1990, pp. 1-14.

46 V. *supra*, pp. 8-9.

47 Ciò non significa tuttavia che si intenda programmaticamente sostituire l'uomo a Dio e che vengano rinnegati i valori trascendenti della religione: come scrive efficacemente Garin, "l'uomo è come un dio terreno, perché del suo mondo è artefice e signore; ma lo è perché fatto a somiglianza di Dio; perché Dio lo ha fatto libero e creatore. E lo ha posto nel mondo perché nel mondo e nella città degli uomini edificasse la sua Chiesa". E. Garin, "Umanesimo e Rinascimento", *Problemi ed orientamenti critici di lingua e di letteratura italiana*, Vol. III, 1948, p. 385.

sone religiose, ciò non costituisce un motivo convincente per smembrare un'utile categoria concettuale. Soprattutto perché esistono termini più adatti a combinarsi con la qualificazione religiosa o politica e ad evitare un intorbidamento concettuale: intendiamo per questo motivo seguire l'esempio di Popper, il quale preferisce usare il termine "umanitarismo" a proposito della convergenza tra "umanisti" ed "umanitari" religiosi.⁴⁸ Anche l'uso del termine "umanistico" è a nostro avviso da preferire quando serve a specificare sostantivi indicanti religioni (come per "Islam umanistico" o "Ebraismo umanistico") o movimenti sociali e politici, poiché così facendo si ottiene la significazione desiderata e si lascia trasparire con la dovuta chiarezza che si tratta di contesti nei quali il termine primario e caratterizzante è indicato dal sostantivo.⁴⁹

1.9 Dopo l'Umanesimo - In epoca successiva a quella dell'Umanesimo italiano, il concetto della dignità umana si evolverà in forme diverse per giungere a consolidarsi nell'affermazione di diritti umani, che avviene a partire dal XVIII secolo.⁵⁰ L'ambito morale proprio dell'umano, quale lo in-

48 Cfr. K.R. Popper, *Uomo morale e società immorale*, in Id., *Dopo la società aperta*, Armando, Roma 2009, p. 140.

49 Ad esempio, per quel che riguarda l'umanesimo integrale di Jacques Maritain, il primato dell'elemento portante cristiano viene attestato in modo assai eloquente da queste parole: "L'uomo non raggiunge la sua perfezione che soprannaturalmente, egli non cresce che sulla croce. Un umanesimo è possibile, ma a condizione che esso abbia per fine Dio attraverso l'umanità del Mediatore, e che egli predisponga i suoi mezzi a questo fine essenzialmente soprannaturale: umanesimo dell'incarnazione; a condizione che esso si ordini tutto intero all'amore e alla generosità redentrice; subordini perfettamente la scienza alla saggezza, e la saggezza metafisica alla saggezza teologica, e la saggezza teologica alla saggezza dei santi; comprenda che la ragione non può possedere il mondo se non sottomettendosi essa stessa all'ordine soprazionale e sovraumano dello Spirito Santo e dei suoi doni". J. Maritain, *Il tomismo e la civiltà*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, gennaio – febbraio 1929, p. 30.

50 Anche se di diritti umani è possibile parlare già a proposito della teorizzazione giuridica romana e - a maggior ragione - della dottrina tomista sull'uomo, il tema conquista una forma "moderna" ed una specifica importanza solo a partire dalle rivolte degli olandesi contro il dominio spagnolo (1555-1609) e con le rivoluzioni inglesi del Seicento, per

tendiamo ancor'oggi comunemente, emerge nel corso del XVII secolo come risultato di un lungo processo di secolarizzazione: la nuova multiformità dell'ascendente classe borghese è incompatibile con la logica religiosa del peccato. Dio diventa un "architetto", o al limite un sovrano che regna unicamente sulla natura (sui corpi) ma non sul libero animo umano, che conquista definitivamente la propria autonomia.⁵¹

Libertà ed eguaglianza tra gli uomini diventano le basi del nuovo diritto, che esprime i punti cardinali della soggettività umana dal punto di vista etico:

Lo stato di natura ha una legge di natura che lo governa, che obbliga tutti: la ragione, che è quella legge, se consultata, insegna all'umanità tutta che, essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno dovrebbe recar danno alla vita, alla salute, alla libertà e ai possessi di un altro(.)⁵²

La soggettività umana moderna prende quindi forma come appartenente ad un essere autonomo, autocosciente, razionale ed autodeterminato, inserito in un contesto naturale ormai tendenzialmente slegato da una visione teologica. L'essenza dell'uomo viene posta nella sua mente razionale (o anima), completamente distinta dal corpo. In quanto sua essenza specifica, la razionalità è anche ciò che lo distingue da tutte le altre forme di vita.

1.10 La messa in discussione dell'umanesimo antropocentrico –

consolidarsi con le lotte per l'indipendenza americana e la Rivoluzione francese, alla fine del Settecento. Cfr. P. Slotte, M. Haalme-Tuomisari (eds.), *Revisiting the Origins of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, in part. le pp. 1-118.

51 B. Groethuysen, *Le origini dello spirito borghese in Francia*, Il Saggiatore (su lic. Einaudi), Milano 1964, soprattutto le pp. 131-162. Cfr. anche P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Einaudi, Torino 1946.

52 J. Locke, *Due trattati sul governo*, Pisana Libreria Universitatis Studiorum, Pisa 2007, p. 191 (II Trattato, Cap. II, 6).

Tra la metà del secolo XIX e quella del secolo successivo l'idea che l'uomo ha di se stesso attraversa una crisi radicale, più profonda di quella che già l'aveva sbalzato dal centro dell'universo in seguito all'affermazione dell'astronomia copernicana.

Come abbiamo constatato, prima di quella crisi la posizione dell'uomo nel mondo è riconducibile nei suoi tratti portanti alle diverse forme di *umanesimo*,⁵³ ovvero alle diverse ramificazioni di un modello antropologico ampiamente dominante nel mondo occidentale fino a quel momento. L'umanesimo rinascimentale aveva proposto un ideale classico di uomo dotato di perfezione corporea e mentale, e soprattutto di una natura unica rispetto agli altri viventi, dotato di capacità che lo mettono in grado di perseguire la perfezione sia individuale che collettiva.

Alla base di questo “processo aperto” di potenziamento biologico, razionale e morale vi è il concetto moderno del progresso, orientato teleologicamente. L'aspetto progressivo dell'umanesimo si accentuerà nel corso del XVIII e XIX secolo, per effetto delle dottrine illuministiche e dell'affermazione delle scienze positive, che rivendicheranno il successo dei poteri razionali dell'uomo, fino a considerarli intrinsecamente morali.

L'incarnazione più evoluta dell'umanesimo classico, quella illuministica, si fondava su tre pilastri: “il riconoscimento di una uguale dignità a tutti i membri della specie, l'elevazione dell'essere umano particolare altro da me a scopo ultimo della mia azione, infine la preferenza per l'atto liberamente scelto su quello compiuto per costrizione.”⁵⁴ Nessuno di essi uscirà

53 Cfr. P. Amato, P. Bianchi, R. Carbone *et al.* (eds.), “Philosophies de l'Humanisme”, in *Art du Comprendre*, n. 15/2006.

54 T. Todorov, *Le Jardin imparfait – La pensée humaniste en France*, Grasset, Paris 1998, p. 329.

indenne dalla lunga erosione alla quale verranno sottoposti nel momento in cui questa visione classica si offuscherà.

La critica all'impianto concettuale dell'umanesimo conosce tre figure di particolare rilievo, che si affacciano sulla scena culturale europea nell'arco di poco più di mezzo secolo. Sono quelli che Paul Ricoeur battezerà efficacemente *maîtres du soupçon*,⁵⁵ "maestri del sospetto": Marx, Nietzsche e Freud riconduranno la coscienza e la moralità a fatti socio-psicologici e storici, intaccando le strutture fondanti della specificità umana.

Marx concepisce un'uomo alienato da se stesso a causa delle strutture produttive caratteristiche della modernità. La divisione del lavoro ha mutato la struttura di quest'ultimo, ed è ormai cancellata la possibilità di interpretarlo come l'espressione diretta delle capacità autonome dell'uomo; il lavoro ed i suoi frutti sono oggettivati nell'alterità, e l'alienazione che ne consegue rende l'uomo incapace di abbracciare il suo mondo soggettivo ed oggettivo.⁵⁶

Per opera dell'alienazione, la coscienza, che l'uomo ha della sua specie, si trasforma quindi in ciò che la sua vita di essere che appartiene ad una specie diventa per lui un mezzo. Il lavoro alienato fa dunque:

3) dell'essere dell'uomo, come essere appartenente ad una specie, tanto della natura quanto della sua specifica capacità spirituale, un essere a lui estraneo, un mezzo della sua esistenza individuale. Esso rende all'uomo estraneo il suo proprio corpo, tanto la natura esterna, quanto il suo essere spirituale, il suo essere umano.

4) Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è reso estraneo al prodotto del suo lavoro, della sua attività vitale, al suo essere generico, è l'estraniamento dell'uomo dall'uomo. Se l'uomo si contrappone a se stesso, l'altro uomo si contrappone a lui. Quello che vale del rapporto del-

⁵⁵ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, Paris 1965.

⁵⁶ E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing Co., New York 1961.

l'uomo col suo lavoro, col prodotto del suo lavoro e con se stesso, vale del rapporto dell'uomo con l'altro uomo, ed altresì col lavoro e con l'oggetto del lavoro dell'altro uomo.

In generale, la proposizione che all'uomo è reso estraneo il suo essere in quanto appartenente a una specie, significa che un uomo è reso estraneo all'altro uomo, e altresì che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo.⁵⁷

Per Marx l'uomo possiede un *Gattungswesen* (traducibile come “essenza generica”): a differenza degli altri animali, non ha un'essenza specifica che si trasmette per eredità naturale, ma un'essenza aperta che gli permette di costituire forme diversissime di socialità, ed infatti il *Gattungswesen* è anche il luogo della perdita e del ritrovamento di se stesso.⁵⁸

Ma a prescindere dall'intrinseca apertura e positività dell'antropologia marxiana, essa è innegabilmente marcata dalla perentoria valutazione negativa della condizione umana presente. L'alienazione rende l'uomo moderno estraneo al suo corpo, alla sua dimensione spirituale, alla natura esterna ed ai suoi simili. L'uomo di Marx *ha perduto se stesso* (anche se non irrimediabilmente), e di questa perdita egli deve imputare unicamente altri uomini, suoi simili.

Cercare di definire la concezione dell'uomo di un pensatore antisistemico per definizione qual è Nietzsche è quantomeno problematico, ma non impossibile, poiché si tratta di un tema che attraversa tutta l'opera del filosofo tedesco. Per Nietzsche l'uomo è “qualcosa che deve essere superato”:⁵⁹ nella migliore delle ipotesi, egli è “una fune tesa tra l'animale e il su-

57 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Primo manoscritto, XXIV, Einaudi, Torino 2004, p. 12.

58 C. Preve, *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 161.

59 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere 1882/1895*, Newton Compton, Roma 2008, p. 344.

peruomo”,⁶⁰ nella peggiore, semplicemente “un animale malato”.⁶¹

Nietzsche scorge qualcosa di profondamente distorto, di perverso nell’uomo e nella sua concezione di sé; a partire dalla volontà, di cui si illude di essere la libera fonte. In *Crepuscolo degli Idoli*, Nietzsche sostiene che l’idea di causalità si basa su una presunta conoscenza delle azioni umane e, innanzitutto, delle loro cause. Noi crediamo che le azioni siano conseguenze, effetti previsti delle nostre volizioni, ma questa convinzione è fondata sul “mondo interiore” costruito sulla trascendenza, un mondo che per Nietzsche è pieno di “immagini ingannevoli e fuochi fatui: la volontà è uno di questi”,⁶² insieme all’idea di soggetto e di io, secondo la quale saremmo noi a fornire la “causalità nell’atto del nostro volere”, ritenendoci padroni delle catene di cause e effetti che si realizzano nelle volizioni.⁶³

Dopo la libera volontà, neppure la razionalità umana viene risparmiata, poiché per Nietzsche l’anima è una pluralità che non si lascia inquadrare entro i pensieri della vecchia metafisica immaterialista, né in quella nuova che abbisogna di atomi e materia: al §3 di *Al di là del bene e del male*, si legge infatti: “Occorre ancora considerare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività dell’istinto, e anche laddove si tratta del pensiero filosofico.”⁶⁴ Quindici anni prima dell’*Interpretazione dei sogni* di Freud, Nietzsche è giunto alla convinzione che le radici della coscienza sono inconse.

La coscienza – compresa quella del filosofo - è tutt’altro che un dato originario della soggettività umana. Essa è piuttosto

60 F. Nietzsche, *Ibid.*, p. 234.

61 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere 1882/1895*, cit., p. 642.

62 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere 1882/1895*, cit. p. 724.

63 T. Schettino, *Il corpo in Nietzsche*, Jubal, Milano 2005, pp. 27-32.

64 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere 1882/1895*, cit., p. 438.

[S]econdaria, prodotta, generata, è conseguenza, risultato, effetto, è messa al mondo, partorita dall'inconscio che è invece primo, produttore, generatore, causa, genitore, padre delle idee, dei pensieri, delle produzioni intellettuali, culturali, filosofiche. Le idee non cadono dal cielo, prese al volo da un'anima immateriale fatta della loro stessa sostanza, ma salgono dal corpo, formulate da una coscienza che conferisce loro un aspetto, un tono, uno stile.⁶⁵

Anche Freud non rinviene più nell'uomo la creatura eccezionale che sospende le regole della creazione, e neppure l'*animale razionale* della tradizione aristotelica e scolastica. La sua antropologia è frutto di una singolare ibridazione, efficacemente tratteggiata da Jeremy Rifkin:

Nelle sue tesi, Freud è riuscito a far confluire sia le argomentazioni materialiste dell'Illuminismo settecentesco sia una versione secolarizzata del preesistente concetto, derivato dalla Chiesa medievale, di una natura umana fallace e depravata. Il ritratto terrificante e devastante che offre dell'uomo è così evocativo e potente che da allora costituisce lo schema della percezione collettiva della storia umana, con conseguenze che si riflettono in ogni aspetto e ambito della società: dal modo in cui alleviamo i figli alle norme della vita sociale, dal funzionamento delle attività economiche alla definizione delle politiche pubbliche.⁶⁶

La comparsa sulla scena dell'inconscio in chiave psicanalitica sottrae alla coscienza una serie di processi, impulsi e contenuti che vanno a internarsi nella parte oscura e dimensionalmente preponderante della psiche umana. L'uomo è agito da un'aggressività innata e senza limiti, sotto forma di pulsioni potenzialmente disgregatrici a livello personale e sociale.

L'uomo non è una creatura mansueta, bisognosa d'amore, capace al massimo di difendersi quando è attaccata; è vero invece che bisogna attribuire al suo corredo pulsionale anche una buona dose di aggressività. Ne segue

65 M. Onfray, *Nietzsche e la costruzione del superuomo*, Ponte alle Grazie, Firenze 2014, p. 151.

66 J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, Milano, Mondadori, 2010, p. 46.

che egli vede nel prossimo non soltanto un eventuale soccorritore e oggetto sessuale, ma anche un oggetto su cui può magari sfogare la propria aggressività, sfruttarne la forza lavorativa senza ricompensarlo, abusarne sessualmente senza il suo consenso, sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, umiliarlo, farlo soffrire, torturarlo e ucciderlo. *Homo homini lupus*: chi ha il coraggio di contestare quest'affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia? Questa crudele aggressività è di regola in attesa di una provocazione, oppure si mette al servizio di qualche altro scopo, che si sarebbe potuto raggiungere anche con mezzi meno brutali. In circostanze che le sono propizie, quando le forze psichiche contrarie che solitamente la inibiscono cessano di funzionare, essa si manifesta anche spontaneamente e rivela nell'uomo una bestia selvaggia, alla quale è estraneo il rispetto della propria specie.⁶⁷

Ma il colpo più deciso all'umanesimo tradizionale fu quello sferrato da un autore che non rientra nella triade dei *maîtres du soupçon*. Tra il 1859 ed il 1871, Charles Darwin pubblicò *L'origine delle specie* e *L'origine dell'uomo*, due opere autenticamente epocali che collocarono l'uomo nel posto che da allora in poi gli sarebbe spettato secondo la scienza: l'*Homo sapiens*, mammifero della classe dei Primati e del genere *Homo*, non è che una specie animale tra le altre. Un frutto casuale dell'evoluzione, evolutosi circa 5 o 6 milioni di anni fa da una popolazione di protoprimate africani che furono progenitori anche agli scimpanzé (*Pan troglodytes*).

A poco più di centocinquant'anni dalla pubblicazione di *L'origine delle specie*, il dibattito sulla specificità dell'umano non è ancora spento. Veramente l'uomo non è latore di una differenza *qualitativa* rispetto agli altri animali? Non vi è alcun disegno superiore dietro alle qualità che ci diversificano rispetto a qualunque altra creatura vivente o ci fanno apparire addirittura unici (l'uso del linguaggio)? La risposta degli eredi del darwinismo è

⁶⁷ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 599.

chiara: l'uomo è solo natura, e qualunque sua specificità ha radici biologiche ed una storia evolutiva che si svolge in una dimensione fisiologica, per comprendere la quale ogni richiamo a principi differenti è indebito e soprattutto inutile.

Le teorie del post-umano si posizionano contro lo sfondo di questa contrapposizione ancor viva tra le letture "umanistiche" dell'antropogenesi e quella derivata dal darwinismo, denominata abitualmente *naturalismo*.

Su Darwin e l'evoluzionismo occorrerà tornare diffusamente nel corso del prossimo capitolo, nella sezione dedicata all'analisi del pensiero postumanista ed antispecista di Roberto Marchesini.

1.11 La contemporaneità: post-strutturalismo ed antiumanesimo -

Fatalmente, anche nella contemporaneità più voci hanno fatto sentire la loro critica nei confronti dell'umanesimo tradizionale, pur non essendo propriamente parte di quel che denomineremo *postumanismo critico*. È indispensabile accennare agli studi femministi, a quelli legati alle tecnoscienze ed alla cosiddetta *critical race theory*.⁶⁸

Tuttavia, non essendo possibile affrontarli tutti in questa sede, si è giudicato preferibile dedicare un certo spazio solo alla teorizzazione sull'umano da parte del post-strutturalismo. Tra i suoi esponenti, un notevole influsso teorico sui post-umanesimi a venire è stato certamente esercitato dal pen-

⁶⁸ La *Critical race theory* è un movimento che raccoglie gli attivisti e gli studiosi interessati al tema delle relazioni tra razza, razzismo e potere, in una prospettiva assai radicale, interdisciplinare e distinta da quella consolidata degli studi sui diritti civili e dagli studi etnici. Cfr. R. Delgado – J. Stefancic, *Critical Race Theory*, New York University Press, New York 2011.

siero di Michel Foucault.⁶⁹

Nei paragrafi conclusivi di *Le parole e le cose*, Michel Foucault scrive: “L’uomo è un’invenzione di cui l’archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente.”⁷⁰

Per il filosofo post-strutturalista, l’“umano” è la risultante di una evoluzione concettuale che si è svolta durante l’Illuminismo: sarebbe nato allora un modo di focalizzare e percepire l’agire ed i processi cognitivi umani che avrebbe prodotto come risultato la figura dell’uomo quale la conosciamo. *L’invenzione dell’umano* avviene quando determinati modi di percepire e formare il discorso vengono orientati per rispondere alla domanda “cos’è l’uomo?”, quando questi campi di interrogazione su processi, comportamenti ed azioni umane arrivano a codificarsi nelle scienze umane.

Per Foucault, sull’umano si investiga e si studia entro tre domini: la vita, come categoria biologica (l’uomo in quanto animale), il lavoro, dove l’uomo è creatura economicamente produttiva, il linguaggio in quanto cultura.

La credenza che i processi cognitivi e le specificità fondanti la soggettività umana siano analizzabili diviene la fondazione dell’umanesimo post-illuministico e delle scienze umane.

Secondo il filosofo francese, non si tratta di far chiarezza su cosa la natura umana sia, o debba essere; l’unica domanda sensata può solo riguar-

⁶⁹ In seguito dovremo prendere in considerazione alcuni aspetti della riflessione di Gilles Deleuze e Félix Guattari (v. *infra*, p. X), e va evidenziato che anche alcuni aspetti del pensiero di Jacques Derrida hanno fornito un contributo originale al dibattito sulla crisi dell’umanesimo. In particolare, cfr. J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano* (2 voll.), Jaca Book, Milano 2009-2010, testo in cui Derrida decostruisce i postulati in base ai quali il soggetto umano viene concepito come ciò che esclude l’animalità.

⁷⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 414.

dare il *funzionamento* di questo concetto (la natura umana) in contesti specifici.

L'uomo di Foucault non è l'uomo biologico, non è l'uomo che vive, parla e produce, bensì è l'uomo che “si *rappresenta* la sua vita, il suo lavoro e il suo linguaggio”;⁷¹ è l'uomo sempre condizionato, in *tutte* le sue azioni e manifestazioni, dall'epoca storica in cui vive e dal contesto che lo circonda. In definitiva, è l'uomo delle *scienze umane*.

Dunque, mentre l'umanesimo crede che sia il soggetto umano a generare significato, Foucault osserva che alla base di ogni significato vi sono le strutture istituzionali che consentono al soggetto di percepire qualcosa come vero o falso.

Con questa operazione di critica radicale del soggetto umano come origine del significato, Foucault mette in discussione anche un altro asserto fondamentale dell'umanesimo, ovvero la significatività prevalente della razionalità. Perché ciò che noi riteniamo essere la razionalità “naturale” dell'umano sarebbe in realtà emersa da un insieme di processi sociali sviluppatisi storicamente: attraverso tali processi i concetti di “sano” e di “malato” (quindi anche razionalità sana o malata) si sono evoluti. La razionalità scientifica – la chiave di volta della definizione della ragione – ha garantito la possibilità che medicina e biologia potessero fornire una definizione dell'umano.

Questo dispositivo ha generato nuovi “regimi” in cui alcuni segmenti della popolazione sarebbero stati definiti e descritti come devianti (criminali, folli, omosessuali) e pertanto posti sotto sorveglianza da parte della Chie-

⁷¹ P. Virno, *Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio*, in Chomsky N., Foucault M., “Della natura umana. Invariante biologico e potere politico”, DeriveApprodi, Roma 2005, p. 87.

sa, degli ospedali psichiatrici, dei medici e della polizia.

Secondo lo stesso schema, l'economia e la sociologia hanno esaminato l'umano in base alla sua utilità e la partecipazione alle attività sociali, suddividendolo in altre in categorie.

In definitiva, Foucault suggerisce che l'idea stessa della persona umana sia legata ad una modalità di indagine in cui la conoscenza dell'umanità è stata generata attraverso particolari apparecchi scientifici, sociali e filosofici. La salute, la mente, le convinzioni religiose, le abitudini e gli hobby, le capacità e le esigenze sono stati tutti studiati da esperti incaricati di identificare i criteri di buona salute, le credenze e le esigenze accettabili. Così il soggetto umano è diventato un soggetto *a* questi regimi.

Col risultato di respingere la centralità dei processi cognitivi umani nella produzione di conoscenza e di richiamare invece l'attenzione sui processi istituzionali, le regole e regimi, le strutture discorsive entro i quali il soggetto umano sviluppa significato. Non esiste un unico cammino razionale percorso dal soggetto umano, poiché nessun soggetto umano può realizzare una natura umana "vera" a prescindere dai vincoli e dalle restrizioni di potere di cui sopra. E le strutture istituzionali che creano il significato – è bene precisarlo – non possono mai essere razionalizzate in maniera del tutto trasparente.⁷²

L'immagine del sé è costituita internamente al potere, di modo che non è mai possibile conoscere la propria vera umanità, la propria vera identità, indipendentemente dagli effetti distorsivi della potenza.⁷³ Il soggetto

72 G. Eletto, "L'archeologia dei discorsi", *Millepiani*, n. 27/2004, p. 30.

73 D. Ingram, "Foucault and Habermas on the Subject of Reason", in G. Gutting (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 215–221.

non pre-esiste al discorso: può esistere solo nelle modalità stabilite dai discorsi, e il discorso è sempre questione di potere.

L'umanesimo diviene quindi un insieme di tecniche o processi in grado di differenziare tra individui e gruppi, e grazie ai quali gruppi e istituzioni possono controllare individui o altri gruppi; la soggettività viene sottoposta alle tecnologie che il potere mette in atto sia sul corpo (medicina, sistema carcerario) che sulla mente (psichiatria).

Altrettanto rilevante è il ruolo del potere in quelle che Foucault denomina le *techniques de soi*, le tecniche del sé, grazie alle quali l'io diventa un progetto che comporta una continua trasformazione ed aggiornamento di sé.⁷⁴ Così il concetto umanistico del sé come sovrano e unitario, e quindi padrone delle sue azioni e del suo futuro si traduce in più tecniche di sé che l'uomo ha ereditato dalla tradizione. L'essere umano, in altre parole, accetta e assimila queste tecnologie del sé perché arriva a credere che la cura del sé indichi un sé sovrano. In verità, sostiene Foucault, questi stili, regole e pratiche della cura di sé sono pratiche di sottomissione che generano l'illusione della libertà.

Nel momento in cui il soggetto viene presentato come l'effetto di discorsi anziché come soggettività sovrana autoregolantesi e dotata di libero arbitrio, Foucault ha rigettato il cuore dell'umanesimo, e per questo possiamo dire che il suo pensiero è un anti umanesimo.

74 “Mi sono progressivamente reso conto che in tutte le società (...) vi è un altro tipo di tecniche: delle tecniche che consentono agli individui di effettuare, da se stessi, un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta, e ciò in modo da trasformare se stessi e raggiungere un certo stato di perfezione, di gioia, di purezza, di potere sovranaturale e così via. Chiameremo questo tipo di tecniche «tecniche» o «tecnologie del sé»”. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, Paris 2013, p. 38.

1.12 Conclusioni sulla crisi dell'umanesimo – Nell'ultimo secolo e mezzo la biologia, la filosofia, la psicanalisi e diverse forme di pensiero critico hanno minato i fondamenti dell'antropocentrismo attraverso un'opera che si può caratterizzare con il termine *decentramento*.⁷⁵

È bene evidenziare subito che nessuna delle mosse decentranti operate da queste discipline è sufficiente a collocare le stesse a qualche titolo nell'universo del postumanismo: elaborare la fine della sovranità del soggetto umano significa solo liberare il terreno per prepararlo ad un'altra forma di soggettività non necessariamente altra rispetto all'umano. In tal senso, è anche possibile raccogliere funzionalmente queste discipline (ed altre cui accenneremo nel corso del presente paragrafo) entro la categoria della *critica all'umanesimo*.

Secondo Nayar,⁷⁶ la critica all'umanesimo da parte del pensiero filosofico e scientifico nonché da altre forme di pensiero critico, nel suo complesso arriva a mettere in discussione:

- la visione dell'uomo come centro dell'universo;
- la cosiddetta “razionalità autonoma” della mente umana;
- la capacità dell'azione dell'individuo come fattore attivo di cambiamento rispetto alla sua vita ed alla storia;
- la credenza nella trasparenza del linguaggio come mezzo d'espressione dell'individualità e dell'esperienza;
- l'esclusione di certi gruppi (donne, neri, ebrei, schiavi, caste di “intoccabili”) dalla stessa categoria dell'umano.

⁷⁵ P.K. Nayar, *Posthumanism*, Polity, Cambridge 2014, p. 45.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 22-23.

Una parte di queste critiche si fonda sulla convinzione che sia proprio l'idea dell'universale umano ad essere costruita attraverso un processo di esclusione, del quale avrebbero fatto le spese alcuni gruppi o razze, categorizzati come deficitari in qualche aspetto rispetto all'umano nella sua pienezza.⁷⁷

La stessa idea di persona come riferimento contemporaneo imprescindibile di tutti i discorsi filosofici, politici e giuridici volti a rivendicare il valore della vita umana in quanto tale,⁷⁸ dipenderebbe da forme di classificazione escludenti, basate sul preconetto che l'uomo sia l'unico soggetto autocosciente (della propria umanità), mentre agli animali sarebbe preclusa ogni forma di autocoscienza, in questo caso relativa alla propria animalità.

La categoria universale dell'*umano*, complessivamente, non sarebbe affatto universale come appare: nel corso della storia, diverse forme di vita sono state relegate ad una subordinazione (non semplicemente differenziazione) rispetto all'umano in quanto sub-umane, non-umane o inumane. La storia umana, secondo questa interpretazione, ha regolarmente fatto riferi-

77 Quanto sia antica questa idea dell'universale umano lo attesta un detto attribuito tradizionalmente a Talete (Diog. Laert., 1,33), "Di tre cose sono riconoscente alla sorte: essere nato uomo e non bestia, maschio e non femmina, greco e non barbaro."

78 In ambito laico, il concetto di persona ha assunto questa importanza chiave perlomeno a partire dalla *Dichiarazione Universale di diritti dell'uomo*, 1948. Il testo dell'articolo 6, reso in italiano come "Ogni individuo ha diritto, in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica" nella stesura originale inglese recita più significativamente "Everyone has the right to recognition everywhere as a person before the law". La valenza del termine *persona* nella *Dichiarazione* venne intenzionalmente mantenuta più ampia possibile fin dall'art. 1 grazie alla volontà di non affermare, né di negare che il sistema di diritti umani universali sia basato su una concezione della natura umana, o della natura, o di Dio. Cfr. anche G. Alfredsson, A. Eide (eds.) *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, Martinus Nijhoff, The Hague – Boston – London 1999, pp. 55-58. René Cassin, uno dei promotori e redattori della *Dichiarazione*, affermò che la persona "è il suo primo pilastro". In R. Cassin, *La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948*, Institut de France, Paris 1958. Sulle conseguenze di questa concezione programmaticamente astratta della persona, v. *ultra*, p. X. Per contro, si veda ad es. il *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, Città del Vaticano 2005, p. 103: "La dignità della persona umana si radica nella creazione ad immagine e somiglianza di Dio".

mento alle donne, ai soggetti con problemi psichiatrici, agli ebrei, agli omosessuali ed agli schiavi come esterni alla categoria dell'umano. Per usare l'espressione di Davies, l'umanesimo sarebbe sempre stato collegato a destini "imperiali" che implicano l'esclusione, lo sfruttamento e la conquista.

Tutti gli umanismi, fino ad oggi, sono stati imperiali. Essi parlano dell'umano con gli accenti e gli interessi di una classe, un sesso, una "razza". Il loro abbraccio soffoca coloro che non vengono ignorati. I primi umanisti misero a punto le tirannie dei Borgia, dei Medici e dei Tudor. Gli umanisti successivi sognarono la libertà e celebrarono Federico II, Bonaparte, Bismarck, Stalin. I liberatori dell'America coloniale, come i pensatori romani e greci che essi emulavano, possedevano schiavi. In varie epoche, non esclusa la presente, il circuito dell'umano ha escluso le donne, coloro che non parlavano greco o latino o inglese, coloro che non avevano una carnagione rosata, i bambini, gli ebrei. È quasi impossibile pensare ad un crimine che non sia stato commesso nel nome dell'umanità.⁷⁹

È significativo che l'umanesimo, alla sua comparsa nell'Europa rinascimentale, riservasse una particolare attenzione ai mutanti biologici ed alle anomalie mediche – i *mostri*⁸⁰ – forse proprio in quanto manifestazioni che non era possibile far rientrare nella categoria dell'umano; erano entità formate diversamente che si comportavano diversamente, e mettevano alla prova un sistema di differenziazione grazie al quale alcune forme del corpo venivano trattate come umane, altre come non-umane.

79 T. Davies, *Humanism*, Routledge, London and New York 1997, p. 131. Cfr. anche R. Braidotti, *Il Postumano*, cit..

80 Nel 1493 la *Weltchronik* (Cronaca del mondo) di Hartmann Schedel descrive le differenti età del mondo includendo l'elenco completo delle razze favolose che discendono da Adamo all'interno di un'interpretazione cristiana basata su sant'Agostino.

L'opera, corredata da moltissime illustrazioni per lo più eseguite, in modo fantasioso e allegorico, esalta gli elementi fantastici più che rappresentare delle fedeli testimonianze. In questa maniera l'iconografia, reinterpretando i modelli classici, fissa le rappresentazioni mostruose nell'immaginario collettivo del Rinascimento. Tra le molte trattazioni rinascimentali dedicate all'argomento, particolare diffusione ebbe il *De monstruorum natura, caussis, natura, et differentiis libri duo* (1616), di Fortunio Liceti.

Secondo i critici più radicali dell'umanesimo,⁸¹ esso finirebbe per centrarsi sul maschio bianco come universale umano, mentre l'altro sesso biologico, i corpi diversamente formati o etnicamente differenti sono trattati come varianti ad un tipo standard caratterizzate dalla mancanza di qualche caratteristica.

In questo senso, l'umanesimo ha anche il valore di una filosofia politicamente significativa, dato che abilita gli europei, le classi superiori e professionisti (come i medici e gli psichiatri) a creare una classificazione che categorizza alcuni individui come inumani o subumani per confinarli o negare loro dei diritti.⁸²

1.13 Le prime formulazioni dell'idea postumanistica in senso proprio - Se fin qui abbiamo evidenziato solo le coordinate essenziali di una temperie culturale caratterizzata dalla messa in crisi dell'umanesimo classico, la teorizzazione postumanistica propriamente detta vede la luce in un momento ben preciso. Tra il 1956 ed il 1957 vengono pubblicati due testi di indole esattamente opposta riguardo all'uomo, alla sua natura ed al suo destino.

Günther Anders, nel suo *Die Antiquiertheit des Menschen*⁸³ (*L'uomo è*

81 Posizioni nettamente anti-umanistiche sotto questi specifici aspetti si sono diffuse nell'ambito del post-strutturalismo, degli studi femministi e di quelli post-coloniali, tra gli anni '60 ed i '90. Citiamo qui gli scritti di J. Kristeva (*Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris 1988), N. Hartsock (*The feminist standpoint*, Open University Press, London 1987), di hooks (*Ain't I a Woman*, South End Press, Boston 1981). Una citazione a sé merita la celebre prefazione di J.P. Sartre al libro di F. Fanon *Les damnés de la terre* (Maspero, Paris 1961), che diede autorevolmente inizio agli studi post-coloniali. Cfr. anche la posizione intransigente di S. Cushing, *Against "Humanism": Speciesism, Personhood, and Preference*, "Journal of Social Philosophy", vol. 34 no. 4, Winter 2003, 556-571.

82 P.K. Nayar, op. cit., pp. 23-24.

83 Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

antiquato) interpreta la presente età della tecnica come totalitarismo morbido, occultato solo dalla pervasiva retorica della modernizzazione; nel mondo contemporaneo i veri protagonisti della storia sono le macchine, mentre l'uomo si scopre totalmente inadeguato ad affrontare i tempi. Non solo la tecnica ha alterato l'ambiente in modo irreversibile e potenzialmente fatale ma, secondo Anders, gli ambiti precipuamente umani dell'etica, della politica e dell'estetica si sottraggono ormai alle categorie di analisi che ci sono state trasmesse dalla tradizione religiosa, filosofica e scientifica e persino letteraria.

Di fronte alle rivoluzioni tecnologiche del XX secolo, i nostri apparati linguistici e concettuali sono inadeguati. L'uomo è ormai troppo antiquato per potere, sia pure solo ipoteticamente, condurre un'autentica vita morale. A partire dagli stessi filosofi, invischiati in un sistema di pensiero troppo antiquato per consentir loro di comprendere appieno quello che ci sta accadendo – poiché “non c'è nulla che sia altrettanto caratteristico di noi, uomini di oggi, quanto la incapacità della nostra anima di rimanere *up to date*, al corrente con la nostra produzione”⁸⁴

L'uomo contemporaneo “è anch'esso un prodotto (perché il suo consumo di immagini fabbricate su scala industriale – di quelle immagini che gli ammanniscono il mondo e le opinioni – lo produce o almeno lo plasma *alterandolo totalmente*.”⁸⁵ Questo problema, “il problema della trasformazione o della eliminazione dell'uomo per opera dei suoi prodotti”⁸⁶ secondo Anders è un problema che ignora i confini come le radiazioni: è indipenden-

84 G. Anders, op. cit., p. 35

85 *Ibidem*, p. 38, corsivo nostro.

86 *Ibidem*, p. 39.

te dai sistemi politici, dalle pianificazioni sociali e da ogni altra differenza.

Non ci si chiede che cosa fanno della tecnica Washington o Mosca; ma che cosa la tecnica ha fatto, fa e farà di noi, ancor prima che noi possiamo fare qualcosa di lei. La tecnica è oggi il nostro fato nello stesso senso in cui centocinquant'anni fa Napoleone lo aveva affermato della politica e cent'anni fa Marx dell'economia. E se, forse, non siamo in grado di guidare la mano del nostro destino, non dovremmo rinunciare a sorvegliarlo.⁸⁷

La tecnica avrebbe trasformato l'uomo in una serie mal connessa di esseri variamente antiquati, ognuno dei quali marcia ad un ritmo incompatibile con quello degli altri (ad esempio: esiste in noi una "parte" che sa produrre la bomba all'idrogeno e distruggere centinaia di migliaia di vite umane, ma non esiste una "parte" che sappia raffigurarsi efficacemente il significato morale di un'azione tanto enorme). L'elemento più sfavorito tra tutti quelli che entrano nella frammentaria costituzione dell'uomo, "umiliatissimo ritardatario", è il suo corpo, ormai ridotto a *faulty construction*, costruzione difettosa.

Ciò che preme richiamare attraverso i capisaldi del pensiero di Anders è la sua visione (estremamente pessimistica) di un'umanità ormai radicalmente trasformata da ciò che è sempre stata fino al presente; un'umanità che sta per edificare un mondo con cui non è in grado di mantenersi al passo, esorbitante le capacità della propria fantasia, delle proprie emozioni e della propria responsabilità.

Rispetto alla metamorfosi dei nostri prodotti e quindi del nostro mondo, la natura umana sembra essere rimasta molto indietro, con molteplici conseguenze. Ormai "i soggetti della libertà e della mancanza di libertà

⁸⁷ *Ibidem*, p. 52.

sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l'uomo" e "(...) se oggi sono le macchine a essere considerate «adulte», allora il «superamento dell'infanzia» e l'«educazione del genere umano» significano il «superamento dell'essere uomo». Attraverso la sua pessimistica analisi del mondo della tecnica, Anders fornisce ne *L'uomo è antiquato* la prima definizione esplicita dell'umanità contemporanea come post-umanità.

Ma l'anno successivo, nel 1957, compare un testo che propone una visione diametralmente opposta rispetto a quella de *L'uomo è antiquato*. In uno dei saggi contenuti in *New Bottles for New Wine*⁸⁸ Julian Huxley (biologo evolucionista, fratello di Aldous Huxley e primo direttore generale dell'Unesco) conia un termine che ha poi conosciuto ampia diffusione: *Transhumanism* (transumanismo).⁸⁹

Al di là dell'entusiasmo positivisticò e del tono messianico, Huxley ripropone certamente un desiderio vecchio quanto il genere umano, quello di acquisire nuove capacità, di superare i limiti della nostra esistenza superan-

88 J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957.

89 "Come risultato di milioni di anni di evoluzione, l'universo sta diventando consapevole di se stesso, in grado di comprendere qualcosa della sua storia passata e del suo futuro possibile. Questa consapevolezza di sé si sta realizzando in un minuscolo frammento dell'universo – in pochi di noi, esseri umani. Forse è stato realizzato anche altrove, attraverso l'evoluzione di creature viventi dotate di coscienza sui pianeti di altre stelle. Ma non è mai avvenuto prima su questo nostro pianeta. (...) La nuova comprensione dell'universo proviene dalla nuova conoscenza accumulata negli ultimi cento anni – da psicologi, biologi ed altri scienziati, da archeologi, antropologi e storici. Essa ha definito la responsabilità ed il destino dell'uomo: essere un agente per conto del resto del mondo, nel compito di realizzare più compiutamente possibile le sue potenzialità intrinseche. È come se l'uomo fosse stato improvvisamente nominato direttore esecutivo della più grande impresa in assoluto, l'impresa dell'evoluzione; nominato senza chiedere il suo benessere e senza avviso o preparazione alcuna. Ciò che è più importante, egli non può rifiutare questo incarico. Che lo voglia o no, che ne sia consapevole o meno, è un dato di fatto che egli sta determinando la direzione futura per l'evoluzione su questo pianeta. (...) La specie umana può, se lo vuole, trascendere se stessa. Non in maniera sporadica: qui un individuo ad un modo e lì in un'altro, ma nella sua interezza, come umanità. Abbiamo bisogno di un nome per questo nuovo credo. Forse *transumanismo* andrà bene: l'uomo che rimane uomo, ma trascendendosi, realizzando nuove possibilità della sua natura umana, per la sua natura umana." *Ibidem*, pp 13-17.

do gli ostacoli che ci separano dalla conoscenza e dalla felicità. Da questo punto di vista, il primo transumanista di cui abbiamo notizia risale all'epoca sumera: il Gilgamesh dell'omonima epopea, scritta circa tremilasettecento anni fa.⁹⁰

È importante sottolineare che neppure l'appello alle scienze per ottenere un siffatto miglioramento delle condizioni di vita ed una maggiore capacità di influire positivamente sulla realtà circostante è una novità, mentre lo è quanto Huxley fa balenare alla fine di questo brano: la possibilità che a conseguire questi risultati non siano singoli individui particolarmente dotati, ma *una nuova specie umana* nella sua interezza.⁹¹

Prima del biologo Huxley un altro inglese, il biochimico e genetista J.B.S. Haldane, aveva pubblicato un saggio che conobbe grande diffusione, *Daedalus; or, Science and the future*⁹², nel quale si prefiguravano grandi benefici per l'umanità grazie allo sviluppo della scienza e dal controllo della nostra genetica. Era in vista – secondo Haldane – una società più sana, dotata di energia pulita e di cognizioni genetiche tali da consentire lo sviluppo di popolazioni sane, di alta statura ed elevata intelligenza. In questa futura società sarebbe stata anche praticata diffusamente l'*ectogenesi* (neologismo coniato dallo stesso Haldane ad indicare lo sviluppo embrionale in un utero artificiale, fino al parto).

A giustificare il successo e l'attualità dello scritto di Haldane, nonché la sua particolare rilevanza riguardo al nostro argomento: l'*ectogenesi* non solo

90 N. Bostrom, "A History of Transumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14-1, aprile 2005, p. 75.

91 M. Farisco, *Uomo – natura – tecnica. Il modello postumanistico*, Zikkurat, Roma – Teramo – Senigallia 2008, p. 40.

92 J.B.S. Haldane, *Daedalus; or, Science and the future: a Paper Read to the Haretics*, Cambridge, on February 4th, 1923, Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1930.

consentirebbe di avere figli anche a donne impedito da problemi fisici, o in età avanzata, o costituirebbe un'alternativa alla maternità surrogata da parte di coppie gay. Si tratta anche della prima volta in cui si affaccia a livello di possibilità ipotetica la prospettiva della clonazione, della partenogenesi, della xenogenesi (gravidanza interspecifica) e dell'ibridazione tra uomo e animale.⁹³

Il lavoro di Haldane stimolò una lunga serie di scritti e discussioni aventi per oggetto il futuro dell'umanità in piena emancipazione grazie alla scienza.

1.14 Una strada aperta – Il testo di Anders, per quanto la sua importanza sia stata più volte riconosciuta dagli studiosi⁹⁴ ha conosciuto una diffusione limitata soprattutto a causa della sua intransigenza. Il transumanesimo, che nel frattempo ha prodotto una sintesi delle proprie idee nel “Manifesto del Transumanesimo” rappresenta solo un'area marginale di quel che oggi si è sviluppato come movimento culturale post-umano. Forse il maggior influsso delle teorie del transumanesimo si è espresso in letteratura e nella *fiction* in generale.⁹⁵ Anche se si tratta di fenomeni relativamente contenuti, sono i primi documenti di una nuova sensibilità.

93 S. Squier ritiene che le figure del feto extrauterino (l'ectogenesi), insieme a quella della madre surrogata e dell'uomo incinto citati da Foucault in *Storia della sessualità* segnino il punto in cui “le tecnologie riproduttive stanno producendo il postumano.” S. Squier, *Reproducing the Posthuman Body: Ectogenic Fetus, Surrogate Mother, Pregnant Man* in J.M. Halberstam I. Livingston (eds) *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 113. Cfr. anche Z. Istvan, *Artificial Wombs are coming, but the Controversy Is Already Here*, “Motherboard”, 4 agosto 2014. <http://motherboard.vice.com/read/artificial-wombs-are-coming-and-the-controversy-already-here> (consultato il 2 giugno 2015).

94 Ad esempio, in U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002.

95 Sulla narrativa e la fiction post-umane, cfr. B. Clarke, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*, Fordham University Press, New York 2008. Clarke prende in considerazione la narrativa del post-umano a partire dal suo stadio seminale (come *L'isola del Dottor Moreau* di H.G. Wells, del 1896) fino alla “fantascienza filosofica” di Stanislaw Lem ed ai recenti film di David Cronenberg.

Ciò che ci preme porre in rilievo è la significativa convergenza di Anders e di Huxley – al di là delle opposte valutazioni che essi danno – riguardo ad un nucleo elementare di idee, che costituisce il *quid* fondativo delle future teorizzazioni postumanistiche: l'umanità nel suo insieme è sul punto di mutare in qualcosa di diverso da ciò che fin qui è stata. Tale mutazione coinvolge anche la dimensione biologica dell'uomo, il suo corpo, ed è catalizzata dallo sviluppo tecnologico.

Come avremo modo di precisare in seguito, non si tratta solo del riconoscimento dell'imprescindibilità dello stretto contatto tra una pervasiva dimensione tecnica, la società e l'uomo contemporaneo. La rivendicazione originaria del postumanismo, sviluppandosi criticamente sui suoi presupposti, interpreta l'antropogenesi come un processo continuo di ibridazione e mutazione, sia biologico che identitario.

Darwin ha aperto la strada alla rimozione dell'essenza specifica dell'uomo: non diversamente dalle altre specie viventi, anche l'*Homo sapiens* non è qualcosa che sia fissato per l'eternità, ma è destinato a superare se stesso entro un mai concluso processo evolutivo su base biologica. E, come attesta il IV capitolo della Prima parte de *L'origine dell'uomo*, le leggi della variazione sono le stesse per l'uomo e per gli animali inferiori.⁹⁶

Ora il postumanismo si appresta a raccogliere e a radicalizzare l'eredità darwiniana, interpretando il superamento dell'uomo attraverso la tecnica e le mutazioni da essa indotte come una conseguenza naturale, uno sviluppo inevitabile. L'umano si ibrida con l'alterità, col non umano, si trasfigura in un processo di costruzione continua che è il suo compito evolutivo e rende

⁹⁶ C. Darwin, *The descent of Man*, John Murray, London 1871, pp. 107-157.

inevitabile una metamorfosi identitaria profonda, destinata a coinvolgere immediatamente anche il livello etico. Per usare le parole di Jonas:

L'homo faber rivolge a se stesso la propria arte e si appresta a riprogettare con ingegnosità l'inventore e l'artefice di tutto il resto. Questo compimento del suo potere, che può ben preannunciare il superamento dell'uomo, questa imposizione ultima dell'arte sulla natura, lancia una sfida estrema al pensiero etico che, mai prima d'ora, s'era trovato a prendere in considerazione la scelta di alternative a quelli che erano considerati i dati definitivi della costituzione umana.⁹⁷

1.15 La condizione postumana – Passando dal piano teorico a quello del vissuto storico, è indubbio che oggi stiamo vivendo una *condizione postumana*, caratterizzata in prima istanza dallo spostamento dei confini tra il naturale ed il culturale causato dagli sviluppi della scienza e della tecnologia.

Ciò può avvenire perché nella nostra epoca globalizzata assistiamo ad una diffusione a livello planetario della Ragione occidentale nella forma di un *logos mutilato*, in cui gli aspetti oggettivamente trionfanti non sono quelli metafisici, etici, o veritativi: sono invece la scienza e la tecnica dell'Occidente ad essersi ormai pienamente realizzate come infrastruttura unificante del pianeta.⁹⁸

La ragione divenuta ragione strumentale “ha liquidato sé stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale e religiosa”⁹⁹ ma prosegue nello sviluppo di quella che – secondo un'interpretazione ormai classica – è la sua originaria tensione verso il controllo e il dominio (e la teoria post-umana, come si vedrà, si costruisce anche su una presa di coscienza in pro-

97 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 24.

98 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, pp. 11-50.

99 M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 23.

prio delle politiche di dominio caratteristiche dell'epoca presente).

Separata dal suo orizzonte primario, la razionalità tecnico-scientifica contemporanea (la ragione *pianificante-calcolante* di Heidegger)¹⁰⁰ entra in crisi. Da un lato essa si presta a divenire un potentissimo strumento agito da altri poteri, per usare una terminologia foucaultiana, che sono in grado di orientarla e dirigerla eteronomamente. Dall'altro, la ragione nella sua forma scientifica palesa la sua incapacità strutturale di mettere capo a significati altri da quelli strumentali: è divenuta inadatta a metter capo ad una qualsiasi dimensione normativa o prescrittiva.

Se la dimensione del *sensu* non può rimanere completamente estranea alla forma dominante della razionalità contemporanea, che ne abbisogna se non altro sotto forma di *organon* epistemologico, essa riesce al massimo a condensarsi in forme postmoderne. Vale a dire, in quelle eleganti ma rassegnate ammissioni di impotenza che intendono il sapere e la giustificazione del senso ridursi a paralogismo consaputo, a piccola narrazione, a consenso locale patteggiato momento per momento e persino soggetto a reversione.¹⁰¹ Un approccio scettico che non può plasmare alcuna forma "solida", ma che è ugualmente carico di conseguenze.

Abbandonato a se stesso dalla crisi della razionalità e disorientato dall'eclissi del senso, l'uomo si trova ad abitare un mondo in cui è diventato un ospite dotato di uno *status* sempre più fragile.

È vero che questa condizione può comunque avvicinare l'umanità alla conquista della consapevolezza di sé proprio in quanto entità minacciata del sommo rischio (l'estinzione) dalla tecnica. Per usare le parole impiegate da

100M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 53.

101J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 117-120.

Jonas per definire la sua *euristica della paura*, “soltanto il previsto stravolgimento dell’uomo ci aiuta a cogliere il concetto di umanità che va preservato da quel pericolo”.¹⁰²

Ma per i teorici del postumanismo questa è una consapevolezza insufficiente, una sorta di propedeutica inadeguata a fornirci gli strumenti concettuali (ma anche politici) indispensabili per reagire a quegli aspetti della condizione postumana che hanno reso progressivamente sempre più inumana l’esistenza della nostra specie.

Occorre un salto di paradigma, una ri-lettura integrale dell’umano che non sia più parametrata sui canoni classici, perché la crisi attuale sarebbe espressione dell’esaurimento della portata teorica di quell’idea di *humanitas*, ormai incapace di apprestare strumenti critici adeguati alla contemporaneità; peggio ancora, si ipotizza addirittura il coinvolgimento di quell’idea nel progetto che ha condotto all’attuale alienante configurazione planetaria.

A proposito delle responsabilità dell’umanesimo, era stato Heidegger a chiedersi per primo se gli abissi di disumanità della seconda guerra mondiale non costituissero proprio una filiazione dell’ “umanismo”, e a giudicare paradossale la proposta di un suo recupero come primo rimedio al senso di colpa derivante dall’aver commesso o tollerato quelle atrocità.¹⁰³ Per Hei-

102H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., *Prefazione dell’autore*, XXVII.

103E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002, p. 17. La *Lettera sull’umanesimo* di Heidegger evidenzierà come la radice di questa entificazione dell’uomo sia da ricercare nella natura stessa della metafisica, che “pensa l’uomo a partire dall’*animalitas* e non in direzione della sua *humanitas*” (p. 86). Tuttavia Heidegger è lungi dal proporre la rivalutazione delle categorie dell’umanesimo classico: “Ciò che si intende dire (...) è soltanto che le supreme definizioni umanistiche dell’essenza dell’uomo non colgono ancora la sua autentica dignità. Entro questi limiti il pensiero che viene svolto in *Sein und Zeit* è contro l’umanesimo. Ma questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l’umano e propugni l’inumano, difenda l’inumanità e abbassi la dignità dell’uomo. Si pensa contro l’umanesimo, perché esso non pone l’*humanitas* dell’uomo a un livello abbastanza alto.” (p. 94). Cfr. M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull’umanesimo*, Einaudi, Torino 1975.

degger, quelle disumanità non rappresentavano che la tradizionale violenza dell'uomo sull'ente come *altro*, con la particolarità che in questa occasione l'uomo stesso ne era risultato vittima in quanto considerato come ente-altro, perché *altro-ebreo*, *altro-comunista*, *altro-rom*.

Ciò che per lungo tempo ha definito insieme la natura e la condizione umana deve quindi essere abbandonato, a muovere da un nuovo *status* che reclama la necessità della svolta; tale superamento è indispensabile per evitare che l'uomo finisca per essere definitivamente travolto da un mondo che egli stesso ha provveduto ad organizzare tecnicamente.

Prostrato in una condizione ambigua, appiattita tra il biologico e l'economico (uomo come *corpo di un consumatore*)¹⁰⁴ o addirittura a rischio di annientamento in conseguenza di problemi ecologici irrisolti, per i teorici del postumanismo l'uomo deve avviarsi a trovare una nuova rappresentazione di sé che gli consenta di recuperare l'autoconsapevolezza teorica ed una dimensione pratica attraverso una inedita formulazione della sua soggettività. Non potendo più abitare neppure una condizione postmoderna, sempre più angusta, l'uomo cerca di ricollocarsi con più agio in quella postumana, per sfuggire al panico morale e cognitivo che traspare anche in molte teorie sociali contemporanee.¹⁰⁵

1.16 Le teorizzazioni postumanistiche: una molteplicità irriducibile? – Altra cosa dal vivere una condizione è il saperla definire, secondo mo-

104V. Codeluppi, *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale dei corpi, cervelli, emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

105Ad esempio, in F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the BioTechnological Revolution*, Profile Books, London 2002 ed in J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, Cambridge 2003.

dalità che ne permettano un'identificazione univoca ed il riconoscimento, perlomeno a livello di comunità scientifica: per la teorizzazione o discorso sul postumano, al quale spetta questo compito, tale definizione è ancora da venire.

Dopo aver brevemente passato in rassegna i principali riferimenti di quella che è certamente una crisi dell'antropocentrismo, ma anche un vero e proprio processo di indebolimento della soggettività umana classicamente intesa, è il momento di accostarsi al postumanismo propriamente detto. Nell'attuale contesto culturale, ciò significa prendere in considerazione un complesso fenomeno di ripensamento della condizione umana che nasce e si sviluppa all'incrocio di diversi approcci disciplinari al tema-uomo. Le coordinate teoriche postumanistiche sono disperse in molteplici saperi, da quelli appartenenti alle cosiddette "scienze dure" (biologia, chimica, ingegneria), a quelli rientranti nelle scienze umane (filosofia, sociologia, pedagogia, economia), senza far cenno ai riflessi che si spandono anche sulla speculazione teologica.

Ma la mancanza di un filo conduttore unico, di una scelta che permetta di orientarsi, si può anche leggere da un punto di vista epistemologico oltre che contenutistico. Ricordiamo ancora una volta quanto sostiene Foucault, pensatore di riferimento per tutto l'orizzonte del post-umano:

Credo che le scienze umane non portino affatto alla scoperta di quella cosa che sarebbe l' "umano" - la verità dell'uomo, la sua natura, la sua nascita, il suo destino; quello di cui si occupano le diverse scienze umane è qualcosa di ben differente dall'uomo, sono piuttosto i sistemi, le strutture, le combinazioni, le forme, ecc. Di conseguenza, se vogliamo occuparci seriamente delle scienze umane, sarà prima di tutto necessario distruggere le chimere obnubilanti che costituiscono l'idea secondo la quale oc-

corre cercare l'uomo.¹⁰⁶

Non si deve più accettare l'uomo come semplice presupposto delle scienze deputate ad indagarlo, perché egli si va costituendo come prodotto degli stessi saperi che intendono porlo come loro oggetto. Ecco che il tema nietzscheano della *morte dell'uomo* è interpretabile come possibilità di un nuovo inizio dopo la metafisica dell'umano: sarà davvero possibile pensare solo dopo la scomparsa dell'uomo. Chi conviene con Foucault pensa che la fine della sua ingombrante presenza metafisica apra lo spazio indispensabile all'esercizio di un autentico pensare antropologico, che non si limita a registrare le coordinate del soggetto ma lo va costruendo nel suo stesso procedere, consapevolmente. Lo sfondo ontologico di questa scomparsa è “*la negazione dell'essere come presupposto*: non si ammette più un orizzonte metafisico oggettivo cui i diversi soggetti umani si confanno, ma solo la pluralità di esistenti che non è possibile includere in categorie assolute e statiche.”¹⁰⁷

Uno sguardo radicalmente e programmaticamente nuovo sull'uomo implica quindi anche l'abbandono della consolidata prospettiva delle scienze umane, alle quali viene riusata una autentica neutralità epistemologica: il postumanismo si “nebulizza” in una miriade di viste teoriche differenti poiché rifiuta a priori la possibilità di una convergenza epistemologica.

Il postumanismo appare quindi come un fenomeno spontaneamente tendente alla dispersione teorica più che alla *reductio ad unum*, alla proliferazione ed alla complessità più che alla sintesi: il che richiede un approccio

106M. Foucault, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, Intervista con P. Caruso, *La fiera letteraria*, XLII, 39, 28 settembre 1967, pp. 11- 15.

107R. Farisco, “Ancora l'umano dopo l'uomo?”, in *Coscienza e criticità dell'umano*, n. 2/2008, p. 10. Reperibile all'indirizzo www.Colloquionline.net (consultato il 6 giugno 2015).

adeguato.

1.17 Eterogenità del Transumanismo – Per completezza e allo scopo di eradicare fin da subito una caratteristica ambiguità, sarà senz'altro opportuno prendere brevemente in considerazione un modello antropologico post umanistico che abbiamo già incontrato, il transumanismo. Solo per constatare quella che a nostro avviso è la sua disomogeneità di fondo rispetto alla prospettiva postumanistica, per almeno un motivo di importanza capitale: coerentemente con le sue premesse teoriche, il transumanismo si intende essenzialmente come “un'intensificazione dell'umanesimo”¹⁰⁸ e non come una sua radicale mutazione.

Il transumanismo, del quale abbiamo in precedenza ripercorso i momenti fondanti,¹⁰⁹ è a prima vista un ramo tutt'altro che secondario della riflessione sul postumano; per di più, nel clima culturale attuale, caratterizzato da annunci quotidiani relativi a realizzazioni tecnologiche sempre più avanzate, il transumanismo gode indirettamente di una vistosa risonanza pubblica.

Come aveva anticipato Marshall McLuhan, il presente momento storico non vive più il rapporto tra uomo e tecnica come relazione estrinseca tra elementi autonomi.¹¹⁰ Dopo l'era della tecnica come esplosione della meccanica, che determina l'espansione spaziale dell'uomo, l'era “elettrica” secondo lo studioso è piuttosto contrassegnata dall'implosione, ovvero dall'inva-

108C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London 2010, p. XV.

109V. *supra*, p. X

110M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967. Cfr. anche G. Genosko (ed.), *Marshall McLuhan: Critical Evaluations in Cultural Theory. Volume III—Renaissance for a Wired World*, New York: Routledge 2005, pp. 168-171.

sione interna del corpo umano. Dalla protesizzazione si è quindi passati all'ibridazione, e c'è chi teorizza il prossimo avvento della cosiddetta "singolarità", vale a dire del momento in cui la biologia e la tecnologia saranno connesse in maniera talmente inestricabile e complessa da risultare non più gestibili dall'intelligenza umana.

A detta di alcuni teorici, quel momento segnerà l'inizio del postumano in senso proprio; in un mondo messo sempre più a rischio dalla riduzione delle risorse sfruttabili e dalla crisi ecologica, la possibilità di "convertire" l'umano da una pura dimensione biologica ad una completamente ibridata con la tecnologia, potrebbe garantirne la salvezza.¹¹¹

In questa temperie si inserisce il transumanesimo attuale, che nella sua riflessione interna fornisce alcune definizioni caratterizzanti. Il termine "transumanesimo" farebbe riferimento a

Filosofie della vita (come prospettive extropiche)¹¹² che perseguono la continuazione e l'accelerazione dell'evoluzione della vita intelligente al di là delle sue attuali forma e limitazioni umane attraverso la scienza e la tecnologia, guidate da principi ispirati alla promozione della vita.¹¹³

Il manifesto del transumanesimo (*Transhuman FAQ*)¹¹⁴ individua così la specificità di questo movimento:

111Nota Katherine Hayles, a proposito di questa prassi caratteristicamente transumanistica (riferendosi ad una situazione immaginata dal transumanista Hans Moravec): "Quando Moravec immagina che "tu" scelga di caricare te stesso in un computer, ottenendo così attraverso la padronanza della tecnologia il privilegio supremo dell'immortalità, egli non sta abbandonando il soggetto autonomo liberale, ma sta espandendo le sue prerogative entro il regno del post-umano." Cfr. K. Hayles, *How we become Posthuman*, Chicago University Press, Chicago 1999, p. 287.

112Il termine extropico (*extropic*) non è ancora stato chiarificato in modo perfettamente coerente, ma nell'uso viene chiaramente inteso come opposto ad *entropico*. Extropico avrà quindi il valore di "ciò che si contrappone al progredire della degenerazione di ogni sistema verso il massimo disordine".

113 M. More, *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, "Extropy" 6, 1990, pp. 6–12.

114Reperibile nel web all'indirizzo <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> (consultato il 15 aprile 2015).

Il movimento intellettuale e culturale che afferma la possibilità e desiderabilità di un miglioramento fondamentale della condizione umana attraverso la razionalità applicata, particolarmente grazie allo sviluppo ed alla vasta diffusione di tecnologie per eliminare l'invecchiamento e per potenziare grandemente le capacità umane in campo intellettuale, fisico e psicologico.

Sempre la *Transhuman FAQ*, mettendo a fuoco più l'attività che il contenuto del transumanismo:

Lo studio delle ramificazioni, promesse e potenziali pericoli delle tecnologie che ci consentiranno di superare alcune fondamentali limitazioni umane, e lo studio correlato sugli argomenti etici coinvolti nello sviluppo e nell'uso di queste tecnologie.

L'essenza più completa del transumanismo risulterebbe da una lettura "sdoppiata": in quanto *trans-humanism*, esso rinviene le sue radici nell'umanesimo illuministico, ovvero in quel movimento che più di ogni altro ha dato rilievo al progresso - alla sua possibilità e desiderabilità, non alla sua inevitabilità - come alla chiave del miglioramento delle nostre condizioni di vita.¹¹⁵ È lo stesso umanesimo che oltrepassa (trans) i suoi limiti grazie a quell'insieme di sviluppi evolutivi tecnologici che abitualmente siamo disposti ad accettare come sineddoche del progresso. In quanto *transhumanism*, il transumanismo ritiene che la nostra natura sia imperfetta e non sia un fine in sé, e di conseguenza non meriti alcuna professione di fede irrevocabile. Anziché votarsi umanisticamente alla causa di una natura umana stabile, il transumanista intende l'attuale umanità come punto situato lungo un percorso evolutivo che ci vedrà artefici della sua ri-forma (*reshaping*).¹¹⁶

115M. More, "The Philosophy of Transhumanism", in M. More – N. Vita More (eds.) *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, John Wiley & Sons, Hoboken 2013, p. 4.

116Ibidem.

Volendo inquadrare il transumanismo anche attraverso una prospettiva esterna, torna qui utile la distinzione formulata da R. Marchesini tra le due posizioni fondamentali del *post-human* odierno: quella iperumanista, che mette al suo centro la *techné* in quanto sorgente di mezzi che l'essere umano pone al suo servizio per raggiungere quegli obiettivi di elevazione e superamento che erano originariamente della proposta umanista pichiana. E quella postumanista, che al contrario considera la *techné* “un canale di comunicazione e di congiunzione con le alterità e un volano che antropodecentrando favorisce la capacità di assumere una posizionalità meno parziale e più critica”.¹¹⁷

A nostro avviso, tutte queste formulazioni sanciscono l'ormai riconosciuto dualismo tra le posizioni del transumanismo, erede diretto delle teorizzazioni di Huxley e di Haldane, e l'assai più cangiante galassia del postumanismo contemporaneo.

Questo dualismo ci appare principalmente come la risultante della profonda divergenza teorica intorno a principi essenziali: così, per il postumanismo la separazione tra umano ed animale non ha più senso, mentre per il progetto transumanistico la razionalità (esclusivamente umana) è decisiva; nel postumanismo la trasformazione del soggetto ex-umano è una questione che coinvolge biologia, cultura, autorappresentazione e tecnologia, mentre il transumanismo carica tutto il potenziale evolutivo solo su quest'ultima. Il ripudio degli ideali dell'umanesimo classico è un assioma del postumanismo, mentre quegli stessi ideali sono il punto di partenza ineludibile dell'evoluzione transumanistica. Tanto rilevanti sono le differenze e le loro conse-

¹¹⁷R. Marchesini, *Alla fonte di Epimeteo*, in “Aut Aut” 361, 2014, p. 35.

guenze, che vi è stato chi ha letto – non del tutto arbitrariamente - nella teologia transumanistica un'altra “mitologia bianca”, vale a dire la riesumazione del mito della superiorità tecnologica dell'uomo bianco e della indiscutibilità della sua idea di progresso.¹¹⁸

È pur vero che talvolta il confine tra le due posizioni appare piuttosto indistinto, anche a causa di un fenomeno a nostro avviso facilmente interpretabile: l'epoca attuale indulge facilmente ad una visione messianica della tecnologia, ad esaltazioni acritiche delle ultime innovazioni nei campi che vanno dal biomedico allo spaziale, rendendoli facile terreno di caccia per il sensazionalismo giornalistico o per le approssimazioni della divulgazione di basso livello. Questo rumore di fondo celebrativo sulla tecnologia disturba qualsiasi analisi seria poiché – come osserva Marchesini – crea una dimensione stuporosa intorno al fenomeno e tende a polarizzare ogni discussione tra una fazione tecnofoba ed una tecnofila.

Anche per questa ragione, sgombrare il campo rispetto a quello che potremmo definire l'equivoco del transumanismo ci appare un prerequisito importante, dato che a nostro avviso più d'una *querelle* che ha come bersaglio il postumanismo, in realtà sarebbe assai meglio rivolta a questo movimento o alle sue filiazioni più pertinenti alla fantascienza che all'analisi filosofica: ciò tende a ripetersi ogni volta che la critica (al suo livello più superficiale o moralistico) attacca “il luna park tecno-fantastico”¹¹⁹ di certi sogni transumanistici.

1.18 Due definizioni - Benché venga spesso indicata facendo ricorso

118J. Dinerstein, “Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman”, *American Quarterly* 58. 3 (2006), pp- 569–95.

119R. Marchesini, *Alla fonte di Epimeteo*, cit., p. 36.

ad espressioni come “costellazione teorica” o simili, la *post-human theory* non è comunque una galassia del tutto indeterminata ed inafferrabile.

Roberto Marchesini, che ne è esponente di rilievo, ha recentemente formulato una complessa definizione, che riportiamo integralmente in nota.¹²⁰ Tutt’altro che inaspettatamente, si tratta di una definizione aperta, che troviamo proficuo integrare con la suddivisione del pensiero postumano in “filoni” proposta da Rosi Braidotti, secondo la quale:

Nel pensiero postumano attuale rintraccio tre filoni prevalenti: il primo viene dalla filosofia morale e sfocia in una forma reattiva di postumano; il secondo viene dai *science and technology studies* e abbraccia una forma analitica di postumano; e il terzo, della mia stessa tradizione di filosofia antiumanista della soggettività e propone un postumanesimo critico.¹²¹

Anche queste indicazioni che, val la pena di ricordarlo, vengono da

120 “Con il termine di “postumanesimo” intendiamo una matrice di pensiero che non si pone in antitesi all’umanesimo ma come rivisitazione di questo – non è un antiumanismo – definendo alcuni aspetti di cui si propone come continuatore e acceleratore e altri che viceversa vengono rigettati in quanto considerati non più pertinenti nel *milieu* culturale che si è venuto a configurare soprattutto a partire dalla seconda metà del XIX secolo. Rispetto ai punti in comune tra postumanesimo e umanismo, vanno ricordati: la considerazione diacronica dell’identità e la collocazione storica dell’autore, la differenza tra dimensione di specie e condizione umana, l’individuazione nella cultura del volano antropopoietico, l’ammissione di una caratterizzazione tecnopoietica o prometeica dell’essere umano. Le divergenze d’altro canto sono assai rilevanti e vale la pena di ricordarne alcune tra le più eclatanti: a) la concezione non autarchica della cultura e dell’antropopoiesi e, di conseguenza, della condizione umana, b) l’ammissione di uno statuto dialogico delle alterità non umane, da cui la visione co-fattoriale o epimeteica del processo creativo; c) la negazione del concetto di strumento, nel senso classico del termine – oggetto utile per realizzare fini inerenti – nella considerazione che ogni supporto determina uno slittamento ontologico e quindi una modificazione dei fini; d) il superamento della strumentalizzazione delle alterità, in una concezione relazionale e affiliativa di co-appartenenza; e) la visione dialogica della *techné*, intesa come funzione di commercio culturale con le alterità ove l’esito tecnopoietico non è che il frutto di tale commercio; f) il rifiuto dell’antropoplastica vitruviana sia in epistemologia – l’uomo come metrica e sussunzione del mondo – sia in estetica come sussunzione del bello e del sublime; g) l’assunzione di slittamenti nella definizione dei fini e non solo dei canoni performativi nei processi di antropopoiesi; h) l’idea che la carenza non è una condizione originale e onerativa che chiede alla cultura la funzione di esonero, ma è l’esito del legame culturale con le alterità, cioè il frutto stesso della cultura; i) la concezione antropodecentrativa del farsi-umano, inteso non più come emancipazione-disgiunzione dalle alterità bensì come introiezione delle alterità; l) la trasformazione del sapere da dominio sul mondo, o gravitazione antropocentrata, a coniugazione al mondo, o allargamento antropodecentrato.” R. Marchesini, *Alla fonte di Epimeteo*, cit., pp. 36-37.

121 R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 46.

autori di primaria rilevanza nell'ambito del postumanismo, confermano che esso non frequenta *campi* uniformi, e che non sarebbe vantaggioso il tentativo di ridurlo a paradigmi e principi primi che evidentemente non sussistono (mentre è plausibile, come cercheremo in seguito di argomentare, che si dia-no *motivazioni* comuni).

Tutti i postumanismi rispondono però ad un'esigenza condivisa: ridisegnare la soggettività che era già appartenuta al soggetto umano per sottrarla ad una pericolosa (letale?) inadeguatezza storica, ad un'incapacità di fronteggiare efficacemente taluni aspetti della contemporaneità che richiedono risposte ineludibili e di carattere strategico. Come scrive Haraway, "chi saranno i *cyborg* è una domanda radicale; le risposte sono questione di sopravvivenza."¹²²

A riguardo di questa esigenza, la proposta postmoderna era dichiaratamente strutturata intorno a risposte *tattiche*, che complessivamente i teorici postumanisti valutano come insufficienti.

Ci appare assai significativo che lo stesso Lyotard, principale teorico del postmoderno, con la tarda serie di lezioni raccolte sotto il titolo di *L'Inumano*¹²³ abbia orientato i suoi sforzi in direzione di un pensiero all'altezza dell'odierno sviluppo disumano, che nessuno osa più chiamare "progresso".

Il testo lyotardiano affronta la scomparsa di un'alternativa umana, politica e

122 D. Haraway, "Manifesto for Cyborgs: science technology, and socialist feminism in the 1980's", in S. Seidman (ed.), *The Postmodern Turn*, Cambridge University Press, 1994, pp. 83-84. Comparso inizialmente in *Socialist review* 80 (1985), p. 88. Il *cyborg* o organismo cibernetico (contrazione dell'inglese *cybernetic organism*) indica l'unione stabile tra elementi artificiali e un organismo biologico. Il termine ha origine nell'ambito della medicina e della bionica, ma ha avuto grande diffusione nell'immaginario fantascientifico. Il termine *cyborg* fu reso popolare nel 1960 da Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline nel loro articolo su *Astronautics* del 1960, nel quale i due ricercatori proponevano l'idea di un essere umano modificato per renderlo atto a sopravvivere in ambienti extraterrestri inospitali.

123 J.F. Lyotard, *L'inumano*, Lanfranchi, Milano 2001.

filosofica al processo inesorabile di disumanizzazione dell'umanità, e progetta una resistenza fondata su un'*altra disumanità* in grado di ridisegnare i confini di ogni umanità a venire.¹²⁴

Provenendo dal postmoderno, Lyotard avverte l'esigenza di dover ancora una volta "riscrivere la modernità", dopo aver individuato un problema storico e di rappresentazione che era stato lasciato irrisolto.

Ma in cosa consiste tale problema storico? Che tipo di inadeguatezza rappresentativa deve venir superata?

Più che la risposta di Lyotard, particolarmente complessa ed indiretta, ci sembra qui rilevante quel che essa mette in evidenza: vale a dire, l'incombere di una minacciata dissoluzione della soggettività e la necessità di mettere in atto un tentativo per evitare tale esito.¹²⁵ È un'inversione di rotta del tardo postmodernismo rispetto ai suoi stessi risultati – dato che la sua riflessione non ha mai dato segno di "preoccuparsi" per la crisi della soggettività?

1.19 La radice del postumanismo in una esigenza condivisa – A proposito delle esigenze condivise dai vari postumanismi, è possibile che una rilettura in chiave storica delle origini della teorizzazione postmoderna possa fornirci una prima risposta.

Tra gli anni '60 e '70, una serie di pensatori appartenenti a scuole diverse iniziò a mettere in discussione la solidità del soggetto umano: una quantità di differenti teorie emersero dalla fenomenologia filosofica e dallo

124 W. Martin, "Re-programming Lyotard: from the postmodern to the posthuman condition", *Parrhesia*, 8/2009, pp. 60-75.

125 P. Zima, *Subjectivity and Identity Between Modernity and Postmodernity*, Bloomsbury, London 2015, pp. 139-140.

strutturalismo linguistico. Queste idee si fusero in una prospettiva che divenne popolare sotto il nome di postmodernismo, e che godette di grande diffusione sia accademica che a livello di cultura popolare. In particolare Lyotard, che ne divenne il teorico più noto, elaborò una originale distinzione tra il “moderno” ed il “postmoderno” basata sulla credulità o incredulità rispetto alle metanarrazioni.¹²⁶

Non più disposto a prestar fede alle grandi narrazioni, il soggetto postmoderno è la rappresentazione teorica del destino del soggetto storico di quel periodo, testimone del crollo delle narrazioni ideologiche fino a quel momento portanti. Il riferimento è innanzitutto alla fine del socialismo reale, ma è indubbio che la tarda modernità conobbe il parallelo disgregamento di altre fondamentali metanarrazioni: il libero mercato, il progresso scientifico, la famiglia tradizionale vennero esposti in quel periodo al medesimo processo. In anni più prossimi a noi, il tema della caduta delle “grandi narrazioni metafisiche” è divenuto il nucleo del sistema del sociologo Zygmunt Bauman, il quale condivide la tesi di Lyotard circa la caduta delle metanarrazioni.

È proprio a causa della loro scomparsa che ora si ha la “liquidità” come essenza stessa dell’attuale. Bauman usa il termine “modernità liquida” per indicare la labilità di qualsiasi costruzione in questa nostra epoca.¹²⁷

A differenza delle elaborazioni del poststrutturalismo che abbiamo già brevemente preso in considerazione attraverso la posizione di Foucault, ciò che non risultò immediatamente chiaro nelle implicazioni della teoria postmodernista era la sua ostilità verso la soggettività; al contrario, il postmo-

¹²⁶ J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, op. cit. p. 6.

¹²⁷ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma – Bari 2003.

derismo venne inizialmente accusato di mettere a rischio ogni dimensione di oggettività a causa dell'*eccesso di soggettività* e del relativismo che ne conseguiva. I postmodernisti decostruivano ogni certezza scientifica e morale, riducendola a semplice narrazione, nella quale la dimensione dell'oggettività veniva sacrificata in nome delle personali e soggettive interpretazioni.

Ma - come è noto - la decostruzione postmoderna ottiene un altro risultato, dato che anche la più grande delle narrazioni, quella del Soggetto, non poteva restarne indenne; esemplare è ad esempio la tesi derridiana della priorità costitutiva della *différance* rispetto al soggetto. Il soggetto non può essere assunto come intero-unitario, a prescindere dalla *différance*, quindi si espone alla decostruzione.¹²⁸

Ecco dunque il punto cruciale: l'attacco postmodernista alla soggettività, che costituisce la sintesi e l'apice della critica della soggettività nata con il pensiero poststrutturalista, coincide storicamente con la crisi delle ideologie e delle grandi narrazioni in generale. Se la crisi postmoderna della soggettività acquisisce necessariamente un nuovo senso, ciò non ha tanto delle premesse teoriche, quanto pratiche e politiche.¹²⁹

La degradazione del soggetto, come abbiamo visto, non è una novità del tardo XX secolo, ma lo è il suo porsi nella cornice di un mondo privato delle grandi narrazioni ideologiche e "pieno" del vuoto che esse hanno lasciato.

Tale vuoto è fatalmente destinato a riempirsi di nuove narrazioni (se

128 "*La différence est donc la formation de la forme.*" (J. Derrida, *De La Grammatologie*, Minit, Paris 1967, p. 92.).

129 Cfr. J. Heartfield, *The "Death of the Subject" Explained*, Sheffield Hallam University Press, Sheffield 2002.

vogliamo continuare ad utilizzare la terminologia lyotardiana), quelle del mondo globalizzato. Le quali sono informate alle categorie del capitalismo avanzato, ovvero a un sistema non più basato su dialettiche relativamente elementari ma su peculiari forme non lineari che la felice intuizione di Deleuze e Guattari aveva prontamente qualificato come “schizofreniche”.¹³⁰

Rispetto a quanto si sarebbe potuto immaginare, le società dell’era postindustriale si sono dimostrate molto flessibili ed adattabili rispetto alla proliferazione di differenze. Ma queste differenze sono state piegate e costruite sotto forma di “altri” vendibili, consumabili, smaltibili dopo l’uso. In altre parole, se da un lato (quello più appariscente) la globalizzazione ha generato un conformismo nello stile di vita a livello mondiale, anche la simultanea frammentazione del soggetto e dell’oggetto rientra fra gli obiettivi primari del nuovo capitalismo. Poiché la mercificazione delle differenze ha trasformato gli “altri” in oggetti di consumo, più “altri” entrano nel circolo delle merci (sia come oggetti da consumare che come soggetti-consumatori), più esso risulterà perversamente virtuoso.¹³¹

Ecco che l’economia politica del capitalismo globale, consistente nella moltiplicazione e distribuzione di differenze in nome del profitto, produce ondate variabili di differenziazione sessuale, di genere, di razza e così via.

Come osserva Bauman, una delle conseguenze più significative della globalizzazione è stata la *scomparsa della dimensione politica*, assorbita da quella economica. La mancanza di spazi politici determina una “solitudine del cittadino globale”: l’“opacità e impenetrabilità della politica”¹³² si carica

130Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, Castelvecchi, Roma 2003.

131R. Braidotti, *Nomadic Theory*, Columbia University Press, New York 2012, part I, *Transposing Differences*.

132Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 210-212.

delle più gravi conseguenze, poiché il nuovo ordine emerso a partire dalla fine degli anni '80 non ha prodotto una società forte, ma la sua dispersione in individualità deboli e vulnerabili.

Questo nuovo mondo eredita quindi un'idea del soggetto indebolita, isolata, inadatta alle sfide che la contemporaneità gli pone e destinata alla sconfitta (pratica e politica) finché una nuova forma simbolico-rappresentativa gli consenta di tornare all'altezza della situazione.¹³³

A nostro avviso, è questa l'istanza ultima che alimenta la tensione del postumanesimo verso la formazione di un nuovo soggetto: la ricerca della forma (sia ontologica che rappresentativa) di un soggetto che sia programmaticamente altro rispetto alle forme di soggettività che si sono fin qui storicamente presentate, ormai ritenute inadeguate a confrontarsi con la realtà del mondo globalizzato.

Il mondo è cambiato dai giorni in cui i poststrutturalisti ponevano al centro delle loro riflessioni il concetto di differenza, che ormai ha assunto una serie di valenze completamente estranee a quell'universo concettuale e soprattutto storico-politico. In deliberata contrapposizione al fallito progetto postmoderno, che resta confinato in un ambito epistemologico socio-costruttivista, i postumanisti reclamano a sé una fondazione più solida, in grado di contrastare lo svuotamento e l'*impasse* di cui il soggetto è vittima nel mondo attuale.

Seguendo ognuno il proprio percorso, i teorici del postumanesimo (o perlomeno i più attrezzati dal punto di vista teorico) avvertono il bisogno di

¹³³La necessità politica di riformulare teoricamente un'idea di soggetto adatta al nuovo contesto mondiale percorre una parte della recente produzione di Slavoj Žižek. In particolare cfr. S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

recuperare le radici della differenza attraverso un ripensamento dell'alterità, per fondare il soggetto su nuove basi.

Come cercheremo di evidenziare, vi è un tema che attraversa e pervade la cultura contemporanea, permeando anche il pensiero degli autori del *post-human* e candidandosi forse al ruolo di sua *koiné*: è il tema esplicito della vita come *zoé*, dell'afferenza ad essa di ogni vita (umana e non) e della sua preminenza come categoria ermeneutica anche rispetto al fenomeno umano.¹³⁴

Poiché la galassia del postumanismo non si presta ancora a categorizzazioni sensate, quindi per evitare il rischio di produrre un semplice repertorio anziché una figurazione strutturata, abbiamo scelto di proseguire nell'indagine individuando un "esemplare" (quello a nostro avviso più ricco e significativo) per ognuno dei due filoni già individuati.¹³⁵

Il postumanismo in chiave etologica ed evolucionistica di Roberto Marchesini, che si richiama alla vita in quanto *zoé* come unico piano sul quale anche la soggettività umana va posizionata ed indagata, ed il postumanismo critico di Rosi Braidotti, in cui *zoé* esprime il primato della materia auto-organizzantesi, intelligente e sessuata.

134 Nel greco antico il termine *zoé* (ζωή) significa vita, benché la lingua greca contempri tre sostantivi che rendono il significato della parola italiana "vita": *zoé* (ζωή), *bios* (βίος), *psyché* (ψυχή). Con Aristotele l'opposizione tra i due termini *zoé* ("nuda vita" comune a tutti gli esseri viventi) e *bios* (la "forma della vita") diventa spunto di riflessione filosofica per distinguere tra uomo come essere vivente naturale e uomo come soggetto politico. Del senso della distinzione classica tra *bios* e *zoé*, recuperato nell'ambito dell'attuale dibattito sulla biopolitica, tratteremo nel cap. 2. Per un'analisi di questo dibattito, (particolarmente di quello italiano: Agamben, Esposito, Negri), cfr. T. Campbell, "Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito", *diacritics*, vol. 36, n. 2/2006 pp. 2-22

135V. *supra*, pp 53-54 .

Capitolo II

Il nuovo luogo dell'umano: Roberto Marchesini interprete del postumanismo

2.1 L'umano tra *bíos* e *zoé* – Come abbiamo accennato in chiusura del precedente capitolo, l'interesse per la dialettica tra *bíos* e *zoé* che caratterizza parte del pensiero contemporaneo trova la sua declinazione anche nelle teorizzazioni del *post-human*, in maniera trasversale. È quindi senz'altro opportuno fornire alcune coordinate iniziali in merito.

In tempi recenti, è stato Giorgio Agamben a riportare in auge tale distinzione, caratteristica della lingua e del pensiero dell'antica Grecia:

I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dei) e *bíos*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo.¹³⁶

Agamben non fa mistero del fatto che, decenni prima del suo *Homo sacer*, fossero stati altri due pensatori a puntare l'indice sulla coppia *bíos/zoé*, riscontrando – da punti di vista assai diversi – l'importanza assunta dalla dimensione della semplice vita (*zoé*) all'affacciarsi della modernità. Alla fine degli anni '70 Michel Foucault, in conclusione a *La volonté de savoir*, individua la “soglia di modernità biologica” di una società nel punto in cui “la specie e l'individuo in quanto semplice corpo vivente diventano la posta in gioco nelle sue strategie politiche.”¹³⁷ Foucault sostiene che col passaggio dallo “Stato territoriale” allo “Stato di

136G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 3.

137Ibi, p. 5.

popolazione” appaiono più sofisticate tecniche politiche in grado di attuare una sorta di animalizzazione dell’uomo e di inaugurare un nuovo controllo su di esso, di tipo bio-politico. Con la comparsa del bio-potere si affacciano nella storia “sia il diffondersi delle possibilità delle scienze umane e sociali, sia la simultanea possibilità di proteggere la vita e di autorizzarne l'olocausto”.¹³⁸

Circa vent’anni prima di Foucault, in *Vita activa (The Human Condition)* Hannah Arendt aveva interpretato il progressivo affermarsi sulla scena politica dell’uomo in quanto *animal laborans* come sistematica occupazione della dimensione politica del moderno da parte della vita biologica in quanto tale, causa della progressiva trasformazione e decadenza del politico.¹³⁹

La legittimità filologica delle interpretazioni di *bíos/zoé* messe in campo da questi (ed altri) autori è stata fatta recentemente oggetto di critiche assai accurate dal punto di vista linguistico: nella lingua greca antica non si avrebbe in realtà una vera e propria separazione tra il significato dei due termini, ed ancor meno sarebbe legittimo contrapporli antinomicamente.¹⁴⁰

Lungi dal costituire un impedimento, questo riscontro linguistico fa risultare al contrario come l’uso contemporaneo di tali termini ne proponga regolarmente una lettura non filologicamente neutralizzata, ma piuttosto sia inteso a *caricarli di significato*. In altri termini, la coscienza contemporanea

138M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Paris 1994, p. 719.

139H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1976, in part. il § 22.

140Cfr. L. Dubreuil e C. Eagle, *Leaving Politics: Bios, Zōē, Life*, in “diacritics”, Vol. 36, n. 2/2006, pp. 83-98. Si veda anche J. G. Finlayson, «*Bare Life*» and Politics in Agamben’s *Reading of Aristotle*, “The Review of Politics”, 72 (2010), pp. 97–126.

ricorre volentieri alla contrapposizione tra *bíos* e *zoé*, alla ricerca di un punto di rottura o una chiave di lettura feconda rispetto alla particolarità dell'umano (con particolare riferimento, stando agli autori citati, a quella specificità umana che è la dimensione politica).

2.2 La rilettura di *zoé* in Marchesini e Braidotti - Entrambi gli autori individuati come referenti della costellazione post-umanista, Marchesini e Braidotti, reclamano come indifferibile una rilettura della dimensione della vita umana in quanto *zoé*.

Attraverso una rapida carrellata tra i testi, possiamo appurare che secondo Rosi Braidotti *zoé* è la “metà povera di una coppia che mette in primo piano *bios*”, è “seconda per qualità, e l’idea che la vita vada avanti indipendentemente da, persino a prescindere da e a tratti a dispetto del controllo razionale è il dubbio privilegio che viene attribuito ai non umani.”¹⁴¹

Nonostante ciò, a partire da Darwin e dalla teoria evoluzionistica, il puro e “sabbioso” dispiegarsi delle sequenze biologiche che era riservato ai viventi non umani perviene a comprendere zone sempre più vaste e centrali dell’organismo umano. Col risultato che “l’angoscia e lo scompiglio che il trionfo di ciò che Ansell Pearson chiama «vita germinale» ha provocato nei classici schemi razionalisti di pensiero non possono essere sottovalutati.”¹⁴²

Riguardo ai tratti specifici del suo pensiero, Braidotti rileva come “la teoria nomadica tocca la sua propria corda [...] a nome della forza

141R. Braidotti, *In metamorfosi*, cit., p. 160.

142Ibid.

affermativa della vita non-umana – *zoé* – e del suo potenziale postumano.”¹⁴³ Per concludere, riguardo alla portata di *zoé* come elemento di rilievo della polemica contro l’antropocentrismo, Braidotti scrive: “La dimensione postumana del post-antropocentrismo può essere di conseguenza vista come mossa decostruttiva. Viene decostruita la supremazia di specie, ma si infligge anche un colpo ad ogni persistente nozione di natura umana, di *anthropos* e di *bios* in quanto distinti categorialmente dalla vita degli animali e non-umani, o *zoe*.”¹⁴⁴

Dal canto suo, anche la visione postumanistica di Marchesini, frutto dell’incontro di più prospettive e competenze (tra le quali vi sono certamente quella etologico-biologica e quella filosofica) è costruita attorno al riconoscimento di un’importanza centrale alla *zoé*.

Ricollegandosi dichiaratamente alla prospettiva biologico-darwiniana ed interpretando la contrapposizione tra natura e cultura come “struttura dicotomica archetipica”,¹⁴⁵ come antinomia radicata nella tradizione occidentale in “termini oppositivi e autoescludenti”,¹⁴⁶ Marchesini intende rimettere in discussione i termini stessi dell’irriducibilità umana alla dimensione naturale. Egli ritiene completamente fuorviante considerare la cultura qualcosa di sostanzialmente differente dalla realtà biologica, mentre sarebbe a suo dire più corretto affermare che:

“1) la cultura è una delle espressioni della natura, come può esserlo una duna o un deserto di sabbia; 2) la cultura è resa possibile dalla ridondanza della natura umana, non da una sua eventuale carenza; 3) la cultura non

143R. Braidotti, *Nomadic Theory*, cit., p. 80. Traduzione nostra.

144R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge – Oxford 2013, p. 65.

145R. Marchesini e S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, cit., p. 96.

146R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 77.

riempie dei vuoti ma crea delle opportunità.”¹⁴⁷

Postumanismo significa quindi accettare di porre fine all’opposizione dicotomica tra *zoé* e *bíos*: “Per me postumanismo significa tornare alla vita nei suoi termini complessivi, dove cioè è difficile estrarre una *natura naturans* dalla *natura naturata*, un *bios* da una *zoé*, insomma operare quelle divisioni che piacciono tanto all’arte dissettoria.”¹⁴⁸

Proprio in virtù di questa trasversalità di approccio e tenendo a mente lo scopo ultimo della presente indagine, abbiamo scelto di non operare una rassegna in stile “monografico” della produzione di Marchesini; ci è sembrato invece più significativo avvalerci delle sue riflessioni come mappatura di linee portanti che possano fungere da riferimento e filo conduttore.

Ci è apparso anche proficuo assecondare l’approccio tematico di Marchesini, apparentemente poco lineare, per entrare nel vivo della nostra disamina del postumanismo propriamente detto, mentre abbiamo giudicato che per attingere ad una comprensione più analitica e più esauriente (quindi più utile) della riflessione di Braidotti fosse opportuno trattarne separatamente nel prossimo capitolo. Scelta della quale ci assumiamo la piena responsabilità.

2.3 Marchesini: un percorso interdisciplinare complesso – Grazie ad una rilettura dell’alterità animale e macchinica da un punto di vista simultaneamente biologico e culturale, l’autore bolognese propone un’ipotesi originale che a nostro avviso rappresenta una sintesi

¹⁴⁷*Ibi*, pp. 77-78.

¹⁴⁸L. Caffo e R. Marchesini, *Così parlò il Postumano*, Novalogos, Aprilia 2014, p. 104.

scientificamente solida e ben sviluppata di molti capisaldi del pensiero *post-human*. Va ribadito ancora una volta che la logica che presiede alla rassegna di questi capisaldi è funzionale alla nostra indagine e non pretende in alcun modo di rispecchiare lo sviluppo cronologico o altre strutturazioni degli scritti di Marchesini.

Dopo studi in Medicina Veterinaria e poi in Filosofia, Roberto Marchesini è pervenuto a sviluppare la sua “versione” del postumanismo attraverso una lunga elaborazione di problemi etologici, che l’ha condotto a formulare delle proposte personali nell’ambito delle scienze cognitive. Occupandosi successivamente anche di bioetica e diritti animali, Marchesini fissa allora un punto che andrà a far parte del nucleo della sua riflessione postumanistica: la necessità di uscire da un errore prospettico caratteristico del Novecento, ovvero la mancanza di alternative all’antropomorfismo o alla reificazione dell’eterospecifico come forme del rapporto uomo-animale.¹⁴⁹

Il passo successivo per lo studioso bolognese è l’importazione in Italia della zooantropologia.¹⁵⁰ Fondamento della ricerca zooantropologica è il ritenere che non sia possibile comprendere l’uomo nelle sue caratteristiche di sviluppo e culturali senza prendere in considerazione il contributo offerto dall’alterità animale. In altri termini, si tratta di comprendere i predicati

149R. Marchesini, *Il concetto di soglia*, Theoria, Roma 1997.

150La zooantropologia è una disciplina sorta recentemente per occuparsi dello sviluppo della nostra relazione con gli animali. Pur trattando temi caratteristici di discipline come l’etologia, la medicina e la veterinaria, la zoologia e la psicologia, la zooantropologia viene considerata una scienza postumanistica: essa categorizza in maniera differente quei temi anche attraverso uno scambio continuo tra discipline confinanti, e reclama una valenza etica e progettuale. La zooantropologia ritiene l’animale un *soggetto eterospecifico*; soggetto in quanto entità in grado di dialogare con l’uomo (quindi un soggetto), ed eterospecifico come diverso, ossia come entità capace di contaminare l’uomo. Cfr. R. Marchesini e S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007.

dell'uomo attraverso la relazione con l'alterità animale.

La parola chiave del Marchesini zooantropologo è “referenza animale” come valore-contributo apportato dall'alterità animale nel rapporto con l'uomo, quindi anche come presupposto più importante della ricerca zooantropologica.

La zooantropologia si fonda sulla salvaguardia dell'alterità dell'eterospecifico (la diversità dell'animale non-umano) nel rispetto dei suoi caratteri di soggettività, che verrebbero distrutti reificandolo, trasformandolo in oggetto, sulla preservazione della diversità dall'uomo (che si ottiene evitando di antropomorfizzare l'eterospecifico), ed infine sul rispetto della peculiarità (l'animale non va letto come cifra).

Solo l'alterità riconosce all'animale quella specificità che sta alla base del suo potenziale di referenza. Maggiore è l'attribuzione-riconoscenza di alterità (soggettività, diversità, peculiarità) maggiori saranno le possibilità di referenza.

La nascita della zooantropologia rappresenta un evento significativo nello studio del rapporto uomo-animale, inserendosi a pieno titolo in quella marcia di avvicinamento alla conoscenza dell'alterità animale inaugurata dall'evoluzionismo darwiniano e proseguita dalla ricerca delle scienze comportamentali e cognitive.

Ciò che qui interessa far notare è il valore fondativo che la struttura di questa nuova tipologia di studi fornirà alla teorizzazione postumanistica di Marchesini. Come scrive S. Tonutti, la zooantropologia ha il suo fulcro nel concetto di cultura come ibridazione, come “processo di fertile

contaminazione con l'alterità (animale, come già umana)".¹⁵¹ L'alterità animale, in questo contesto, acquisisce un ruolo attivo, come partner e soggetto di una relazione.

L'interpretazione della cultura perviene così a un cambiamento radicale: non più una prerogativa dell'uomo definita per contrasto con le caratteristiche rinvenibili in un estraneo mondo animale, bensì un farsi "cultura" della cultura, e "uomo" dell'uomo, proprio grazie all'ibridazione con l'animale, elemento integrante di questo processo di genesi culturale."¹⁵²

Come potremo riscontrare, questa interpretazione riscrive i concetti di cultura, alterità e identità ed abbandona le tradizionali antitesi uomo/animale e natura/cultura, per iniziare a delineare una prospettiva diversa per l'umano. Questa ridefinizione, che non opera più per opposizioni binarie ma iscrive l'alterità animale nell'identità umana, si fa strada attraverso la ricchezza di una rete aperta di relazioni.

Il panorama non sarebbe completo se non includessimo anche il concetto della *techne* tra quelli che Marchesini rivisita ed interpreta secondo la prospettiva teorica originale che è stata appena delineata, un concetto sul quale egli farà leva come punto di divergenza iniziale rispetto al canone dell'antropologia filosofica.

L'idea che le tecniche umane coincidano con l'arte prometeica di costruire strumenti (operativi, ma anche elaborativi, ermeneutici ed epistemici) è una visione umanistica che viene rigettata dallo studioso bolognese, per il quale "l'essere umano si affida alla *techne* quando

¹⁵¹R. Marchesini e S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, cit., p. 83.

¹⁵²*Ibidem*.

riconosce l'espressione animale (il volo di un uccello) come epifania – ispirazione di una dimensione esistenziale possibile (posso volare) – imitandone non la tecnica (come volare) ma lo spazio esistenziale (il librarsi nell'aria).”¹⁵³ Sarebbe pertanto errato considerare le tecniche come emanazioni dell'uomo e denominarle conseguentemente come “umane”, dato che esse costituiscono piuttosto i risultati della relazione tra l'essere umano e gli eterospecifici.

2.4 Alla ricerca di un nuovo ruolo dell'alterità - Il ripensamento dell'alterità è un *leitmotiv* della riflessione *post-human*, e diviene lo strumento metodico grazie al quale essa punta a superare il paradigma antropocentrico ed a recuperare le *altre radici* dell'umano. Una volta di più, è importante confermare che nelle intenzioni degli autori postumanisti il prefisso *post-* non è riferito ad un superamento storico, né allude alla sostituzione dell'umano con forme di vita ibriate con la tecnologia o con l'animalità: si tratta piuttosto di lavorare all'apertura di uno spazio ermeneutico che apra la possibilità di una rigenerazione delle consuete categorie ontologiche, epistemologiche ed etiche.¹⁵⁴ L'innovativa ermeneutica dell'alterità, in definitiva, non è introdotta con l'intenzione di farne lo strumento di un paradossale progetto di alienazione dell'uomo da se stesso.

Il “peccato originale” dell'umanesimo, secondo la prospettiva postumanista, consisterebbe nell'estromissione di qualsiasi tipo di alterità non-umana dalla costruzione della dimensione umana, “arrivando a

¹⁵³L. Caffo e R. Marchesini, *Così parlò il Postumano*, cit., p. 29.

¹⁵⁴D. Haraway, *Manifesto for Cyborgs*, cit., p. 83.

estromettere la divinità dal processo antropo-poietico e parimenti negando altre forme di alterità terrene che non siano strettamente umane.”¹⁵⁵ Così facendo, si sarebbe finito per attribuire solo all’uomo, in quanto agente libero ed autodeterminato, la produzione dei predicati umani (che in tal modo risultano implicati nelle sue caratteristiche).

Ma lungo quali percorsi è avvenuta ed a quali esiti è giunta tale estromissione dell’alterità? In che modo recuperare la portata autentica di una dimensione considerata essenziale al nostro essere creature viventi ed umane? Una prima chiave di lettura è offerta dalla polemica postumanista sull’interpretazione della tecnica, e che ha per primo obiettivo la tesi dell’antropologia filosofica.

2.5 L’antropologia filosofica e la tecnica: il paradigma di incompletezza – È l’antropologia filosofica classica¹⁵⁶ ad esprimere una visione secondo la quale ciò che più profondamente caratterizza l’uomo

155R. Marchesini, *Il tramonto dell’uomo*, cit., p. 34.

156L’antropologia filosofica intesa nel senso più ampio è la parte della filosofia che indaga le caratteristiche essenziali dell’uomo, che lo distinguono da tutti gli altri esseri. Anche se le origini di questo ambito vanno ricercate nella filosofia tedesca della fine del XVIII secolo, con gli scritti di Kant ed Herder (cfr. rispettivamente I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1994 e J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell’umanità*, Zanichelli, Bologna 1971), la vera e propria fondazione dell’antropologia filosofica risale agli inizi del secolo scorso. In particolare, Max Scheler (*La posizione dell’uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2009) mise in atto un progetto di rifondazione filosofica dell’antropologia dopo che le esperienze ottocentesche avevano frantumato il concetto unitario di uomo secondo prospettive disciplinari specifiche. Scheler attribuisce al dualismo cartesiano la responsabilità di aver ostacolato il progresso della dottrina antropologica, separando la componente corporea e quella spirituale dell’uomo. Basandosi soprattutto sulle ricerche del biologo estone J. von Uexküll, Scheler sottolinea che, mentre gli animali sono limitati ad ambienti particolari, l’uomo è essenzialmente aperto al mondo nella sua globalità; risultato di questa apertura globale è la capacità umana di costituire un mondo oggettivo e quindi di essere libero dal determinismo dell’ambiente circostante: l’uomo manifesterebbe così la sua natura spirituale, che lo separa da tutti gli altri esseri. In tal modo, anche all’antropologia filosofica spetterebbe una particolarità rispetto agli studi antropologici particolari. Dopo Scheler, gli autori più rilevanti per lo sviluppo dell’antropologia filosofica novecentesca sono stati H. Plessner, A. Gehlen ed E. Cassirer. Cfr. M.T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

sarebbe il risultato di una mancanza.¹⁵⁷ L'animale uomo, essendo incompleto per natura, sopperirebbe a tale deficienza sviluppando la tecnica: in questo modo l'antropologia filosofica avrebbe formulato quella che per Marchesini è una visione profondamente errata, un *mito dell'incompletezza*.¹⁵⁸

Secondo la tesi di Gehlen, l'idea che la tecnica sia essenzialmente antiumana va rifiutata, poiché al contrario in essa si incarnerebbe la possibilità per l'uomo di inserirsi nel mondo. Per l'antropologo tedesco, l'uomo è naturalmente sociale e naturalmente tecnico, dato che il mondo culturale e artificiale in cui egli abita è un derivato della sua capacità tecnologica. Meno specializzato di altri animali e biologicamente poco dotato per più di un aspetto, l'uomo non è però stato penalizzato da queste carenze, come dimostra sufficientemente il suo successo evolutivo.

Di fronte al progresso delle “scienze empiriche dell'uomo” – dalla biologia alla psicologia, dalla sociologia alla linguistica, dall'antropologia culturale all'economia – Gehlen avverte l'esigenza di cogliere l'essere umano nella sua interezza, integrando e armonizzando i risultati delle indagini scientifiche per ricomporli in unità e recuperare così una visione unitaria dell'uomo. In questa prospettiva si colloca la moderna antropologia filosofica, la quale si propone di gettare un ponte tra scienze e filosofia, incardinandolo sul problema dell'uomo al fine di costruirne un'immagine globale.

¹⁵⁷Nell'ambito dell'antropologia filosofica l'idea di incompletezza dell'umano compare fin dal 1772 nell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* di Herder: l'uomo è il *Mängelwesen* (letteralmente, l'“essere manchevole”). Cfr. J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma 1993.

¹⁵⁸Cfr. R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 15.

L'operazione dell'antropologia filosofica è dichiaratamente condotta per superare l'*impasse* nella quale si trovano le rappresentazioni dell'uomo dopo la profonda crisi che ha compromesso i punti fermi delle antropologie tradizionali, e viene condotta in termini biologici: "Penso io stesso in termini biologici. Mi si conceda, infatti, il presupposto [...]: che nell'Uomo si dia un progetto globale della natura, un progetto affatto unico, mai altrimenti tentato."¹⁵⁹

Dato che l'antropologia gehleniana non concede alcuno spazio alla presenza del divino, l'imprevedibile successo dell'uomo non viene attribuito ad una sua eccezionalità ontologica, come avverrebbe ad esempio grazie alla presenza in esso di un'anima immortale, ma viene direttamente attribuita alle sue sole forze. L'uomo è quindi inteso come un "progetto particolare" proiettato verso la costruzione libera del proprio futuro; grazie alla conquista della tecnica, l'uomo supera ogni difficoltà e perviene a realizzare ciò che è inaccessibile ad animali più adattati e specializzati, un mondo culturale o "seconda natura".¹⁶⁰

Libero dalla prigionia degli istinti e dalle risposte comportamentali macchiniche che ne derivano, l'uomo non è neppure prigioniero di una nicchia ecologica come gli altri animali, ed ha quindi la possibilità di trasformare il mondo naturale (rispetto al quale egli è solo parzialmente adeguato) in un mondo culturale. Gehlen vede nella tecnica una potenza

159A. Gehlen, *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 41. Ci sembra importante far notare come anche per Gehlen il problema dell'indagine sulla natura umana sia eminentemente un problema di rappresentazione, intrinsecamente bisognoso di una soluzione. Scrive infatti lo studioso tedesco: "C'è un essere vivente, che tra le sue caratteristiche più rilevanti ha quella di dover prendere posizione circa se stesso, cosa per la quale è necessaria un' "immagine", una formula interpretativa." Ibid., p. 35
160Cfr. M. T. Pansera, *L'uomo progetto della natura*, Studium, Roma 1990. In part. le pp. 21 e segg.

esoneratrice rispetto al mondo naturale, una forza del tutto connaturata all'uomo ed assolutamente necessaria alla sua sopravvivenza: essa è "insita già nell'essenza dell'uomo"¹⁶¹ perché non è infine che una particolarità della sua tendenza all'autoconservazione.

Consapevole di un'inadeguatezza biologica che si origina nelle stesse "imperfezioni degli organi umani", l'uomo si libera dalla servitù dell'adattamento all'ambiente grazie alla tecnica, un portato della sua natura che lo distingue dal resto dei viventi e lo rende una creatura a sé: "La natura ha destinato all'uomo una posizione particolare o, detto in altri termini, ha avviato in lui una posizione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata, ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo."¹⁶²

Fin dalle sue realizzazioni più primitive, la tecnica ha consentito all'uomo di compensare la sua dotazione organica insufficiente e primitiva, ed è stata uno dei più potenti fattori culturali. Secondo Gehlen la tecnica, che sarebbe antica quanto l'uomo, grazie a tutti gli utensili ed i congegni che essa mette in opera, ha svolto tre funzioni principali: rimpiazzare organi di cui siamo privi (consentire nuove prestazioni), potenziare l'azione di organi di cui siamo dotati (azione di intensificazione) ed infine alleggerire il lavoro dell'organismo. Un unico esempio sintetizza efficacemente le tre funzioni:

Chi viaggia in aereo ha i tre principi riuniti in uno; l'aereo sostituisce le ali che non ci sono cresciute, batte in modo assoluto tutte le capacità organiche di volo e risparmia fatiche a chi vuole recarsi in posti molto

161A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugar, Milano 1984, p. 5.

162 *Ibidem*.

lontani.¹⁶³

Individuando il “posto dell’uomo nel mondo”, Gehlen ripropone una lettura umanistica nella quale l’uomo rimane una creatura dotata del carattere di eccezionalità che la distingue da tutte le altre; tale particolarità non viene ricondotta ad un fondamento metafisico o teologico, ma ad una specificità interna di tipo biologico¹⁶⁴ la quale in definitiva non sarebbe altro che la risposta (unica nel suo genere) di un vivente insufficientemente dotato, che riesce ad autoconservarsi grazie alla sua capacità di mettere in atto manipolazioni tecniche proiettate verso l’esterno.

2.6 Il postumano come superamento dell’incompletezza – La riflessione postumanista è percorsa dalla negazione del paradigma di incompletezza sul quale fa leva l’antropologia filosofica. Secondo la formulazione offerta da Fadini, il rapporto tra uomo e tecnica non è di tipo protesico (compensazione di carenze attraverso un innesto eterogeneo), ma tale rapporto esprimerebbe piuttosto la caratterizzazione originale del fatto che “comunque è proprio della soggettività l’essere insieme uomo e macchina.”¹⁶⁵

Come potremo riscontrare analizzando più in dettaglio la proposta teorica di Marchesini, la tecnica si intromette nel discorso antropologico postumanista a titolo tutt’altro che esteriore o “protesico”, ma come vero e proprio disvelarsi di una vicinanza con la filogenesi umana, destinata a mettere in mora la struttura dell’identità.

¹⁶³*Ibi*, p. 12.

¹⁶⁴*Ibi*, p. 41.

¹⁶⁵U. Fadini, *Sviluppo tecnologico ed identità personale*, Dedalo, Bari 2000, p. 168.

Per ricollegarci a quanto già detto, è questo uno dei punti chiave in cui la categoria della *differenza*, che aveva costituito uno dei pilastri dell'antropologia fino agli sviluppi postmoderni, palesa nel nuovo contesto la sua inefficacia e cede ad una inedita incapacità di esercitare una funzione ermeneutica valida. Secondo P. Barcellona, il postumanismo prospetta una nuova integrazione tra umano e tecnica che mette fuori gioco i parametri tradizionali – compresi quelli linguistici – che hanno fin qui consentito di contrapporre natura a cultura, e disegna uno scenario completamente rivoluzionato:

[L]a prospettiva di una nuova integrazione tra uomo e la tecnica, fra uomo e la macchina, determina un salto nella stessa evoluzione della specie e spiazza totalmente le prospettive ed i linguaggi tradizionali. Siamo entrati nell'epoca del postumano e della coincidenza del mondo con se stesso, in cui la posterità si presenta come mutazione dello statuto antropologico che sconvolge tutte le coppie oppostive, tutti i criteri distintivi attraverso i quali si è operata la distinzione tra natura e cultura, oggettivo e soggettivo, vivente e inorganico. Anzi, è proprio la categoria della distinzione/differenza che non riesce più a funzionare come ordinatore della realtà.¹⁶⁶

La tecnica cesserebbe dunque di essere puro strumento, mezzo atto a facilitare all'uomo il conseguimento dei suoi fini – al limite, il dominio sulla Natura – ma verrebbe invece a rappresentare un elemento fondamentale per l'evolversi della vita. Come sostiene Marchesini, nel momento in cui saremo in grado di comprendere e di accettare l'importanza della tecnologia in unione con il riferimento all'alterità, avremo aperto all'autentico cambio di paradigma postumanistico riguardo alla soggettività ed al senso della cultura:

166P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, Città Aperta Edizioni, Troina 2007, pp. 12-13.

il punto focale del pensiero postumanistico – e, a mio parere, l'unico percorribile nel futuro – poggia [...] sulla capacità di riconoscere il significato cogniugativo del fare tecnologico e l'importanza dell'alterità, ossia dell'eteroreferenza, al fine di realizzare in concreto la declinazione dell'essere umano. Lo sviluppo tecnologico è pertanto legato a doppio filo alla salvaguardia del bacino del non-umano, perché di fatto è lì che è situato l'altro polo che consente lo scoccare della scintilla culturale.¹⁶⁷

Si propone dunque un mutamento radicale che dovrà necessariamente accompagnarsi ad un profondo rinnovarsi degli strumenti categoriali classici, in nome dell'interazione tra *bíos*, *zoé* e *techne*.

L'*Homo sapiens*, l'animale-uomo, abbisognerebbe di essere reinterpretato coerentemente secondo un nuovo canone, contestualmente al palesarsi dell'insufficienza del vecchio apparato categoriale; di conseguenza, la condizione postumana si attuerebbe con la presa di coscienza della nostra natura come mutante, della nostra identità come frutto dell'ibridazione evolutiva che fin dalle origini abbiamo intrattenuto con l'alterità animale, e che ora la tecnologia ci rivela per quel che è.

La distinzione tra natura e cultura, basata sul principio che l'uomo sia un essere incompleto, ha svolto un importante ruolo epistemologico come *cornice*, dato che ci ha aiutato a migliorare la nostra indagine sulle manifestazioni dell'umano, permettendoci di isolarle selettivamente; ma tale distinzione non ha giustificazioni reali, e fa correre il rischio di ipostatizzarla in una distinzione ontologica arbitraria. La differenza tra *bíos* e *zoé* appare solo funzionale a quel ruolo, e priva di un fondamento ontologico.

¹⁶⁷R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 550.

2.7 Una nuova prospettiva oltre l'umanismo e l'antiumanismo –

Per diventare ciò che è, l'uomo ha bisogno di sbarazzarsi di ciò che ha creduto di essere. L'uomo che vive la condizione postumana *prende coscienza* degli scambi ibridativi e mutazionali che sono alla base della sua identità, e diviene consapevole del loro significato.

Ciò conduce a delle immediate conseguenze sul piano etico, poiché l'ibridazione con l'animale e la tecnologia avevano nella prospettiva umanistica il valore negativo di una contaminazione, mentre per il postumanismo esse si presentano piuttosto come un progetto ed un mandato. La nuova visione della realtà (post)umana è una esplicita chiamata alla concretezza della prassi che reclama immediatamente una rifondazione etica: a meno che non si intenda abbandonare l'uomo al suo destino "naturale", ovvero puramente biologico-evolutivo, il postumanismo abbisogna di un quadro etico che allontani il soggetto da tutte le strutture di violenza.

Se l'uomo dev'essere "evolutore cosciente verso altro",¹⁶⁸ se dev'essere responsabile della propria rinnovata capacità di progettarsi, esso deve innanzitutto attrezzarsi per abdicare definitivamente alle logiche oppostive che hanno permesso di costruire la violenza come relazione a ciò che viene rappresentato come non sufficientemente "umano": l'immagine deumanizzata dell'alterità animale, ad esempio, è stata storicamente necessaria all'affermazione dell'identità umana, ed alla simultanea giustificazione della dominazione di altri esseri umani.¹⁶⁹

168P. Barcellona, A. Pavan, *Nei dintorni del "post-umano"*, pp. 16-35, in "Dialoghi", Anno IX, n. 1.

169C. Volpato, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Bari-Roma 2011, in part. il cap. III, "La deumanizzazione sottile".

Di conseguenza, la riflessione postumanistica diviene immediatamente un discorso nel quale politica, etica e cultura sono strettamente avviluppati. Se l'umanismo si rivela infine come una visione troppo limitata o distorta sull'antropogenesi, esso non può che palesarsi finalmente come un altro *antiumanismo*: col risultato che il postumanismo è tenuto a contrapporsi ad entrambi, all'umanismo come all'antiumanismo. Di più: il postumanismo intende porsi come atto conclusivo della lotta che contrappone l'umanismo (che dichiara la singolarità irriducibile del soggetto umano) all'antiumanismo (che pretende di far valere su tutto una forma di razionalità tecnica avente la sua ragione solo in se stessa).¹⁷⁰

2.8 L'uomo come sistema aperto su base biologica – Abbiamo ampiamente verificato come parlare della natura umana sia divenuto progressivamente sempre più problematico, dopo le crepe che si sono prodotte a partire dalla metà del XIX secolo in molti ambiti tradizionalmente considerati fondanti rispetto ad ogni discorso sull'umano. Anche se cercare di fornire una esplicazione dell'uomo sulla base della collezione delle sue caratteristiche rimane uno degli obiettivi (talvolta impliciti) per molte discipline che con l'umano hanno a che fare, oggi domina una generale *epoché* rispetto alla possibilità di vera definizione dell'uomo.

170R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 189. Ma cfr. anche R. Braidotti: "Il postumanesimo è la condizione storica che segna la fine dell'opposizione tra umanesimo e antiumanesimo e che designa un contesto discorsivo differente, guardando in modo più propositivo a nuove alternative. Il punto di partenza è per me la morte dell'Uomo/Donna antiumanista che evidenzia il declino di alcuni presuppostiondamentali dell'Illuminismo [...] La prospettiva postumana si basa sull'assunzione storica del declino dell'umanesimo, ma si spinge anche oltre per esplorare nuove alternative, senza per questo ricadere nella retorica antiumanista della crisi dell'Uomo." (*Il postumano*, cit., pp. 44-45).

Da parte sua, Marchesini non rinuncia affatto a tracciare un quadro esplicativo riguardante l'uomo, ma non prima di aver rigettato come inadeguati quegli approcci che tentano di “applicare supinamente un contesto teorico, astraendolo in modo assoluto dal contesto e traslandolo automaticamente all'antroposfera”,¹⁷¹ nonché tutte le pretese di individuare una legge universale che regga la causazione antropologica.

Le premesse del discorso teorico di Marchesini si fondano invece su una lettura dell'uomo come sistema aperto, al quale viene attribuita una costituzione strutturata in modo tale da rendere erronee e prive di senso tali pretese. Anziché soffrire di qualche carenza originaria, l'uomo è invece un essere dotato di una natura ridondante, e questa caratteristica, insieme alla tendenza a realizzare ponti coniugativi con l'alterità non-umana, gli garantisce l'accesso ad un “bacino della virtualità ontogenetica”; in altre parole, la ridondanza della natura umana, nel suo esplicitarsi, rende possibile l'apertura a “progetti ontologici” che si attualizzano grazie una selezione delle potenzialità. La *virtualità dell'antroposfera*, per usare il linguaggio di Marchesini, è quindi l'apertura totale dell'uomo come sistema a qualunque percorso storico. Tuttavia, non si deve intendere questo processo selettivo come un processo stocastico, vale a dire guidato dalla causalità: ma su questo torneremo attraverso lo sviluppo dell'argomentazione.

Marchesini usa i termini “ontogenesi” e “selezione” in modo tecnico e per nulla ambiguo: la sua analisi fa ampio uso di concetti e strumenti propri della biologia e dell'evoluzionismo. Il che ci conduce ad accostarci

171R. Marchesini, *Post-human*, cit., pp. 46-47. In particolare, il riferimento è alle “teorie banali” di Spencer e Galton ed al progetto sociobiologico di E. Wilson.

ad un punto vitale della sua nuova prospettiva antropologica, vale a dire al riconoscimento del ruolo teorico preminente rivestito dall'evoluzionismo. Mentre fino al momento presente – si sostiene – è stato intrapreso uno sforzo consapevole per depotenziare il darwinismo,¹⁷² la riflessione postumanistica intende porlo al centro della discussione sull'origine ed il compito dell'uomo.

Dall' "essere uomo" dell'umanesimo si passa ad un "divenire animale" postumanistico:¹⁷³ i caratteri nettamente definibili e la piena autonomia del soggetto umano nei confronti del suo ambiente cedono il passo ad altri caratteri, stavolta basati "sui concetti di «ibridazione», «mutazione», «co-evoluzione», «co-costruzione», in una parola di interdipendenza con la realtà ambientale."¹⁷⁴ Il riconoscimento della nostra storia evolutiva è il viatico per scorgere la possibilità autentica di un futuro, e tale storia va intesa entro il cammino nella vita e non come eccezione rispetto ad esso.

È innegabile che la negazione dell'animalità dell'uomo, della sua dimensione biologica, apparirebbe oggi universalmente inaccettabile. Anche chi non ritiene che l'*Homo sapiens* esaurisca la complessità del fenomeno uomo, avverte ormai la non accidentalità dei suoi processi evolutivi e del suo radicarsi nella storia dei viventi, tantopiù se non si intende isolarsi dal dialogo interdisciplinare sull'uomo che – con alterne vicende – coinvolge ampie aree della cultura contemporanea.¹⁷⁵

172 Marchesini scrive: "Mentre l'Umanesimo cerca di mitigare il darwinismo relegandolo alle scienze naturali e confinandolo alle specie non umane, al contrario questo paradigma cambia alla radice il modo di considerare l'uomo rigettando ogni forma di essenzialismo e di antropocentrismo." (*Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 5).

173 Questa espressione, ormai di grande diffusione, è stata coniata da Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Millepiani* (cit.).

174 F. Monceri (ed.), *Sull'orlo del futuro. Ripensare il post-umano*, ETS, Pisa 2009, p. 11.

175 "La vita e la natura dell'uomo si presentano come realtà troppo complesse per poter essere

A maggior ragione, è doveroso mettere in chiaro fin da subito che nelle intenzioni da Marchesini, come si riscontra facilmente attraverso un esame dei testi, il discorso postumanistico non si propone come variante del riduzionismo materialistico, ed è ancor più estraneo all'atteggiamento deterministico che caratterizza la sociobiologia.¹⁷⁶

2.9 Premesse ed assiomi alla base di una nuova lettura – Una volta definiti lo sfondo e le coordinate sulle quali il pensiero postumano di Marchesini si posiziona, chiariti i suoi riferimenti negativi, è finalmente il momento di cercare di fissare i punti cardine della sua proposta.

È ormai evidente che la chiave di accesso attraverso la quale questo autore intende formulare una nuova lettura del fenomeno-uomo è uno strumentario scientifico: una lettura biologica che rifugge il determinismo e fa propria una prospettiva evoluzionistica rivisitata.

Deposta la visione dell'uomo come essere speciale sospeso tra bestia ed angelo, sprovvisto di una natura propria ma fornito di mezzi eccezionali atti a costruirne una, l'abbandono del paradigma di incompletezza è la mossa primaria che permette di mettere in discussione due conseguenze fondamentali:

esaminate in maniera esaustiva da un'unica prospettiva: un approccio multidisciplinare appare, dunque, indispensabile per poter conoscere sempre meglio l'essere umano nella sua integralità ed offrire un apporto significativo alla crescita di una scienza che sia veramente per l'uomo." E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 800.

¹⁷⁶“Occorre tuttavia liberare il campo da un altro rischio [...] quello cioè di considerare la natura in senso riduzionistico e quindi ipotizzare una correlazione stretta tra ambito descrittivo e ambito prescrittivo, ovvero ritenere che dal repertorio delle caratteristiche della natura umana possano discendere i valori che informano il comportamento. [...] Il paradigma dell'incompletezza *ab origine*, o pre-requisitiva, benché non veritiero, è infatti molto più appropriato a spiegare l'antroposfera rispetto al determinismo biologico. [...] Non si possono cioè sussumere le diverse famiglie culturali e le possibili espressioni passate, presenti e future dell'agire umano al di sotto di una legge universale fondata sulla biologia dell'uomo.” (R. Marchesini, *Post-human*, cit. pp. 10-11.)

a) che non si possa denotare, comprendere, spiegare la complessità dell'antroposfera, ossia l'articolato flusso di espressioni umane, partendo da un'indagine biologica dell'uomo; b) che la biologia descrittiva della specie *Homo sapiens* non sia prescrittiva sul comportamento dell'uomo, ossia che l'essere umano, non essendo completamente determinato dalla sua natura biologica, sia in realtà libero nella ricerca della giusta condotta.¹⁷⁷

Il paradigma dell'incompletezza era insieme padre della separazione tra natura e cultura (tra *zoé* e *bíos*) e figlio di un'idea fissista della natura biologica dell'uomo. Com'è noto, la teoria fissista¹⁷⁸ sostiene che le specie sono imm modificabili e si mantengono identiche attraverso la generazione. Ciò implicherebbe che fin dalle origini le specie siano state differenziate, e permangano invariate attraverso il tempo. Ma dall'epoca di Darwin ai nostri giorni si è andato accumulando un così largo numero di evidenze sul fatto che gli organismi mutino nel tempo, che oggi la validità delle tesi evoluzionistiche è data per acquisita dalla totalità della comunità scientifica. La scienza odierna non mette più in discussione l'evoluzione, ma indaga sui processi che regolano i cambiamenti evolutivi.¹⁷⁹

177R. Marchesini, *Post-human*, cit, p. 9.

178Benché già in Aristotele si rinvenga l'idea che le specie siano eterne come i numeri, nelle sue opere dedicate alla biologia (*Le parti degli animali*, *Ricerche sugli animali*, *La generazione degli animali*) non esiste un classificazione esaustiva del mondo vivente. Resta il fatto che nella filosofia aristotelica la strutturazione in generi e specie ha un carattere ontologico, e che quindi ogni specificazione è legata ad un'essenza eterna ed immutabile. Sono Linneo e Buffon i primi a tematizzare esplicitamente il fissismo, soprattutto come reazione al *trasformismo* che si affacciava all'inizio del XVIII secolo. Toccò quindi a Linneo sigillare il fissismo nella celebre formula "*Species sunt tot quot ab initio creavit infinitum Ens*". Cfr. E. Gilson, *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno. Saggio su alcune costanti della biofilosofia*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 187. Cfr. anche E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit., pp. 106-107.

179Piuttosto intricata è invece la posizione della Chiesa cattolica, che da lungo tempo sta intrattenendo un complesso dialogo con l'evoluzionismo. Nel 1950, l'enciclica *Humani Generis* dell'allora pontefice Pio XII opponeva un duro rifiuto alle idee evoluzionistiche, ribadendo nel contempo l'esistenza storica di Adamo e il suo ruolo di progenitore. Il nuovo *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1992 non prende posizione sulle principali questioni scientifiche, ma ribadisce tuttavia che "la creazione è destinata, indirizzata all'uomo, immagine di Dio. La creazione, infatti, è voluta da Dio come un dono fatto all'uomo, come

Il discorso di Marchesini si inserisce appunto all'interno del dibattito contemporaneo sull'evoluzionismo per mettere in questione le sue modalità, ma non la sua effettualità naturale.

Come mossa iniziale, Marchesini denuncia un significativo cedimento dello stesso Darwin rispetto all'idea fissista alla quale la teoria dell'evoluzione volta le spalle. Attraverso una concessione particolare alla natura umana, che finisce per conferirle un nuovo carattere di unicità, Darwin assegna alla nostra specie un meccanismo adattativo ed evolutivo *speciale*, nonostante egli sia persuaso che l'uomo non possa che sottostare agli stessi principi che regolano tutto il mondo animale.¹⁸⁰

un'eredità a lui destinata e affidata" (IV, 299). Il 22 ottobre 1996, tuttavia, Karol Wojtyła parlando alla Pontificia Accademia delle Scienze nel 60° della sua rifondazione, riconobbe che l'evoluzionismo era diventato ormai qualcosa di più che una mera ipotesi: l'accenno era a "teorie" dell'evoluzione, anziché ad una sola teoria, poiché le interpretazioni dell'evoluzionismo si differenzierebbero in "letture materialiste e riduttive e letture spiritualistiche. Il giudizio è qui di competenza propria della filosofia e, ancora oltre, della teologia". Giovanni Paolo II non specificava come i teologi potessero fornire giudizi competenti in materie scientifiche. Un deciso passo in direzione dell'accettazione della teoria evoluzionistica è stato quello formulato nel documento della Commissione Teologica Internazionale *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, risultato delle sessioni plenarie tenutesi a Roma tra il 2000 ed il 2002. La Commissione, presieduta da J. Ratzinger, approvò il testo seguente: "Se, da un lato, gli scienziati sono divisi sulla spiegazione da dare all'origine di questa prima vita microscopica, la maggior parte di essi è invece concorde nell'asserire che il primo organismo ha abitato questo pianeta circa 3,5-4 miliardi di anni fa. Poiché è stato dimostrato che tutti gli organismi viventi della Terra sono geneticamente connessi tra loro, è praticamente certo che essi discendono tutti da questo primo organismo. [...] ma l'antropologia fisica e la biologia molecolare fanno entrambe ritenere che l'origine della specie umana vada ricercata in Africa circa 150.000 anni fa in una popolazione umanoide di comune ascendenza genetica. Qualunque ne sia la spiegazione, il fattore decisivo nelle origini dell'uomo è stato il continuo sviluppo del cervello umano, la natura e la velocità dell'evoluzione sono state alterate per sempre: con l'introduzione di fattori unicamente umani quali la coscienza, l'intenzionalità, la libertà e la creatività. L'evoluzione biologica ha assunto la nuova veste di un'evoluzione di tipo sociale e culturale." (§ 63). Per concludere, durante il discorso tenuto all'Accademia Pontificia delle Scienze il 27 ottobre 2014, Papa Francesco ha precisato come la natura, seppure creazione divina, non sia stata creata con la magia: non si può pensare a Dio come a un mago. "Il *Big Bang* che è considerato l'origine del nostro pianeta, non contraddice l'atto divino della creazione, che anzi ne è il presupposto. L'evoluzione della natura non contrasta con la creazione, poiché l'evoluzione presuppone la creazione di esseri che si evolvono." (Avvenire, 27 ottobre 2014, "Il big bang non contraddice la creazione".)

180"Non appena mi convinsi, nel 1837 o '38, che le specie erano mutabili, non potei fare a meno di credere che l'uomo dovesse essere regolato dalla stessa legge." C. Darwin,

l'uomo è in grado, mediante le sue facoltà mentali: «di mantenere inalterato il suo corpo in armonia con un universo che muta». Ha una grande capacità di adattare le sue abitudini alle nuove condizioni di vita. Inventa armi ed utensili e diversi stratagemmi per procurarsi cibo e difendersi. Se emigra in climi più freddi usa abiti, costruisce capanne, si serve del fuoco, e con l'aiuto del fuoco cuoce cibi altrimenti indigeribili. Aiuta i suoi simili in molti modi e prevede gli eventi futuri. Anche nei tempi più remoti ha praticato una sorta di divisione del lavoro. La struttura fisica degli animali inferiori, d'altra parte, deve trasformarsi perché essi possano sopravvivere in condizioni mutate.¹⁸¹

Darwin immagina quindi una reazione alla logica selettiva che sarebbe il prodotto di quella medesima logica: la selezione naturale, nel solo caso dell'uomo, ha selezionato la civilizzazione, che è una “forza” in grado di opporsi efficacemente al suo dominio. La civilizzazione opererebbe per sottrarre progressivamente l'uomo al meccanismo naturale della selezione.

Anche se è possibile osservare che non si tratta di un autentico paradosso, poiché la selezione è per sua struttura sia un meccanismo *di evoluzione* che un meccanismo *in evoluzione*, e che quindi il depotenziamento dei suoi effetti rispetto all'uomo sarebbe solo la conseguenza di un principio che è in grado ad applicarsi anche riflessivamente, su sé stesso,¹⁸² Marchesini mette in discussione tale lettura: “l'idea darwiniana che, grazie all'opera della selezione stessa, la civilizzazione sottrae l'uomo all'*imperium* della selezione non è del tutto persuasiva.”¹⁸³

Autobiografia, Einaudi, Torino 2006, p. 112.

181C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 1990, cap. 5. “Sviluppo delle facoltà intellettive e morali durante l'età primitiva e quella civilizzata (continuazione)”.

182C. Tort, *L'anthropologie inattendue de Charles Darwin*, Edition Syllepse, Paris 1999, p. 54.

183R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 30. Marchesini osserva che forse è “l'ombra antropomorfica del selettore”, quella che in altri ambiti la cultura dell'Inghilterra vittoriana

Pur accettando l'ipotesi darwiniana nel suo insieme, Marchesini ritiene che vada approfondito il rapporto che unisce l'evoluzione umana alle acquisizioni tecnologiche della nostra specie (a partire da quelle primarie già citate nel passo di Darwin). A questo proposito, l'autore bolognese è del parere che "ogni tecnologia umana, e più in generale ogni acquisizione culturale, è in un certo senso una biotecnologia"¹⁸⁴, in quanto produce un *feedback* sul sostrato biologico.¹⁸⁵

denominerà *la mano invisibile* a risultare anacronistica oggi.

184 *Ibidem*.

185 Va osservato che questa posizione, che andrà esplicitata nelle prossime pagine, si presta a venire interpretata come errata da un punto di vista strettamente biologico, poiché sembra contraddire ad uno degli assiomi della biologia cellulare, ovvero l'impossibilità della trasmissione ereditaria delle mutazioni che avvengono a livello somatico. La metaforica "Barriera di Weismann" impedirebbe alle cellule somatiche, ovvero quelle al di fuori della linea germinale, di venire trasmesse direttamente. Il biologo August Weismann (1834-1914) osservò tale separazione tra la linea cellulare germinale e la linea cellulare somatica in alcuni idroidi marini (*Cnidaria*), concludendo che in tutti gli organismi pluricellulari avviene una separazione completa tra i due tipi di tessuti, così che eventuali cambiamenti nelle cellule somatiche non avrebbero alcun effetto sulla linea germinale. Solo le variazioni nella linea germinale potrebbero procurare i cambiamenti ereditari su cui agisce la selezione naturale, mentre le variazioni nella linea somatica potrebbero avere effetto sulle strutture e le funzioni dell'adulto, ma non sono ereditabili e quindi non possono contribuire alla futura evoluzione della specie. Marchesini non intende negare questo assioma, né tantomeno ne ignora l'esistenza (cfr. *Post-human*, cit. p. 33): egli non ammette una mutazione trasmissibile per via ereditaria diretta, ma prende atto che l'adattamento somatico crea sempre un contesto per l'adattamento genetico, riflettendosi sulle possibilità offerte dal *pool* genetico della popolazione considerata. Per usare l'esempio ormai classico formulato da Lewontin, le mutazioni casuali che hanno reso la popolazione delle mosche diversamente sensibile agli effetti del DDT hanno fatto sì che alcune mosche venissero uccise ed altre invece sopravvivessero all'insetticida, arrivando a riprodursi. In questa maniera la specie nel suo insieme è divenuta resistente al DDT e la *partnership* animale-ambiente ha avuto il suo corso – e non certo perché la popolazione delle mosche abbia attivamente prodotto una risposta adattativa all'introduzione del DDT nell'ambiente. Cfr. R.C. Lewontin, *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza*, Laterza, Bari 2004, p. 66. L'interpretazione post-umanistica del processo mutazionale non si distanzia quindi da quella abitualmente accettata in biologia, ma volge uno sguardo nuovo sulla cornice entro la quale questi processi avvengono. La scoperta che l'unità di evoluzione è la popolazione (*pool*) come deposito eterogeneo di possibilità geniche va attribuita a T. Dobzhansky, (*Genetics and the Origin of Species*, Columbia University Press, New York 1937). Grazie alla capacità del *pool* genetico di rispondere rapidamente alle pressioni ambientali attraverso la mortalità selettiva, il moderno evolucionismo supera la paradossale posizione lamarckiana dello stesso Darwin, il quale dopo la prima edizione dell'"Origine delle specie" si convinse che i tempi geologici fossero insufficienti a garantire processi selettivi senza l'intervento di un'ereditarietà di tipo lamarckiano. Per completezza, occorre anche aggiungere che a partire dalla fine degli anni '50 la biologia ha espresso anche teorie che prevedono per i geni e l'ambiente la stessa importanza rispetto al sistema epigenetico,

2.10 Oltre Darwin: pressione selettiva e *performance* – Come viene ridisegnato, infine, il mondo biologico al quale l'uomo appartiene a pieno titolo, una volta accettata questa idea? Dopo aver indicato l'aspetto più datato e meno convincente dell'evoluzionismo darwiniano, Marchesini propone innanzitutto di sostituire l'idea di selezione naturale con quella di *slittamento della pressione selettiva*.¹⁸⁶ Nel caso specifico dell'uomo, non saremmo in presenza dell'unico caso di eliminazione della selezione naturale, reso possibile dall'avvento della civilizzazione, ma piuttosto dello slittamento della pressione selettiva da una *performance* ad un'altra, come avviene ad esempio nel caso del processo di antibiotici:

L'uomo infatti non viene più selezionato per le sue capacità di produrre antibiotici, al contrario è l'antibiotico che viene selezionato per le sue capacità di offrire all'uomo proprietà antibiotiche. Quindi una popolazione che ha acquisito l'antibiotico è una popolazione che ha spostato la pressione selettiva, sottraendosi a essa[.]¹⁸⁷

Non si tratta qui della riproposizione di una eugenetica di stampo galtoniano, vale a dire quella prospettiva ottimistica e riduzionistica che è una delle più antiche incarnazioni del darwinismo sociale.¹⁸⁸ è corretto

come ad esempio nella teoria del *creode* di Waddington; secondo questo autore, nel caso lo sviluppo cellulare di un embrione sia disturbato da un apporto esterno, l'embrione può riuscire (in certi tempi e luoghi dello sviluppo) a regolare la propria crescita e la differenziazione tornando nella sua normale direzione di sviluppo. Cfr. C.H. Waddington, *The Strategy of the Genes*, George Allen & Unwin, London 1957.

186R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 30.

187Ibid., p. 31.

188Vengono raccolte sotto la comune etichetta di "Darwinismo sociale" varie teorie sulla società emerse negli anni '70 dell'Ottocento tra Europa e Stati Uniti. Queste teorie sono accomunate dall'applicazione all'ambito socio-politico dei concetti biologici di selezione naturale e di sopravvivenza del più adatto. Da un punto di vista economico, i darwinisti sociali traggono la conseguenza che i più forti vedranno inevitabilmente accrescersi la loro ricchezza ed il loro potere, mentre per i più deboli varrà l'inverso. Sul chi siano i forti, chi i deboli e attraverso quali meccanismi si debba premiare la forza e punire la debolezza, i punti di vista teorici sono molteplici, ma permane costante la percezione della lotta per la

affermare che attraverso l'antibiotico di sintesi l'uomo si sia sottratto alla pressione selettiva, ma occorre aggiungere che ciò avviene perché la pressione selettiva viene spostata dalla capacità di produrre antibiotici in proprio alla "capacità di realizzare partnership sempre più perfezionate con l'antibiotico di sintesi."¹⁸⁹ La lettura dell'evoluzionismo in chiave post-umanistica varia la struttura della co-evoluzione dell'uomo e del batterio, aggiungendo un terzo elemento: la molecola di sintesi. La struttura varia perché, dal momento dell'introduzione della novità tecnologica (in questo caso, farmaceutica), l'uomo si sottrae ad una pressione selettiva esistente per venire sottoposto ad una nuova ed inedita pressione – tollerare il farmaco – e lo stesso accade al batterio, da un altro punto di vista.

Il risultato è che, alla prova dell'antibiotico, i soggetti selezionati possono immettere nel pool genetico della popolazione delle nuove potenzialità evolutive, grazie all'aumento della complessità che si verifica nel processo. Gli slittamenti della pressione selettiva, pertanto, generano nuovi percorsi evolutivi; quando tali slittamenti avvengono grazie alla mediazione tecnologica, la tecnologia coinvolta viene di fatto ad iscriversi nel patrimonio genetico della specie sotto forma di quella che Marchesini denomina "esternalizzazione performativa".

Il bacino della virtualità ontogenetica, ovvero il campo aperto delle possibilità del divenire umano su base biologica, è in definitiva il frutto

sopravvivenza (*struggle for life*) come struttura profonda della vita anche a livello sociale. La critica contemporanea riscontra come alla base di tutte le sociobiologie vi sia notoriamente un circolo vizioso, ovvero il connotare la natura mediante metafore sociali per poi ri-scoprire la natura nella società. Cfr. R. Williams, *Social Darwinism*. (In *Herbert Spencer's Critical Assessment*. J. Offer. (ed.) Taylor & Francis, London 2000, pp. 186–199 e S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice Edizioni, Torino 2008. 189R. Marchesini, *Post-human*, cit. p. 31.

della ridondanza che caratterizza la natura umana¹⁹⁰ e della tendenza della nostra specie a realizzare “ponti coniugativi con l’alterità.”

Non è quindi possibile definire per l’uomo una legge universale di causazione: in quanto “organizzazione globale in continua trasformazione”,¹⁹¹ l’uomo non è strutturato su una essenza propria che necessita solo di venire esplicitata, né tantomeno su un rigido algoritmo genetico, ma neppure è abbandonato alla pura e semplice incomprendibilità. In definitiva, il nuovo modo di interpretare sia la filogenesi che l’ontogenesi dovrebbe ricondurre le peculiarità dell’*Homo sapiens* non allo svolgimento di una qualche essenza primigenia, sia essa intesa in senso biologico che come *eidos* metafisico, ma ad un processo complesso di “meticciamento col mondo”.¹⁹²

Il pensiero darwinista ci ha insegnato come ci porti lontano, fuorviandoci, la spiegazione epica o teleologica dei processi evolutivi, cosicché ha ben ragione Stephen J. Gould quando nel suo *Un riccio nella tempesta* parla di cadute panglossiane nei ridicoli tentativi di estrarre la regola dal gioco, l’algoritmo epistemologico dall’intero processo evolutivo.¹⁹³

Le due referenze del progetto *post-human* rispetto a questa lettura

190Tale ridondanza dipende innanzitutto dal corredo genetico ricco e complesso che condividiamo in gran parte con specie dal profilo comportamentale e dalla natura sociale assai articolati (scimpanzé, gorilla). La percezione di incompletezza – secondo Marchesini – dipenderebbe quindi unicamente da una questione di interpretazione: la natura della nostra specie non conterrebbe alcuna reale imperfezione, ma il grandissimo numero di “prestazioni ibride” che siamo in grado di mettere in atto ed il nostro virtuosismo nell’apertura al mondo esterno hanno un carattere di indeterminatezza processuale e di continuo riposizionamento che possono venire riduttivamente ricondotte ad una imperfezione di fondo. L’imperfezione, se ve n’è una, risiederebbe quindi nella grossolanità dell’approccio ermeneutico precedente alla recente introduzione di epistemologie attrezzate adeguatamente per affrontare la complessità e non linearità che caratterizza anche l’ambito bio-etologico. Sulla ricchezza del nostro corredo genetico, cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

191R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 46.

192R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 41.

193Ibi, p. 42.

della biologia dell'umano sono l'alterità animale e l'alterità tecnologica. È solo grazie a queste due “polarità” dell'alterità che la dinamica appena descritta ha potuto innescarsi e mantiene tuttora la sua effettualità. Si cercherà di descriverne brevemente il senso.

Secondo Marchesini, “l'interazione con l'animale rappresenta da sempre il più importante fulcro di orientamento per l'uomo, ossia il nodo centrale della conoscenza.”¹⁹⁴ In quanto predatore, preda, concorrente nello sfruttamento delle risorse di cibo, nel passato remoto della nostra specie il confronto con l'alterità animale era pressante ed inevitabile, e dalla capacità umana di interpretare correttamente i comportamenti di altri animali poteva dipendere la sopravvivenza del singolo o del gruppo umano.

Tuttavia, queste pratiche non coincidono con quella che l'autore denomina “ibridazione teriomorfa”. Essa ha come prerequisito l'accettazione dell'animale come “possibile partner di conoscenza”, da non confondere con il semplice utilizzo passivo o imitativo delle *performances* animali e neppure con le dinamiche di co-evoluzione che talvolta creano una interdipendenza tra specie diverse. La *zoomimesi* sarebbe un atto complesso che ha fatto dell'uomo l'animale meno isolato e meno autosufficiente tra tutti. Si tratta di una qualità specificamente umana, consistente “nell'apertura del sistema sociale della specie a elementi estranei, più esattamente eterospecifici.”¹⁹⁵

Come avviene tale apertura? La nostra specie ha sviluppato in modo caratteristico una delle tre modalità principali esistenti in natura per la formazione di un comportamento, ovvero la trasmissione attraverso

¹⁹⁴*Ibi*, p. 111.

¹⁹⁵*Ibi*, p. 112.

l'addestramento dei cuccioli per mezzo di modelli – una definizione della cultura.¹⁹⁶

Orbene, mentre la totalità delle forme viventi vive in una sorta di isolamento culturale – dove innato e acquisito si impastano per definire il comportamento finale dell'animale, ma all'interno di un processo di sostanziale autarchia di specie, ovvero imparando quasi esclusivamente dai conspecifici -, l'uomo ha intrapreso una strada di acquisizione dall'eterospecifico: lasciandosi cioè impregnare dal teriomorfismo ed accogliendolo all'interno della propria cittadella ontologica. L'uomo è quell'animale che impara anche dalle altre specie come prolungamenti, siano essi percettivi, cognitivi, tassonomici, estetici, operativi, funzionali e via dicendo.¹⁹⁷

Secondo l'ipotesi di Marchesini, la specie umana è pervenuta a questo risultato avvantaggiandosi di una serie di caratteri distintivi di origine biologica, che cerchiamo qui di schematizzare:

1 - Vi è una caratteristica immaturità della prole umana rispetto a quella delle specie più vicine alla nostra. Immaturità che richiede un'attenzione ai segnali di cura ed un repertorio assai articolato di cure parentali (alimentazione e accudimento), e che comporta un prolungamento delle fasi giovanili (il profilo biologico definito talvolta come “neotenia”).¹⁹⁸ Il periodo di socializzazione degli umani è pertanto molto lungo, ed alcuni caratteri giovanili vengono mantenuti anche dopo lo sviluppo sessuale,

¹⁹⁶Le altre modalità principali sono *a*) quella predefinita a livello evolutivo, vale a dire innata e *b*) l'apprendimento individuale attraverso l'esperienza. La trasmissione culturale nell'umano si è sviluppata al punto “da trascinare le disposizioni *a* e *b* in una funzione pre-requisitiva” rispetto ad essa. *Ibi*, pp. 112-113.

¹⁹⁷*Ibi*, p. 113.

¹⁹⁸Il termine *neotenia* venne coniato dallo zoologo svizzero Julius Kollmann ed applicato infine all'uomo dall'antropologo Havelock Ellis nel 1894, ad indicare come l'immaturità fetale umana venga mantenuta per tutta l'esistenza. Su questo concetto e la sua storia, il riferimento d'obbligo è al volume di A. Montagu, *Growing Young*, McGraw Hill, New York 1981.

addirittura per tutta la vita.

2 - L'uomo ha quindi sviluppato la capacità di “leggere” le morfologie giovanili e di rispondervi con cure parentali perfezionate e molto sviluppate, al punto di poter esprimere questo “virtuosismo parentale” anche a beneficio di cuccioli di specie diverse.¹⁹⁹ La femmina della specie umana rivela dunque una assai spiccata attitudine alle cure parentali - se così non fosse, una specie come la nostra caratterizzata da neonati altamente immaturi non sarebbe durata a lungo.²⁰⁰

3 - Il periodo giovanile, che nella nostra specie si prolunga ben oltre la maturità sessuale, ha un'importanza particolare nella definizione dei comportamenti (parallelamente all'importanza della fase di sviluppo embrionale per lo sviluppo e la individuazione degli organi). È il periodo in cui si formano i condizionamenti, in cui si perfezionano le associazioni tra cognizioni percettive ed attività congetturali, in cui si impara a riconoscere i membri della propria specie e si mettono a punto i modelli di socializzazione. Questi ultimi possono essere variamente definiti, ma sono comunque un elemento di importanza vitale per i mammiferi più complessi, per i quali il comportamento non è determinato geneticamente ma necessita della guida dell'apprendimento: saper giocare senza ferire, saper

¹⁹⁹Si tratta della cosiddetta “adozione interspecifica”, ovvero del processo di allevamento di giovani esemplari animali al di fuori della prole dell'adulto che intrattiene le cure, della sua comunità ed anche della sua specie. Da un punto di vista zoosemiotico, il fenomeno riveste un notevole interesse perché è basato su una particolare forma di comunicazione (soprattutto visuale) tra l'adulto ed il piccolo. Abitualmente l'interazione ha inizio dal giovane, che comunica il suo stato (la sua età) all'adulto, la cui risposta può essere affermativa – sotto forma di offerta delle cure parentali – o di rifiuto. Cfr. D. Martinelli, *A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*, Springer, New York 2010, pp. 173-174.

²⁰⁰Marchesini sottolinea come tale caratteristica sia così marcata nella nostra specie da essere presente anche nel sesso maschile, sebbene in misura più contenuta. Cfr. R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 57.

riconoscere le gerarchie comunitarie e posizionarsi al loro interno, saper interpretare i segnali e quindi comunicare, sono tutte pratiche di importanza vitale che vengono apprese durante questa fase.

4 - In generale, i referenti per la socializzazione sono i compagni di nido (madre e fratelli). Questa pratica abitua all'insieme di comportamenti tipici della propria specie, e di conseguenza definisce anche chi verrà a trovarsi fuori da tali logiche di interazione non predatoria. Nel caso dell'uomo, tuttavia, il prolungato periodo giovanile gli consente di restare indeterminato più a lungo e di aprirsi ad esperienze diversificate e casuali anche molto dopo il periodo delle cure parentali vere e proprie. "L'uomo, in altre parole, deve alla propria immaturità o, se si vuole, alla lunghezza dell'apprendistato giovanile il suo bene più prezioso: l'indeterminazione della referenza educativa."²⁰¹ Il sistema comportamentale umano resta aperto anche perché restano vivi "la tendenza al gioco, la curiosità esplorativa, la capacità di mettere in discussione le acquisizioni, il vigore dell'apprendimento"²⁰².

Mentre negli altri mammiferi e negli uccelli le relazioni magistrali sono quasi rigidamente intraspecifiche e si sviluppano in seno alle relazioni parentali e di gruppo, nell'umano acquista un ruolo educativo anche la referenza eterospecifica, grazie alla complessità ed alla durata del processo ontogenetico.²⁰³

La differenza rispetto agli animali adulti è evidente, perché essi esibiscono un repertorio comportamentale che, semplificando, ha le caratteristiche di un sistema deterministico, mentre nell'uomo

201R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 60.

202 *Ibidem*.

203 *Ibi*, p. 63.

l'indeterminazione comportamentale dà vita ad esiti variabili ed indeterminabili, che lo rimettono in gioco continuamente fin nella sua struttura interna. A proposito di tale struttura, va osservato che il lungo periodo di cui l'uomo dispone per l'ontogenesi, in particolare nella configurazione neurale, produce l'effetto di lasciare più spazio ai processi cosiddetti epigenetici.²⁰⁴ in termini meno tecnici, l'uomo ha molto tempo e spazio per lasciare che le esperienze compiute entrino a costituire la sua stessa identità a partire dal livello dei circuiti sinaptici, facendone un essere storico modellato anche su un gran numero di coniugazioni con l'alterità e rinforzando le basi dell'ibridazione culturale.

5 - L'uomo può quindi creare sempre nuove *partnership* con l'alterità umana e non umana, può in definitiva venire educato e trasformato dal mondo esterno lungo un percorso ricco di potenzialità. È importante ribadire che in questa prospettiva l'apertura del sistema-uomo è un prerequisito e non (solo) un risultato, è una dimensione inerente alla virtualità di partenza della nostra specie che le ha consentito di uscire dalla sua nicchia evolutiva – ovvero dal suo organismo e dai suoi limiti, trasformando l'intera biosfera in un *partner*.

L'uomo è andato a scuola dai fenomeni naturali, ha copiato gli altri animali, ha imparato a utilizzare le molecole attive presenti nel mondo vegetale, ha alterato la propria coscienza con sostanze psicotrope, danze, ritmi ossessivi e ha potuto sviluppare controintuizioni, alterazioni

²⁰⁴Ricordiamo che con il termine *ontogenesi* si indica in biologia l'insieme dei processi che conducono alla formazione di un nuovo individuo (mentre per *filogenesi* si intende la storia dello sviluppo evolutivo della specie). L'ontogenesi non ha termine con la fine della vita embrionale, poiché oltre all'aumento di massa che segue alla nascita, la formazione ed il completamento di alcune strutture proprie dell'adulto avverrà in fasi successive dello sviluppo. I processi epigenetici consistono invece nella diversificazione progressiva di strutture sempre più complesse non originariamente presenti nell'uovo. Cfr. *Enciclopedia Medica Italiana*, Uses, Firenze 1983, Vol. X, 1729-1730.

percettive, fughe dal proprio dominio cognitivo. L'immaginario si è caricato di infinite presenze grazie alla capacità dell'uomo di impossessarsi di altri modelli, oltre che di scomporre ognuno in entità discrete da ricomporre in una pluralità pressoché sterminata di esiti. Il sistema uomo ha attinto voracemente dal mondo esterno non solo per riprodurre in modo automatico i capolavori poetici della selezione naturale, ma per interagire con essi in modo creativo.²⁰⁵

Rimane un'ultima importante osservazione da fare riguardo all'uomo come sistema aperto: per rimanere veramente tale, un sistema non deve pervenire alla stabilizzazione di un equilibrio, ma deve al contrario aumentare la sua dipendenza dall'esterno – quindi rimanere in condizioni di non-equilibrio. Nel caso dell'ontogenesi umana, le interazioni con la tecnologia e l'animale non sono servite a conseguire un qualche tipo di “messa a punto” definitiva delle nostre *performances* ma - al contrario – a far emergere esigenze performative sempre rinnovate. Il confronto con l'alterità genera nuove esigenze, palesa nuove insufficienze e produce nuove risposte, aprendo ambiti conoscitivi inediti: le nuove scoperte, più che ridurre la nostra ignoranza sul mondo, ci conducono a forzare le cornici epistemologiche già acquisite per tentare di migliorare la nostra interpretazione dei fenomeni, superando la soglia accettata fino a quel momento e spostando metaforicamente l'asticella più in alto.²⁰⁶

2.11 Il superamento dell'innato tramite l'alterità – Nella prospettiva post-umanistica di Marchesini, se l'uomo può superare la dimensione innata che lo accomuna agli altri animali, ciò avviene attraverso due “referenze coniugative” principali, ovvero la *teriosfera* e la *tecnosfera*,

205R. Marchesini, *Post-human*, cit. p. 62.

206Ibi, pp. 62-63.

che passeremo ora ad esaminare sinteticamente. Gli animali e gli strumenti destabilizzano l'uomo attraverso relazioni magistrali che non avvengono solo per confronto ed imitazione ma anche, come abbiamo visto nel caso dell'antibiotico di sintesi,²⁰⁷ attraverso prestazioni ibride (attraverso l'esternalizzazione di funzioni).

Il risultato è un sistema ibrido che acquisisce competenza dall'esterno. Le conseguenze caratteristicamente *post-human* che Marchesini deriva da questa tipologia strutturale riguardano soprattutto la metamorfosi che avviene nella performatività corporea: lo strumento cessa di essere protesi per divenire invece elemento incarnato nel sistema-uomo. L'uso dello strumento plasma infatti dei profili morfofunzionali nuovi, e questi finiscono per confluire nel pool genetico sul quale opererà la pressione selettiva, iscrivendosi così (sebbene in una prospettiva temporale assai vasta) anche nelle istruzioni genetiche – un altro modo per dire che lo strumento *si incarna*.

Nell'impianto teorico di Marchesini il ruolo dell'alterità animale è assolutamente primario. Non solo, come abbiamo appena visto, l'animale ha avuto un ruolo essenziale in quanto primo intermediario del processo di ibridazione culturale e del non-equilibrio che garantiscono l'apertura del sistema-uomo. L'animale sarebbe anche – al contrario di quanto pensava Cartesio – l'archetipo di tutte le macchine, ciò che ha permesso di pensarne la forma.

2.12 La tecnosfera – Dopo aver preso in considerazione i capisaldi

²⁰⁷Cfr. *supra*, p. XX.

della posizione di Marchesini per quel che riguarda la *teriosfera*,²⁰⁸ vale a dire quella che è stata la prima forma coniugativa umana con l'alterità, il rapporto con gli animali, è il momento di fornire qualche indicazione anche sull'altro grande bacino coniugativo, quello del "fare" tecnico e scientifico: la *tecnosfera*.

La lettura umanistica del Novecento ha ravvisato nelle macchine operative un nuovo competitore, il *deinos* precedentemente rappresentato dalla natura selvaggia, dalle forze incontrollate del mondo animale, dai grandi predatori annientati nel Paleolitico. Coloro che si rivolgono al Moloch macchinico generalmente si fanno portavoce di una natura spogliata, flagellata, annichilita dalla nuova schiatta inorganica, senza rendersi conto di esprimere lo stesso sentimento che ha reso l'uomo tiranno del pianeta ben prima che le macchine facessero la loro timida comparsa.²⁰⁹

Tale sentimento è il consueto "riflesso condizionato" dell'antropomorfismo, ovvero il paradigma dell'uomo *dominus*, addomesticatore e misura del mondo. Ma, come abbiamo più volte riscontrato lungo il nostro percorso di ricerca, è proprio la rottura di quel paradigma o comunque la sua problematizzazione radicale a definire la condizione contemporanea.

Se la nostra cultura, come afferma Marchesini, è frutto di processi ibridativi, è conseguente accettare che gli ambiti attraverso i quali tali

208Solo i capisaldi, perché una parte notevole della produzione teorica di Marchesini è dedicata all'importanza dei teriomorfismi nella cultura umana, dalle simbologie alla tecnologia all'arte. "Quando dobbiamo affrontare l'incognito o rappresentarlo ecco che gli animali ci vengono in aiuto, offrendoci l'opportunità di immaginare forme aliene, di costruire tassonomie, di dar luogo a nuovi progetti di vita e di formulare pensieri che esulano dalla nostra cornice intuitiva. Sembra proprio che i grandi scippati dalla fervida creatività della nostra specie non siano gli abitatori celesti dell'Olimpo, ma più prosaicamente i nostri compagni terrestri: gli animali." (*Post-human*, cit., p. 105). La logica della presente ricerca ha volutamente assegnato una prevalenza assoluta all'aspetto portante biologico-etologico del pensiero di Marchesini, ma nella parte conclusiva del presente lavoro avremo occasione di considerare alcune intuizioni di questo autore sulla *teriosfera* come "grande bacino dell'immaginario umano".

209R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 247.

processi avvengono (la teriosfera e la tecnosfera) siano solo in parte guidati dall'uomo e dalle sue forze. Tuttavia, ad oggi una tale consapevolezza è tutt'altro che metabolizzata, e di conseguenza anche l'uomo contemporaneo è angosciato dalla versione moderna dei vecchi "fantasmi teriosferici, non completamente sopiti nell'uomo del Neolitico e ampiamente presenti nella tradizione culturale".²¹⁰

Al di là delle nostre paure, le quali possono comunque avere un peso sia nell'opinione comune che nel dibattito culturale, persistere in una visione antropocentrica della tecnosfera, per Marchesini equivale a un grave errore prospettico: "attraverso il fare cultura – incluso e inclusivo del fare scienza e del fare tecnica – l'uomo non si impone al mondo ma accoglie il mondo e si lascia accogliere dal mondo."²¹¹

Non diversamente da quanto abbiamo riscontrato a proposito del rapporto con l'alterità animale, anche rispetto alla tecnica il percorso postumanistico persegue un modello di *partnership* tra uomo ed alterità referenziale – *partnership* che una volta di più non va intesa come polarità dialettica ma come ibridazione.

Le conseguenze di tale approccio sono inevitabilmente molteplici, ma ai nostri fini può essere utile unificarle sotto un denominatore comune: strumenti e macchine, come partner tecnologici dell'uomo, oltre a rivestire un ruolo nello sviluppo cognitivo dell'uomo²¹² hanno una parte attiva nell'architettura delle relazioni interne alla nostra specie. L'oggetto

210Ivi, p. 248.

211Ivi, p. 249.

212Cfr. in proposito A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977, e D. De Kerckhove, *La pelle della cultura*, Costa & Nolan, Genova 1996.

tecnologico, come abbiamo visto nel caso dell'antibiotico,²¹³ introduce una nuova *performance* all'interno dell'antroposfera ed induce una rinegoziazione più o meno estesa degli "spazi" umani.

In altri termini, non solo la realtà esterna (compresa quella tecnologicamente mediata) va ad espandere i confini della percezione e della cognizione caratteristici della nostra dimensione fisica, ma essa finisce per "incorporarsi" nel sistema e produrre un *feedback* a livello profondo: per usare le parole di Marchesini, "si incarna nel bisogno che iscrive".

Diventa allora comprensibile l'apparente paradosso della tecnica. La tecnologia [...] diminuisce i vincoli a carico del soggetto e quindi facilita l'estroversione o, meglio, l'esplosione dell'individuo. Ma, nello stesso tempo, allontanando il corpo dalla dimensione operativa – ovvero, per essere più corretti, dando vita ad una multidimensionalità operativa – la tecnologia amplifica la permeabilità del sistema uomo.²¹⁴

Aumentando l'ibridazione del sistema, la tecnologia ottiene insieme di aumentare la portata "proiettiva" dell'uomo ed insieme di accogliere in maniera crescente elementi non-umani. Questo tipo di proiettività, secondo Marchesini, non è di tipo narcisistico (come nelle prospettive antropocentrate) ma ha una natura conoscitiva, è un "proiettarsi per accogliere".²¹⁵ Ciò a ribadire ancora una volta la natura dell'uomo come "entità biologica che si realizza filogeneticamente, ontogeneticamente e performativamente attraverso la coniugazione e l'integrazione dello strumento tecnologico",²¹⁶ della quale è profondamente errato cercare di

213V. *supra*, p. XX.

214R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 258.

215Ibid.

216Ivi, pp. 258-259.

fornire una definizione isolandolo. Nota sull'identità²¹⁷

2.13 La tensione tra alterità e identità - L'ibridazione e la commistione dell'umano e dell'animale, negata dall'umanismo, è la rivendicazione primaria e necessaria del postumanismo, che propugna l'abbandono delle figure identitarie classiche, basate su una logica oppositiva e – cosa fondamentale – in grado di offuscare quello che per i postumanisti è il percorso autentico compiuto dall'*Homo sapiens* lungo la storia. Percorso non lineare che si svolge attraverso un incessante *feedback* tra il mondo umano e quello non umano, in un quadro di integrazione a livello ontologico tra naturale ed artificiale.²¹⁸

Nella prospettiva postumanistica, l'alterità tecnologica o animale necessita quindi di essere reinserita nella sostanzialità dell'umano, sotto pena di fraintenderne la struttura fondamentale, che consiste nell'incarnarsi di sistemi incorporati in ambienti all'interno dei quali il sistema evolve assieme ad altre entità presenti nell'ambiente, organiche e inorganiche, in un rapporto di reciproco sostegno. Si tratta quindi di una posizione

217Va riportata la posizione radicale di Bottani, il quale riprende l'analisi dell'identità postumana di Marchesini per prenderne subito le distanze. Secondo Bottani, Marchesini sovrapporrebbe forzosamente una visione del tutto tradizionale dell'identità alle sue premesse postumaniste, basate sull'apertura dialogica verso l'alterità come ibridazione ed arricchimento identitario, (come possiamo leggere nell'ultima parte di *Il tramonto dell'uomo*, cit.). Non vi sarebbe alcuna reale possibilità di "riconoscere il portato dell'ibridazione nella genesi identitaria" (*Il tramonto dell'uomo*, p. 191) per costruire strumenti di accoglienza e ospitalità: la proposta multiculturalista di Marchesini sarebbe demagogica e destinata al fallimento perché vi sarà sempre chi opera contro la costruzione di strutture connettive a livello sovraindividuale. Cfr. L. Bottani, *Identità e narrazione del sé*, Franco Angeli, Milano 2011, in part. le pp. 54-55.

218 "[I]l primo passo che occorre compiere è esattamente quello di uscire da una logica puramente identitaria ed essere disposti a compromessi e condizioni che inevitabilmente indeboliscono le pretese solitarie, tendenzialmente narcisistiche e autistiche dell'identità. Uscire dalla logica identitaria significa inoltre essere disposti a riconoscere il ruolo formativo, e non semplicemente aggiuntivo o oppositivo, dell'alterità." Cfr. F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 2001, p. 99

filosofica che intende l'alterità come costitutiva del sistema umano.²¹⁹

Ogni identità è quindi strutturata su uno scambio incessante con l'alterità, uno scambio in cui la relazione tra i due elementi è l'aspetto fondante poiché “nessuno dei due *partners* preesiste all'atto del relazionarsi e il relazionarsi non si conclude mai una volta per tutte.”²²⁰

Secondo questo approccio, l'alterità non è semplicemente un riferimento imprescindibile per la costituzione dell'identità, ma entra a farne parte.

La categoria della relazione altera a tal punto quella di identità, che si comprende immediatamente come la stessa idea di una natura umana (in realtà, di qualunque natura specifica) debba essere messa in discussione e riformata completamente: il postumanismo ha creato le premesse perché quella che era un'essenza fondata ontologicamente si trasformi in un'assenza in via di ridefinizione.²²¹

L'ipotesi tradizionale sulla quale ha poggiato la metafisica occidentale, ovvero l'attribuzione ad ogni cosa di un'essenza specifica ed immutabile, suo fondamento perenne, viene ora abbandonata in nome di una visione completamente differente, che rinuncia al criterio della particolarità

219P. Nayar, *Posthumanism*, cit., p. 73 Cfr. anche R. Pepperell, *The Posthuman Condition*, Intellect Books, Bristol – Portland, 2003, p. 100: “[L]’umano non è essenzialmente differente da ogni altro sistema fondato sull’energia che possiamo rinvenire nell’universo. Ciò non nega che noi siamo estremamente complessi, e neppure suggerisce che potremo un giorno comprendere appieno come funzioniamo. Ciò che dovrebbe divenire più chiaro, invece, è il contrasto tra questa concezione dell’esistenza umana e quella umanistica più tradizionale. Se iniziamo a vedere come i più “sacri” attributi umani, come l’esperienza conscia, la creatività e l’apprezzamento estetico operano in maniere che non sono separate da altre funzioni nell’universo, allora ci allontaniamo dalla nozione degli umani come entità uniche, isolate, per avvicinarci ad una concezione dell’esistenza nella quale l’umano è totalmente integrato con il mondo in tutte le sue manifestazioni, includendo la natura, la tecnologia e altri esseri.”

220D. Haraway, *Compagni di specie*, Sansoni, Milano 2003, p. 23.

221C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano*, Mimesis, Udine – Milano 2010, p. 22.

ed alle sue conseguenze:

L'umanismo aveva fissato e sottratto programmaticamente alla contaminazione con l'alterità i tratti essenziali della natura umana, decretando l'esistenza di una incolmabile distanza con tutto ciò che umano non è. L'uomo è separato dal non-umano in maniera definitiva (nel senso che la sua stessa definizione vieta la mescolanza), e ciò dipende dalla struttura stessa dell'identità concepita secondo il criterio della particolarità, poiché l'identità si avvinghia alla particolarità, perché la particolarità è garanzia di coerenza, e la coerenza è un valore tipico dell'identità. Per avere identità, occorrono infatti la continuità nel tempo, per un verso, e la coerenza sincronica dell'assetto. Quanto più si è particolari, tanto più si hanno garanzie di coerenza e di continuità e dunque un incremento del valore d'insieme dell'identità.²²²

Vi è quindi tensione strutturale tra identità e alterità: l'identità si costruisce contrastando l'alterità, riducendo drasticamente le potenzialità alternative; è perciò interesse dell'identità far scomparire dall'orizzonte l'alterità.²²³

In definitiva, la riflessione postumanistica è alla ricerca di una soluzione radicalmente diversa da quella classica in merito alla questione antropologica. Nello specifico, si ritiene che la delimitazione del *proprium* dell'uomo basata sul criterio delle sue particolarità sia una soluzione da escludere, perché finisce per nascondere più di quanto riveli la natura dell'uomo. Il rapporto con l'alterità non viene letto come strumentale, accidentale e contaminante, ma come fondante e circolare.

Fin qui l'uomo ha ritenuto di preservare la propria specificità vegliando costantemente sul mantenimento di una separazione di principio rispetto al mondo animale e macchinico, escludendo ogni contaminazione

²²²F. Remotti, *Contro l'identità*, cit., p. 21

²²³Ibidem, p. 61.

come fonte di degenerazione e possibile devianza. Le prassi di purificazione sono indispensabili al mantenimento di questa concezione dell'identità.

Ma la necessità di mantenere la purezza, che inevitabilmente si traduce in pratiche di separazione ed esclusione verso ciò che non viene ritenuto puro, finisce per occultare proprio le strutture che sono alla base della nostra identità; grazie ad un mutamento radicale di prospettiva, il postumanesimo intende denunciare l'arbitrarietà di questa impostazione e persino la sua pericolosità, dato che la disumanizzazione dell'altro è un meccanismo immediatamente applicabile anche ad altri-umani. Come sintetizza efficacemente Remotti: "in prima istanza non si elimina ciò che è impuro, ma è impuro ciò che si decide di eliminare."²²⁴

La concezione ontologica dell'identità che pervade la cultura occidentale, pertanto, avrebbe nutrito il paradigma umanistico al prezzo dell'instaurazione di differenze incolmabili destinate a separare il nucleo imm modificabile dell'umano dal resto dell'ambiente/mondo, perseguendo di conseguenza la scissione dal diverso e l'assimilazione del simile. In altri termini, il paradigma umanistico abbisogna di per sé della separatezza rispetto all'alterità.

Secondo Marchesini, gli assiomi di questa ermeneutica separativa informata dalla categoria della purezza sono stati: "1) che vi sia un prototipo di purezza che rappresenta più di ogni altro l'identità umana; 2) che ogni deviazione rispetto al prototipo sia indice di umanità parziale o incompiuta; 3) che l'umano si dà nella divergenza dalle alterità e nell'autoreferenza".²²⁵

²²⁴Ibidem, p. 27. Sulla pericolosità delle pratiche disumanizzanti, cfr. ancora C. Volpato, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, cit.

²²⁵R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 28.

Questa stessa struttura dell'identità avrebbe come portato necessario la spinta oppositiva verso l'alterità, che prende anche la forma di rifiuto della relazione (la quale contiene la possibilità dell'alterazione), e di confinamento di tutto ciò che è esterno all'intimo nucleo della natura umana entro un ambito il più possibile privo di specificità: più esattamente, come indica Marchesini, la ricca strutturazione e varietà del mondo biologico – la parte “viva” del nostro esterno – viene tendenzialmente messa a tacere attraverso l'uso di categorizzazioni funzionali ad evidenziare la separatezza incolmabile tra uomo ed alterità naturale. L'angolo visuale adottato dalla nostra specie nei confronti del mondo animato “porta a misconoscere le differenze tra gli altri esseri viventi e nello stesso tempo ad accrescere le distanze tra l'umano e il non-umano.”²²⁶

L'identità concepita umanisticamente non sarebbe altro che una figura che presuppone e si appella rigorosamente ad una appartenenza ontologica. Berardi osserva che questa identità è paragonabile ad una mappa che illude di generare un riconoscimento, mentre in realtà lo rende impossibile poiché preclude fin da subito la possibilità di autentiche scoperte, di atti realmente creativi. Infatti, come appartenenza irriducibile iscritta entro una differenza incolmabile, l'identità è “una limitazione inconsapevole delle possibilità di comprensione ed interazione. Essa si fonda su un sentimento ipertrofico della radice, sulla rivendicazione dell'appartenenza come criterio di verità e di scelta.”²²⁷

La spinta separativa dell'umano dell'umano rispetto al mondo è una

226R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 24

227F. Berardi, *Mutazione e cyberpunk. Immaginario e tecnologia negli scenari di fine millennio*, Costa & Nolan, Milano 1994, p. 92.

distorsione ed è priva di senso, dato che “l’uomo ha una posizione di eterodipendenza dall’esterno dove ogni atteggiamento separativo è inutile mentre deve operare un atteggiamento coniugativo ed accogliente in modo che le macchine non siano minacce all’integrità della natura umana ma sé amichevoli.”²²⁸

Ma l’identità finisce fatalmente per collassare, palesandosi come fittizia e doppiamente “finta”: in quanto è “costruita” e in quanto a sua volta “occulta” le operazioni che la pongono in essere.”²²⁹ A causare questo crollo sarebbe la tecnologia, grazie al suo infiltrarsi in misura sempre crescente nell’ambito dei predicati umani: nella nostra epoca, gli avanzamenti tecnologici che si moltiplicano esponenzialmente, in particolare nei campi dell’informatica, della manipolazione genetica e delle comunicazioni, permettono di ipotizzare la possibilità di controllare, sintetizzare e persino sorpassare aspetti della natura che fino ad oggi hanno eluso il nostro dominio.

2.14 Tra “naturale” ed “artificiale” - L’accrescersi dell’interesse per la vita e l’intelligenza artificiali sta erodendo la barriera tra fenomeni “naturali” e “artificiali”, al punto che non è improponibile pensare che in un futuro non troppo remoto sarà possibile comunicare con forme di intelligenza artificiale su un altro pianeta, e di scambiare campioni di vita bio-artificiale attraverso mezzi telematici che connettano distanze interplanetarie.

Una volta che tali attività divengano concepibili, e che sia anche alla

228P.A. Masullo, *L’umano in transito*, Edizioni di Pagina, Bari 2008, pp. 120-122.

229F. Remotti, *Contro l’identità*, cit., p. 97.

nostra portata una modalità per realizzarle concretamente, la necessità di fissare una distinzione tra umano e non-umano (naturale) cesserà di farsi sentire: è possibile che semplicemente *non vi sia più il bisogno di pensare in quei termini*.²³⁰

Quindi l'era postumana inizierà pienamente nel momento in cui non avvertiremo più la necessità (o addirittura la possibilità) di distinguere tra umano e naturale; ciò non significherà che queste categorie cesseranno di esercitare la loro influenza, ma segnerà semplicemente un avvenuto cambio di paradigma.

Non si tratta tuttavia solo di questo aspetto, che potremmo definire pragmatico e linguistico. L'atto veramente primario del *post-human*, e in quanto tale riscontrabile in filigrana in tutte le sue incarnazioni, è il rifiuto delle forme di purezza identitaria connessa al tipo di antropogenesi storicamente incarnata nelle prospettive umanistiche. L'ibridazione tra umano e non umano viene presa a modello del nuovo tipo di soggettività postumana, entro la quale all'umano non spetta alcuna preminenza neppure a livello definitorio, poiché la contaminazione è strutturale ed è presente fin dal primo istante dell'affiorare di una soggettività.

La pervasività della tecnologia contemporanea contribuisce a far affiorare l'insufficienza dei canoni identitari umanistici, ma le radici di questa manchevolezza vanno rinvenute altrove; precisamente, nel costante occultamento della dimensione animale e del suo ruolo nel corso della storia evolutiva dell'uomo in quanto *Homo sapiens*.

La rilevanza che abbiamo attribuito alla riflessione postumanistica di

²³⁰L'espressione è in Pepperell, *The Posthuman Condition*, cit., p. 161.

Marchesini risiede in gran parte nell'approfondimento che egli opera in questa direzione, cioè nell'analisi del rapporto tra uomo e animale come modello archetipico di tutte le relazioni umane con l'alterità.

L'uomo, nella sua storia e nel suo presente esistenziale, va compreso entro un quadro di profonda colleganza con l'animale, un quadro che priva di senso ogni questione sulla natura umana in sé.

2.15 Ibridazione e mutazione - La categoria-base dell'antropogenesi è quella dell'ibridazione, anziché quella della separazione/esclusione, il che si riflette in una rivisitazione del significato dell'idea di relazione, che necessita di irrobustirsi ontologicamente e – di riflesso – politicamente, come segnala anche Haraway:

la scrittura della danza dell'essere è più di una metafora; i corpi, umani non umani, hanno partecipato e partecipano a processi che hanno rivelato come l'autodeterminazione e le ideologie umaniste e organiciste siano cattive guide non tanto per l'esperienza personale quanto per l'etica e la politica.²³¹

Se nella visione umanistica l'animale e la tecnica rischiavano di costituire un pericolo per il processo identitario o di decadere a residuo, scoria di quel processo, il postumanismo mette in campo una lettura profondamente differente. L'evoluzione testimonia sia l'incontro ormai consolidato dell'uomo con l'animale che quello (ancora lungi dal perfezionarsi) con la macchina, ed il postumanismo intende queste due dimensioni come legate da una "transitabilità"²³² destinata a realizzare un

231D. Haraway, *Compagni di specie*, cit., p. 19.

232C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano*, cit., p. 84.

uomo diverso da quello attuale, un suo grado evolutivo successivo.

Il legame tutt'altro che risolto che l'uomo intrattiene con l'animale sarebbe anche alla base del nostro rapporto nevrotico con la tecnologia, poiché si tratterebbe in ogni caso di un'incapacità di farsi carico consapevolmente del proprio *status* ibrido. Evitando di ridurre al silenzio l'eredità animale (eredità che vale anche come *patrimonio*) che l'*Homo sapiens* reca con sé, il postumanismo promette anche di risolvere la questione della tecnica in termini del tutto nuovi.

L'antropogenesi avverrebbe quindi tramite un movimento perpetuo di ibridazione con il non-umano che predisporrebbe l'emersione dell'uomo attraverso il contatto evolutivo incessante con un campo magmatico di possibilità.²³³

La fusione tra umano e non-umano non sarebbe quindi – è opportuno precisarlo – un processo puramente o originariamente culturale, ma consisterebbe in vere e proprie dinamiche di ibridazione che divengono operanti entro i processi di filogenesi ed ontogenesi alla base della nostra sostanzialità biologica. La modalità concrete di ibridazione, i loro meccanismi, rimangono in ogni caso sdoppiati tra l'ambito culturale e quello biologico-evolutivo, ma l'ibridazione a livello culturale non può che avere come orizzonte ultimo l'insieme di relazioni vitali incarnate nei viventi storicamente presenti, a loro volta frutto di percorsi evolutivi.

Da un punto di vista biologico-evolutivo, l'ibridazione va ricondotta al meccanismo delle mutazioni che alterano lo *status quo* genetico dell'individuo e della sua discendenza.

233R. Marchesini, *Il nuovo ruolo delle alterità umane*, in D. Haraway, *Compagni di specie*, cit., p. 119.

Se la nostra analisi dovrà ora spostarsi su un piano decisamente pertinente alla scienza biologica, ciò sarà funzionale a riscontrare la presenza o meno di alcune importanti categorie che entrano inevitabilmente in gioco quando si tratta di biologia ed evolucionismo, e che mettono in crisi la possibilità per un impianto identitario di avere un'apertura alla libertà (e quindi una prospettiva pedagogica): sono le categorie del riduzionismo e del determinismo.

Come evidenziato nel corso del capitolo, l'apporto dell'alterità al processo identitario non è puramente accessorio ma deve essere situato nell'intrico essenziale che coinvolge ontologia, epistemologia ed etica e che produce continui slittamenti di possibilità, capacità e funzioni. Il postumanesimo intende l'identità umana come in divenire, la rappresenta come "identità nomade" e reclama quindi una rilettura globale del suo processo di formazione culturale, che viene inteso come convergenza verso le alterità (in primo luogo quella animale).

L'evento ibridativo si verifica ogniqualvolta un ottenimento culturale sottrae l'uomo alla propria autarchia. Ciò significa che la cultura, "iscrizione permanente di un bisogno capace di aprire il sistema comportamentale a un vasto orizzonte di possibilità"²³⁴ è lo stesso spazio di esistenza dell'umano e non semplicemente la sua prerogativa.

Ciascun atto culturale avvicina e confonde insieme uomo e animale, tecnologia e uomo: natura e cultura non sono che l'unico spazio nel quale i soggetti viventi si incorporano reciprocamente. Per questo motivo risulta assurdo pensare di poter situare l'animale e la macchina al di fuori

²³⁴R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 27.

dell'orizzonte umano, poiché essi rientrano a pieno titolo tra le forze di accrescimento della cultura; i termini in cui l'antropologia classica pensa la cultura subiscono qui un'inversione di polarità, dato che la cultura non va più a costituire il suggello della spaccatura esistente tra umano e non-umano, ma all'inverso, è il processo culturale ad esibire la pregnanza del rapporto uomo – animale – tecnica.

Nell'ibridazione assistiamo ad una connessione di più entità che determina la trasformazione reciproca di tutte le entità coinvolte nel processo: secondo il postumanesimo, questa trasformazione è auto-organizzata, ed è una vera e propria sorgente di mutazioni che si attiva ogniqualvolta identità ed alterità costituiscono una *partnership*. Ciò accade perché ogni evento ibridativo comporta effettivamente una mutazione, cioè la ricombinazione di un binomio in cui si generano possibilità evolutive inedite e non prevedibili. Sia nell'incontro dell'uomo con l'animale che in quello successivo con la tecnica, si produce un evento mutageno che trasforma le identità coinvolte da un punto di vista culturale ma anche biologico. Come afferma Berardi nel suo testo dedicato a questo argomento, la mutazione è precisamente una

alterazione della forma dell'organismo. Adattamento dell'organismo all'ambiente attraverso una alterazione morfogenetica. Nell'epoca presente la mutazione investe il corpo e la mente individuale a partire da una trasformazione delle tecnologie, della produzione e della comunicazione sociale. L'insieme delle trasformazioni ambientali [...] creano intorno all'organismo cosciente condizioni alle quali l'organismo cosciente non è adattato. Il processo di adattamento dell'organismo cosciente all'ambiente sociale tecnologico ed infosferico non è lineare né prevedibile; si tratta al contrario di un processo di microadattamenti che si cristallizzano provvisoriamente in forme contraddittorie e parziali. Il

processo di adattamento non è né automatico né immediato, e non si può dunque spiegare in termini deterministici.²³⁵

Ammettendo che – secondo i dettami dell’evoluzionismo – la possibilità di autoconservazione per una specie siano collegate alla sua capacità di resistere alla pressione selettiva, ovvero alla possibilità di adattarsi al suo ambiente, dovremo concluderne che ogni ibridazione genera nuove regole di selezione, inattese ed imprevedibili.

Il processo evolutivo esercita la sua pressione sui viventi e mette a prova la loro *fitness*²³⁶ tramite le loro prestazioni (più o meno adeguate). L’ibridazione è l’occasione che consente al vivente di mettere in gioco le sue performances adattative migliori. In altri termini, l’ibridazione e la mutazione che essa produce costituiscono la reazione alle difficoltà ambientali, la risposta dell’organismo alle sfide che dall’esterno attentano alla sua sopravvivenza.

Ciascun evento ibridativo produce una trasformazione intesa a perfezionare la cosiddetta “funzione di bontà”, l’indice della capacità di sopravvivere propria ad un organismo e complessivamente riconducibile ad una valutazione della sua capacità di adattarsi.²³⁷

Già si intende come nell’interpretazione postumanistica l’evento ibridativo ed il processo di mutazione debbano intendersi come un unico fenomeno, poiché essi convergono nella descrizione di un vivente immerso in un divenire fluido e perpetuo, proteso alla conquista di una posizione

235F. Berardi, *Mutazione e cyberpunk*, cit., pp. 5-6.

236Anche se si tratta di un concetto che presenta ancora diversi aspetti irrisolti, per *fitness* si può intendere l’idoneità di un organismo all’ambiente, cioè il suo valore adattativo, che si concretizza nel successo riproduttivo di un individuo o di un genotipo. Cfr. E. Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, MIT Press, Boston 1994, pp. 3-24.

237S. Tagliagambe, *Epistemologia del cyberspazio*, Demos, Cagliari 1997, pp. 36-37.

sempre più favorevole nel proprio ambiente. La mutazione è il riflesso necessario dell'ibridazione che si attiva come risposta alla pressione dell'ecosistema.

È importante rilevare come la spinta all'ibridazione provenga agli organismi dall'esterno, cioè come sia il peso dell'ambiente ad attivare *partnership* capaci di affrontare adeguatamente le minacce poste dalla nicchia ecologica. Mediante l'ibridazione, la pressione selettiva a cui è sottoposta la particolare *performance* del vivente si sposta sulla *performance* attivata dall'organismo attraverso l'alterità.²³⁸

Quale sarà l'oggetto della selezione? Poiché la *partnership* evolutiva attiva una diade, l'oggetto della selezione non potrà più essere il singolo individuo, ma la coppia collegata nella *partnership*. In quanto legato alla concretezza della storicità evolutiva, ciascun evento ibridativo tocca in profondità la struttura dell'identità, sotto l'aspetto morfofunzionale e comportamentale; il risultato è una modificazione che si esplica nella concreta mutazione delle caratteristiche genetiche dell'organismo.

Il tema centrale dell'evoluzionismo riletto in chiave postumana concerne i *feedback* che ogni tecnologia produce sul sostrato biologico.

In altri termini, l'idea centrale [...] è che ogni tecnologia umana, e più in generale ogni acquisizione culturale, è in un certo senso una biotecnologia perché: a) come abbiamo visto modifica la percezione dell'ottimalità performativa e quindi della carenza 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 una slittamento della

²³⁸Secondo Marchesini, ogni slittamento di pressione selettiva definisce "i fattori che rispetto a una particolare performance modificano la fitness di un soggetto." R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 30.

pressione selettiva modificando il *pool* genetico a livello popolazionale della nostra specie.²³⁹

Mentre per il darwinismo classico la mutazione rappresenta solo una accumulazione casuale e caotica di competenze che si fissano nel genotipo della specie, il postumanesimo aggiunge come causa del meccanismo mutazionale anche le varie relazioni ibridative che intercorrono tra l'umano e l'alterità animale o strumentale; per meglio dire, nel postumanesimo la mutazione viene causata dall'ibridazione compiuta dall'organismo al fine di ottenere una adattabilità migliore all'interno della propria nicchia ecologica. L'evento mutazionale viene sottratto alle regole del caso per essere attivamente influenzato dagli slittamenti di pressione selettiva: grazie a queste coniugazioni è possibile la comparsa di nuove emergenze biologiche.

Di conseguenza, il passaggio fondamentale che permette di comprendere come l'ibridazione culturale sia fondata su quella biologica – e che legittima a sopprimere la separazione tra ciò che definiamo natura e ciò che definiamo cultura – è il fatto che l'alterità non solo modifica le funzioni dell'individuo a livello ontogenetico ma arriva in profondità al punto da iscriversi nella struttura filogenetica della specie. Le alterità animali e tecnologiche si imprimono nella struttura dell'umano poiché trasformano concretamente la sua dotazione genetica, definendone non solo l'immagine ma l'intera configurazione biologica.

In quanto *Homo sapiens*, quindi, l'umano viene plasmato dall'azione della pressione selettiva, alla quale reagisce grazie a variazioni di *performance* ottenute mediante la *partnership* con l'alterità provocando così

²³⁹Ivi.

mutazioni nel patrimonio genetico. In mancanza di una *partnership* con l'alterità, all'uomo e ad ogni essere vivente sarebbe preclusa la strada verso l'invenzione di *performance* adatte alle sfide evolutive. L'alterità tecnologica ed animale produce, invece, un *feedback* sulla *fitness* dell'umano, ovvero aumenta in maniera sensibile le capacità dell'uomo di sopravvivere grazie alle nuove *performance* ottenute grazie all'ibridazione con l'alterità.²⁴⁰

Quale esempio paradigmatico per chiarificare questo passaggio centrale si può considerare l'introduzione dell'antibiotico entro il percorso evolutivo umano: secondo Marchesini, l'introduzione dell'alterità tecnologica all'interno dell'identità umana ha causato uno spostamento della pressione selettiva dall'uomo al binomio uomo-antibiotico, ossia dalla *performance* antibiotica propria della nostra specie a quella offerta dalla *partnership* con la tecnica: "l'uomo infatti non viene più selezionato per le sue capacità di produrre antibiotici, al contrario è l'antibiotico che viene selezionato per le sue capacità di offrire all'uomo proprietà antibiotiche."²⁴¹ In tal modo, senza evitare in alcun modo la selezione naturale, l'uomo dotato di antibiotico riesce a spostare "la pressione selettiva dalla semplice capacità di produrre antibiotici alla capacità di realizzare partnership sempre più perfezionate con l'antibiotico di sintesi."²⁴² In questo caso, lo

²⁴⁰Terrosi fa osservare che è anche lo stesso concetto di forma a subire una mutazione grazie al meccanismo dell'ibridazione, poiché "l'ordine e la struttura non si presentano più come concetti inconciliabili con l'idea di sviluppo, di crescita, di genesi, di creazione, di vita, bensì vanno a costituire una chiave interpretativa, una sorta di fisica subatomica di questi stessi concetti, che erano stati lasciati inspiegati dalla stessa episteme "umanistica" che li aveva esaltati." (R. Terrosi, *La filosofia del postumano*, p. 27) Mentre i vincoli evolutivi avevano prima il valore di una limitazione, ora vanno a costituire autentiche condizioni di possibilità. "Senza questa limitazione [...] cioè senza un qualche rapporto, non sarebbe possibile alcuna apparizione di oggetto" (P.A. Masullo, *L'uomo in transito*, cit., p. 13).

²⁴¹R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 31.

²⁴²Ivi.

slittamento della pressione selettiva ottenuto attraverso la mediazione tecnologica iscrive quella tecnologia nel patrimonio genetico della specie che ha appreso ad utilizzarla. Ecco che la tecnologia diviene una fattispecie di “esternalizzazione performativa” in grado di estendere il potere operativo dell’uomo sulla realtà esterna senza impoverire la specie, ma arricchendola attraverso i suoi stessi bisogni.²⁴³

Si tratta di un percorso evolutivo autenticamente nuovo poiché i soggetti così selezionati possono introdurre nel *pool* genetico “un aumento di complessità genetica e rendere la popolazione nel suo complesso molto più fertile nelle potenzialità evolutive.”²⁴⁴

Si intende che tale complessità è il risultato proprio della prestazione ibrida prodottasi grazie all’alterità e di conseguenza, come afferma Fuschetto, “la vita, per ogni vivente, non è mai solo un dato ma è già da sempre sperimentazione di nuove condizioni di esistenza”.²⁴⁵ La dinamica dell’ibridazione (e mutazione) non è semplicemente una trasformazione ontogenetica, legata al cammino evolutivo di un organismo particolare nel corso della propria vita, ma un accidente filogenetico in grado di trasformare il cammino della specie.

A tal proposito, Marchesini afferma che pur non conoscendo ancora molto riguardo ai processi riguardanti le pressioni selettive che agiscono sul patrimonio genetico umano, “si può asserire con certezza che basta una piccola invenzione per aumentare in modo vorticoso la sopravvivenza dell’uomo, modificando di fatto il *pool* dei genotipi che lasciano una

243Ibidem, p. 32.

244Ivi.

245C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano*, cit., p. 21.

discendenza nel libro della vita.”²⁴⁶

Questo “dispositivo” postumanistico non caratterizza solo l’uomo ma, in generale, organizza il divenire stesso della Natura. La logica sottostante ai processi evolutivi dell’uomo non è diversa per natura rispetto a quella dei viventi non-umani ma ne porta semmai all’eccellenza le capacità ibridative.

L’apporto dell’alterità non-umana all’interno della propria identità è stata ed è una componente fondamentale dell’adattamento dell’*Homo sapiens* al proprio ambiente, fino a raggiungere quella soglia che gli ha permesso di trascenderlo: grazie alla sua capacità di portare ai massimi livelli la capacità di fondersi ontogeneticamente e filogeneticamente con l’alterità, l’uomo non è più confinato all’interno della propria nicchia ecologica.

2.16 Virtualità e “sistema soglia” – L’ibridazione è il processo che condiziona in maniera decisiva l’ontogenesi dell’individuo, fondendolo con l’alterità e l’esterno: lo slittamento che ne risulta muta la struttura genomica dell’organismo. Una volta inglobata quella mutazione, la “virtualità” genetica propria di ogni specie consente la forte variabilità dello sviluppo epigenetico dell’organismo, ossia le diverse trasformazioni delle potenzialità in specifiche configurazioni attualizzate dall’ontogenesi.

A questo dovrebbe provvedere la capacità del DNA di “ritornare su se stesso” – la sua ridondanza nel percorso filogenetico della specie - accogliendo, in questo modo, le modificazioni iscritte dall’ibridazione. Conseguentemente, ogni innovazione tecnologica determina un *feedback*

246R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 34.

sulla struttura genotipica dell'individuo, e la struttura ricorsiva e ridondante dell'informazione genetica provvede ad aumentare la virtualità specifica grazie alle nuove modificazioni così ottenute.²⁴⁷ Alcune virtualità verranno premiate (e si attualizzeranno) mentre altre verranno negate e cadranno.

Nei tempi evolutivi appena trascorsi, il ritmo di questi slittamenti era assai rarefatto, mentre oggi lo sviluppo esplosivo della tecnologia espone a mutazioni e slittamenti che si verificano nel corso di una stessa generazione.²⁴⁸

Ogni specie deve la sua peculiarità alla propria capacità di accogliere l'alterità, una ospitalità che, da una parte, va ad aumentare la virtualità genetica e, dall'altra, fa parte dello stesso processo mutazionale che apre nuove ed inaspettati percorsi evolutivi. L'alterità, inscrivendosi nel mezzo dei processi ontogenetici e condizionando di conseguenza la filogenesi, produce organismi mutanti con *performance* superiori permettendo un adattamento migliore all'ambiente.

La mutazione genetica di un individuo, dunque, è una risposta alla pressione selettiva ottenuta mediante l'ibridazione: tale soluzione, aumentando la *fitness* dell'individuo, si propaga nell'intera popolazione con la sopravvivenza differenziale degli organismi. L'alterità non-umana svolge una funzione selettiva ed orienta la poiesi della popolazione di riferimento

²⁴⁷Dove per virtualità si intende “possibilità, apertura totale del sistema uomo a qualsiasi percorso diacronico” (P. Lévy, *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 1).

²⁴⁸Così scrive G.O. Longo a questo proposito: “rispetto alla lentezza dell'evoluzione biologica, l'evoluzione bioculturale è segnata da mutamenti sempre più rapidi e affannosi, come se mancassero retroazioni negative equilibratrici a frenarne la corsa. [...] la tecnologia (come il corpo), fa parte integrante dell'uomo, l'*homo technologicus* non è '*homo sapiens* più tecnologia', bensì '*homo sapiens* trasformato dalla tecnologia', dunque è un'unità evolutiva nuova, sottoposta a un nuovo tipo di evoluzione in un ambiente nuovo.” (G.O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001, p. 40-41).

attraverso la specifica pressione selettiva dell'esterno. Per realizzare l'attualizzazione della virtualità genetica è allora necessario

a) partire da una ridondanza *ab origine* specificata da un'istruzione di massima; b) essere informati ontogeneticamente dalla coniugazione con l'alterità selettiva; c) essere inseriti all'interno di un'organizzazione a più domini (una sorta di frattale) che riprenda ricorsivamente, ma su altri livelli organizzativi (i cosiddetti livelli gerarchici), la medesima struttura diacronica.²⁴⁹

Il messaggio genetico contenuto nel DNA di qualsiasi organismo risiede in una struttura relativamente stabile ma non così "bloccata" da impedire alcune modificazioni e lievi alterazioni nella conformazione. L'essere vivente può quindi venir plasmato ontogeneticamente attraverso varie ibridazioni, facendo slittare la pressione e riuscendo ad attualizzare quelle più favorevoli. Ogni attualizzazione di una virtualità genetica si origina in una impronta dell'alterità e del mondo tale che la struttura ricorsiva e plastica del vivente riprende filogeneticamente i vari superamenti di soglia ottenuti grazie all'ibridazione con l'animale e con la tecnica. In altri termini, attraverso la selezione nella ripetizione si appronta la variazione verso il nuovo: variazione che arriva a venire intesa anche come cambiamento di funzione, come risultato di un progressivo spostamento di "soglie". Sul piano culturale, la variazione si attualizza come "decisione d'azione e [...] creazione di forme": come infinita produzione di limitazioni come "condizioni di soglia".²⁵⁰ Lo stesso organismo vivente è interpretabile come un *sistema soglia* che si fa strada evolutivamente attraverso un processo di continuo adattamento, gestito grazie all'instaurazione di *partnership*

249R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 50.

250P.A. Masullo, *L'umano in transito*, cit., pp. 13-14.

biologiche mirate a contrastare le pressioni selettive che li minacciano.

Oltre a modificare il pool genetico dell'uomo, i processi ibridativi portano con sé – contestualmente – nuove visioni del reale, nuove capacità di decentrarsi rispetto alle rappresentazioni precedenti.

2.17 Interno ed esterno, gene e specie - Abbandonata l'idea di una natura umana fissa ed immutabile e di un animale-uomo costitutivamente carente, l'*Homo sapiens* palesa infine la sua complessità genetica. La *partnership* con il mondo animale ha conquistato un posto ben preciso nell'ontologia umana, nella quale l'ibridazione con l'alterità ha acquisito una posizione centrale. L'antropogenesi costituisce quindi solo un grado dell'evoluzione che organizza tutto il mondo dei viventi.

L'uomo prende coscienza di come la tecnica e l'animale rappresentino da sempre i compagni di strada evolutivi della sua specie, i *partner* del suo adattamento attraverso incessanti spostamenti di soglia.²⁵¹

L'antropogenesi è un percorso binomiale e una rete di relazioni profonde, non più un cammino solitario; l'alterità non-umana “emerge nei processi di formazione e ri-produzione dell'identità: non è un semplice accompagnamento esterno dell'identità perché l'alterità è indispensabile all'identità in quanto prodotto della sua stessa formazione.”²⁵²

Il ruolo delle ibridazioni e mutazioni nel nostro divenire mostrano come il nostro statuto sia già di per sé stesso un esistere come *cyborg* nati, e come l'opposizione alla tecnologia sia frutto di una visione imperfetta

²⁵¹Cfr. R. Marchesini, *La zooantropologia. Un nuovo modo di studiare la relazione uomo-animale* in C. Tugnoli (a cura di), *Zooantropologia. Storia, etica, e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 271-272.

²⁵²F. Remotti, *Contro l'identità*, cit., p. 64.

dell'identità. Se siamo divenuti quel che siamo attraverso l'attestazione contestuale del nostro divenire-animale, il divenire-*cyborg* sarà prevedibilmente il futuro della specie *Homo*. L'opposizione tra tecnofili e tecnofobi, cadrà anche insieme al cambio di paradigma identitario, e la necessità di imporre principi di precauzione alla tecnologia andrà pensata con molta accortezza, poiché limitare le tecnologie implica direttamente una limitazione delle nostre possibilità evolutive.

Il postumanismo, di conseguenza, richiederà una rivisitazione di molte categorie epistemologiche ed etiche, oltre che di quelle vitali-ontologiche: la nuova dimensione in cui esse andranno a collocarsi sarà quella di un antropodecentrismo consapevole, che terrà a distanza le ossessioni identitarie e si accosterà al mondo animale come ad un bacino di *partnership* indispensabile, cessando di oggettivarlo e sfruttarlo.

Come abbiamo avuto modo di anticipare, molte tematiche in gioco nel post-umanesimo si prospettano come risultato delle riflessioni contemporanee intorno all'esigenza di ripensare la genealogia dell'umano all'interno della società e dell'ambiente, dove anche società e ambiente sono termini del problema. Umanismo, tecnologia, ospitalità e genetica sono tutti temi che si intrecciano in molte riflessioni odierne e svelano l'attenzione per le strutture di potere che la tecnica mette in gioco. L'ibridazione culturale e biologica come nuova chiave interpretativa del corpo, della coscienza e del mondo è un tentativo di risposta a queste sfide.

2.18 Quale evolucionismo? - Esplicitando le radici evolucionistiche di queste tesi postumanistiche, diviene infine necessario chiarificare quelle

radici, ovvero intendere quale lettura dell'evoluzionismo (tra le molte oggi disponibili) venga individuata come adeguata.

Riteniamo infatti indispensabile disporre della consapevolezza critica necessaria nei confronti delle basi evoluzionistiche implicate nella sempre più intensa ibridazione uomo-macchina, perché sia possibile valutare coerentemente ciò che ne consegue sul piano più propriamente umano.

Il rischio è soprattutto quello di vedere appiattirsi la dinamica ibridazione/mutazione su un riduzionismo biologico governato da principi deterministici. È possibile sottrarre l'organismo-uomo (nella sua versione postumana) ad un'assiomatica biologica che lo intenda sempre come passivo, come semplice esplicitazione delle sue iscrizioni genetiche, tutt'al più come veicolo di *feedback* meccanici agli stimoli ambientali?

Per comprenderlo, prenderemo sinteticamente in considerazione – oltre alle esplicite posizioni assunte in merito da parte dei teorici *post-human*²⁵³ – un'analisi comparativa dei fondamenti della biologia postumanista, per riscontrarne la possibile compatibilità con le interpretazioni non deterministiche offerte dalla scienza contemporanea.

La componente originale dell'approccio biologico postumanistico, vale a dire l'ipotesi di una dinamica ibridazione/mutazione, si fonda sostanzialmente su due capisaldi: a) che non sia data alcuna concreta separazione tra interno ed esterno, b) che sia possibile trasmettere la mutazione interessante il singolo organismo al patrimonio genetico della specie.

²⁵³Ad esempio: R. Braidotti, *In metamorfosi*, cit., p. 270, D. Haraway, *Manifesto for Cyborgs*, cit., pp. 85-86, R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 80.

2.19 Conclusione: l'umano come Homo sapiens – Uno dei *leitmotive* della teorizzazione postumanistica e della sua critica all'umanesimo è la rilettura della dimensione biologica dell'umano. Ma, come risulterà, è del tutto improprio scambiare l'approccio *post-human* per il tipico riduzionismo biologico-evoluzionistico, che oggi contraddistingue una pletera di posizioni scientiste.²⁵⁴

Come abbiamo già potuto riscontrare, la riflessione di Marchesini si basa su considerazioni di tipo biologico-evoluzionistico: ma nel panorama della biologia odierna, questa constatazione necessita di un cospicuo approfondimento, poiché la biologia ha imboccato strade differenti e talvolta contrapposte nell'arco degli ultimi decenni.

In particolare – cosa della massima rilevanza per la nostra indagine – il settore della biologia più strettamente coinvolto nella ricerca evoluzionistica presenta vedute reciprocamente alternative riguardo alla storia evolutiva ed alla “natura” dell'essere umano.

In particolare, oggi non è più possibile fare a meno di prendere in considerazione la ricerca sull'evoluzionismo. Il paleontologo Stephen J. Gould ci ricorda, nel suo testo del 1990 *La vita meravigliosa*, che

la possibilità tutt'altro che remota che Homo sapiens sia solamente un minuscolo ramoscello tardivo di quell'enorme cespuglio arborescente che è la vita: una piccola gemma che, quasi certamente, non riuscirebbe a comparire una seconda volta se si potesse ripiantare il cespuglio partendo dal seme e lasciarlo crescere di nuovo.²⁵⁵

²⁵⁴Secondo V. Possenti, “il materialismo [...] legge le funzioni alte dell'essere umano solo come espressioni o «secrezioni» del livello biologico”. Cfr. V. Possenti, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013, p. X.
²⁵⁵S. J. Gould, *L'evoluzione della vita sulla Terra*, in “Le Scienze” n. 316, Dicembre 1994.

Capitolo III

Rosi Braidotti: la differenza femminile, il nomade, il postumano

3.1 Il femminismo alla base di un nuovo pensiero della differenza

– Gli scritti di Rosi Braidotti la collocano all'interno di quella che ormai abitualmente si indica come “filosofia continentale”, nell'intersezione con la teoria politica e sociale, le politiche culturali, la teoria femminista ed i *gender studies - ethnicity studies*.

Filosofa e psicanalista, formatasi alla scuola di Michel Foucault e di Gilles Deleuze, Rosi Braidotti elabora, a partire dalla teoria femminista, il concetto di “soggetto nomade” ovvero di un soggetto in divenire e nel contempo incarnato e situato, che attraversi, assumendole, le molteplici differenze e appartenenze soprattutto nell'epoca della globalizzazione. È certamente una delle esponenti più rilevanti del pensiero femminista che si afferma nell'ultimo ventennio del Novecento, quando i movimenti femminili riconoscono l'importanza prioritaria di un rinnovato sforzo teorico, che deve innervare la pratica politica.

Interpretando la crisi della modernità in termini di “frantumazione dei fondamenti maschilisti della soggettività classica”²⁵⁶ e grazie al contributo del pensiero delle pensatrici francesi della differenza (particolarmente Luce Irigaray), di quelle americane che centrano le loro indagini intorno ai concetti di identità, soggettività, sessualità, corporeità come Donna Haraway, Teresa De Lauretis, Judith Butler, nonché degli esponenti del poststrutturalismo, Jacques Derrida, Michel Foucault, e Gilles Deleuze,

256R. Braidotti, *Soggetto nomade*, cit., p. 68.

Braidotti riflette sullo statuto della soggettività contemporanea, attribuendo un ruolo centrale al concetto di differenza.

Il nucleo del suo lavoro interdisciplinare è costituito da un *corpus* di quattro monografie dedicate alla costituzione della soggettività contemporanea, con un'attenzione particolare riservata al concetto di differenza all'interno della storia della filosofia e della teoria politica europea. Il progetto filosofico di Braidotti è principalmente centrato sull'ipotesi di un *pensiero positivo della differenza*, mirato al superamento dell'approccio "binario" della dialettica tradizionale, che oppone ed insieme collega la nozione di differenza a quella di identità, attraverso la negazione – concetti che avremo modo di approfondire nelle prossime pagine. Indubbiamente, le origini di tali riflessioni vanno fatte risalire ai primi interessi dell'autrice per la critica femminista, vale a dire ad un tentativo di pensare la "differenza femminile" in termini non astrattamente universalistici ma capaci di render conto di una corporeità incarnata e della materialità complessa dei corpi immersi in relazioni sociali di potere.²⁵⁷

Il primo volume della tetralogia, *Patterns of Dissonance*,²⁵⁸ fissa i punti dello sviluppo che impegnerà i volumi successivi: così nel 1994, con *Nomadic Subjects*,²⁵⁹ Braidotti si interroga sulla possibilità di comprendere la differenza (di genere, etnica, culturale) al di fuori della "camicia di forza" di un sistema categoriale gerarchizzato e della già citata forma di

²⁵⁷Cfr. R.Dolphijn, I. Van der Tuin (eds.), *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2012, p. 21.

²⁵⁸R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: An Essay on Women in Contemporary French Philosophy*, Polity Press, Cambridge 1991. Tr. it. di E. Roncalli, *Dissonanze*, La Tartaruga, Milano 1994.

²⁵⁹Id., *Nomadic Subjects: Embodiment and Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, Cambridge 1994 (seconda edizione rivista, 2011). Tr. it. *Soggetto nomade*, Donzelli editore, Roma 1995.

opposizione binaria prodotta dall'approccio dialettico.

Nel 2002, con *Metamorphoses*,²⁶⁰ l'analisi tocca, oltre alle differenze di genere, la differenza più profonda che separa il sé dagli altri, gli "europei" dagli "stranieri" e l'umano dal non-umano (l'alterità animale - tecnologica - ambientale). Per concludere che le rappresentazioni culturali contemporanee del mondo globalizzato, tecnologicamente mediato, etnicamente mescolato e fondato sulla consapevolezza di genere, sono strutturate intorno ad un'ambiguità sistemica: di cosa abbiamo bisogno per produrre delle rappresentazioni culturali e politiche di un mondo in rapido cambiamento?

Nel quarto volume, *Transpositions*,²⁶¹ l'autrice si interroga infine sulle possibilità aperte verso una dimensione etica che abbia come riferimenti principali le idee di differenza e di diversità e non ruoti più intorno al riconoscimento del concetto di identità. Questa visione alternativa della soggettività, nell'intenzione di Braidotti, si pone come un viatico per sottrarsi tanto ai rischi del relativismo etico postmoderno quanto alle conseguenze dell'individualismo liberale.

3.3 L'eredità del femminismo – Insieme ad altre studiose e teoriche femministe,²⁶² Braidotti rileva come nel dibattito tra femminismo e discorso postmoderno si sia prodotto uno spostamento: il femminismo non pone più al suo centro la critica dei pregiudizi sessisti e la costruzione di teorie basate

260Id., *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002. Tr. it. *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 2003.

261Id., *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006. Tr. it. *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma 2008.

262La nota 1 di p. 51

sull'esperienza del vissuto femminile, ma sconfinata anche nell'elaborazione di schemi teorici generali.²⁶³ Interessandosi sia al perseguimento del sapere scientifico che alla revisione dei principi della logica scientifica astratta, la critica femminista della ragione come principio regolativo si apre la strada verso una decostruzione della concezione classica del soggetto, radicata nella concezione illuministica. La nozione di differenza sessuale viene usata per tentare di avvicinarsi – secondo tale interpretazione – ai fondamenti di un tipo alternativo di soggettività “su base femminile”. Beninteso, questa sfida, che ricade sulle spalle del femminismo e di altre aree del pensiero critico, dovrebbe innanzitutto porsi “come una forma di sensibilità emotiva e politica che non ha confini di razza, di classe, genere o orientamento sessuale”:²⁶⁴ non è quindi intesa come un approccio praticabile solo al femminile, ma potrebbe “costituire il terreno fertile per la costruzione di legami empatici tali da favorire il riconoscimento del reciproco impegno e potrebbe servire da elemento di base per la costruzione di un senso di solidarietà e di unione.”²⁶⁵

Vi è insomma l'assunzione di un compito, quello di pensare nuove forme di soggettività femminile sulla base della differenza sessuale. L'approfondimento di questo tema, che ha occupato diffusamente la prima parte dell'attività di Braidotti, rischia di decentrare eccessivamente la nostra trattazione, e pertanto riteniamo sufficiente trattarne sinteticamente e funzionalmente, in quanto conduce a formulare una visione coerente sul postumanesimo.

263R. Braidotti, *Soggetto nomade*, cit., p. 51.

264Ivi, p. 4.

265b. hooks, *Postmodern Blackness*, in Id., *Yearning: race, gender, and Cultural Politics*, *Between the Lines*, Toronto 1990, p. 27.

Qual è dunque lo sviluppo che dalle esigenze del femminismo ha condotto alla soggettività nomade e da questa al post-human?

3.4 Il femminismo tra *gender* e *écriture féminine* – La crisi della modernità, come abbiamo già brevemente considerato, ha spesso al suo centro la problematicità delle differenze (tra conscio e sub-conscio, tra l'uomo e la sua immagine resa estranea dal meccanismo economico, tra la pretesa singolarità dell'uomo e la sua appartenenza al mondo comune degli animali).

Ma la frantumazione generata dal deflagrare delle differenze nella modernità, da un punto di vista femminista, ha anche offerto l'opportunità per rimettere in discussione il modello della soggettività cartesiana – irrimediabilmente maschile e portatrice della differenza sessuale intesa in senso svalutante per il “secondo sesso”.

Il femminismo storico ha attraversato la categoria della differenza e ne ha riconosciuto anche la pericolosità (differenza che diviene sinonimo di inferiorità, ciò che risulta già dall'analisi di Simone de Beauvoir)²⁶⁶; si è raggiunta la consapevolezza che la differenza è una nozione di importanza centrale per la critica, ma la generazione poststrutturalista ha compreso la necessità di cercare delle alternative allo schema intrinsecamente gerarchico entro il quale la differenza finisce per risultare comunque

²⁶⁶Nel *Il secondo sesso*, Simone de Beauvoir individua e delinea il destino sociale e psicologico delle ragazze, cui sin da bambine si insegna la passività, la subordinazione, l'obbedienza, mortificando lo spirito d'iniziativa, il coraggio, la propensione all'esplorazione, condizionandole nelle loro dimensioni professionali, intellettuali e sociali. Differenza e diversità femminile sono sempre state definite come appendice e completamento rispetto alla sfera maschile, per quanto anche l'uomo sia condizionato nello sviluppo emotivo in quanto lo stereotipo maschile insegna ad astenersi dalle manifestazioni di emotività che sono proprie della donna. Cfr. S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1994.

un'alterità svalorizzata. Ed infatti, nel corso degli anni ottanta del secolo da poco trascorso, lo scenario del femminismo si è diviso sul tema della differenza: la separazione più netta è stata quella che ha contrapposto da un lato le sostenitrici del *gender*, per lo più di area anglo-americana,²⁶⁷ e dall'altro il movimento della *écriture féminine*,²⁶⁸ radicato in Francia.

Alquanto grossamente, schierarsi per una visione *gender*²⁶⁹ in ambito femminista significava rifiutare lo schema monolitico della bipolarità sessuale per evidenziare invece l'importanza dei "dispositivi attraverso i quali una società trasforma l'istinto sessuale biologico in un prodotto dell'attività umana e attraverso cui i bisogni sessuali, così trasformati, sono soddisfatti."²⁷⁰

Il filone contrapposto, quello della *écriture féminine*, è centrato invece sul riconoscimento dell'importanza del linguaggio rispetto alla indagine del sé; è una prospettiva che poggia sulla teoria psicoanalitica del soggetto (Freud e Lacan), sugli studi letterari e semiotici, ed intende proporre alle donne, che finiscono per avere lo statuto dell'"altro" in un ordine simbolico maschile, una via specifica alla comprensione del mondo, impegnandosi attraverso la propria *outsiderness*. Puntando proprio sull'irredimibile

267La più significativa e fortunata elaborazione della coppia sesso/genere degli anni in questione è quella di G.S. Rubin, *Lo scambio delle donne*, "Nuova DWF", ottobre-dicembre 1976, pp. 23-65. Una panoramica aggiornata delle diverse accezioni del termine *gender* nell'ambito del femminismo in M. Mikkola, "Feminist Perspectives on Sex and Gender", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>>.

268Il termine *écriture féminine* è stato coniato da Hélène Cixous nel suo saggio del 1975, *Le Rire de la Méduse*.

269Va precisato che le posizioni femministe degli anni '80 hanno solo un collegamento decisamente tenue con la definizione di "teoria del gender", così come oggi viene usata assai impropriamente, fondendo le definizioni di *gender studies* e *queer theory*. Il risultato è appunto una presunta "gender theory", che ad oggi non risulta essere stata enunciata da nessuno. Su questa polemica cfr. L. Bernini, *Uno spettro s'aggira per l'Europa... Sugli usi e gli abusi del concetto di "gender"*, "Cambio", n. 8, dicembre 2014, pp. 81-90.

270G.S. Rubin, *Lo scambio delle donne*, op. cit., p. 24.

“alterità” dell’interiorità femminile (a partire da quella che secondo Freud è un incomprensibile “*dark continent*”,²⁷¹ la vita sessuale della donna), la scrittura può aprire le donne ad una nuova comprensione del mondo basata sulla loro mancanza di repressione rispetto all’ordine simbolico, che la cultura occidentale da sempre declina *al maschile*.

Nel corso degli anni ‘80, come abbiamo detto, la polemica tra queste due “correnti” del femminismo ha condotto ad un punto morto: l’approccio della *écriture féminine* è stato sovente criticato come eccessivamente astratto e teorico,²⁷² mentre quello *gender* ha comportato lo slittamento in direzione di una prospettiva sociologica standard, verso la costruzione sociale delle differenze tra i sessi, quindi la perdita di una qualsiasi specificità teorica. L’*impasse* della discussione ha condotto così all’accantonamento del dibattito sulla differenza sessuale, alla rinuncia a pensare tale categoria come centrale.

3.4 Suggerimenti post-strutturalisti – Accantonamento frettoloso e non definitivo, tanto che nel corso degli anni ‘90 la categoria della differenza è stata oggetto di un recupero da parte delle femministe che si ispiravano al post-strutturalismo, tra le quali anche Rosi Braidotti.²⁷³

Il nuovo punto di partenza nell’analisi femminista della soggettività poggia su un punto di convergenza tra le due posizioni contrapposte cui abbiamo accennato. Sia per le teoriche del *gender* che per le sostenitrici della *écriture féminine* è acquisito che

271S. Freud, *Il problema dell’analisi condotta da non medici*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, Vol. X., p. 379.

272Cfr. ad es. M. Toril (ed.) *French Feminist Thought*. Basil Blackwell Ltd, Oxford 1987.

273Resta inteso che il percorso che stiamo tracciando all’interno della teoria femminista è solo uno dei sentieri possibili, e pretende unicamente di fornire *una chiave* di accesso al pensiero di Rosi Braidotti, sulla base dei testi di questa autrice presi in considerazione.

le pratiche femministe ed i *women's studies* debbano svelare l'impronta universalistica del discorso scientifico, mettendone a nudo l'intrinseco dualismo. Il rifiuto del pensiero dualistico, in quanto modo d'essere del patriarcato, è il terreno comune dal quale si può procedere per sbloccare la situazione di stallo tra posizioni femministe altrimenti contrapposte. Studiose femministe di tutte le discipline affermano che la posizione universalistica, con la sua fusione del maschile con l'umano e il confinamento del femminile in una posizione secondaria di «alterità» svalutata, poggia su un sistema classico di opposizioni dualistiche, come ad esempio: natura/cultura, attivo/passivo, razionale/irrazionale, maschile/femminile. Secondo le femministe questo modo dualistico di pensare crea delle differenze binarie con il solo scopo di disporle in un ordine gerarchico di relazioni di potere.²⁷⁴

Alla luce di questa presa di coscienza, serviva una nuova spinta per superare in maniera produttiva l'approccio della generazione precedente del femminismo. Secondo Braidotti, ciò fu reso possibile una ripresa della categoria della differenza, attraverso la sua profonda revisione operata dal post-strutturalismo: non a caso, l'opera chiave del post-strutturalismo porta il titolo di *Differenza e ripetizione*.²⁷⁵

In particolare, da un punto di vista femminista sembra essere particolarmente proficua la nuova considerazione del testo come struttura sia semiotica che materiale, secondo la lettura foucaultiana:

non andare dal discorso verso il suo nucleo interno e nascosto, verso il cuore di un pensiero o di un significato che si manifesterebbero in esso; ma, a partire dal discorso stesso, dalla sua apparizione, e dalla sua

274R. Braidotti, *Soggetto nomade*, cit., p. 74.

275Il testo di Deleuze si propone come un tentativo di affrontare un tema centrale nel dibattito culturale del Novecento: il tema della differenza, in rapporto con l'identità e la ripetizione. Di differenza aveva parlato infatti Heidegger, ponendo al centro della sua riflessione il tema della *differenza ontologica*. Lo strutturalismo lacaniano meditava sul senso di differenze e ripetizioni nello spazio dell'inconscio e del linguaggio, ed anche Derrida aveva fissato nella *différance* lo scarto originario e irriducibile fra linguaggio ed essere. Secondo Deleuze, nel mondo moderno "tutte le identità non sono che simulate, prodotte come un effetto ottico, attraverso un gioco più profondo che è quello della differenza e della ripetizione." G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 2.

regolarità, andare verso le sue condizioni esterne di possibilità, verso ciò che dà luogo alla serie aleatoria di quegli eventi e che ne fissa i limiti.²⁷⁶

Il testo non è qualcosa di isolato rispetto al contesto interpretativo e sociale, è un elemento di una reazione che si svolge entro una serie di rapporti (rapporti di potere, nella visione foucaultiana). La pratica testuale acquisisce in tal modo una nuova portata, come decodifica di un sistema delle correlazioni che costituiscono un sistema socio-simbolico.

Tutta la prima parte della speculazione di Braidotti è assorbita da questo ordine di problemi, vale a dire dal tentativo di “porre diversamente la domanda su «donne e filosofia» e sottolineare che la teoria femminista rivela un modo di pensare che può essere specifico delle donne”. I primi cinque capitoli di *Dissonanze* (1991) sono dedicati all’esposizione ed alla critica della trattazione del femminile da parte del pensiero post-strutturalista francese (attraverso le opere di Jacques Lacan, Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze), mentre gli ultimi capitoli sono dedicati ad una lettura filosofica delle idee femministe, che vengono collegate tra loro genealogicamente, “cartografate” e classificate come regressive, riformiste o radicali.²⁷⁷

La conclusione di *Dissonanze* è che, seppure altamente significative, neppure le innovazioni della filosofia post-strutturalista sono sufficienti al bisogno di ricodifica della soggettività espresso dal femminismo contemporaneo. Questo anche perché i pensatori post-strutturalisti tendono a de-sessualizzare il soggetto e ad elaborare una donna “metaforica” ben lontana dalla concretezza politica di cui abbisogna programmaticamente il

276M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, p. 27.

277R. Braidotti, *Dissonanze*, cit., p. 150.

femminismo.²⁷⁸

3.2 Oltre la prospettiva post-strutturalista – Il punto di partenza del “nuovo” femminismo francese degli anni ‘90 si basa quindi sull’eredità post-strutturalista, in particolare sull’enfasi che esso pone su due punti: a) una ridefinizione della dimensione del testo, come “coestensivo ai rapporti di sapere e di potere”²⁷⁹ e b) il primato della sessualità “e dunque della differenza sessuale come istituzione sociosimbolica che attua la costruzione del soggetto”.²⁸⁰ Ma il femminismo – nella lettura braidottiana - in particolare nella sua variante radicale francese, ha potuto superare i limiti (rispetto alle esigenze del femminismo) della teoria post-strutturalista “attraverso l’assunzione rigorosa di termini come *incarnazione e differenza sessuale*.”²⁸¹ Quanto alla stessa Braidotti, l’assunzione da parte sua di questo punto di vista sul soggetto la porta ad abbracciare una forma di materialismo.

La nozione di soggetto incarnato è centrale rispetto al modo di intendere il tipo di materialismo filosofico che sostengo. Storicamente lo considero uno degli aspetti più fecondi della filosofia continentale, nella misura in cui mette in evidenza la struttura corporea della soggettività e di conseguenza anche le tematiche della sessualità e della differenza sessuale. Questa tradizione offre complessi modelli di analisi per le interrelazioni tra il sé e la società, il “dentro” e il “fuori”. Riattivata dai movimenti sociali dei tardi anni sessanta e degli anni settanta, questa tradizione di materialismo incarnato prepara il terreno a una critica radicale del potere e alla dissoluzione del soggetto umanista.²⁸²

278Ivi, p. 150.

279R. Braidotti, *Soggetto nomade*, cit., p. 78.

280Id., *In metamorfosi*, cit., p. 47.

281Id., *Soggetto nomade*, cit., p. 211. Braidotti individua in Luce Irigaray la teorica che ha saputo cogliere con più acutezza queste esigenze.

282Id., *In metamorfosi*, cit., p. 31.

La definizione del “tipo di materialismo filosofico” elaborato dall’autrice avrà inevitabilmente un ruolo di importanza fondante nella sua definizione della soggettività. Per il momento ci limiteremo ad anticipare che si tratta coerentemente di una nuova forma di materialismo, assai lontana dal tipo dominante nella storia e nella cultura dell’ultimo secolo, vale a dire il materialismo storico marxiano, che ha caratterizzato anche tutte le forme del cosiddetto *socialismo scientifico*.²⁸³

Nel post-umanesimo, ontologia, epistemologia ed etica trovano una nuova dimensione antropodecentrata: l’identità fissa non è che un errore prospettico, l’opposizione alla illimitatezza tecnologica è in realtà un’opposizione alle nostre possibilità di avere un futuro evolutivo di successo, e l’animale passa ugualmente da oggetto di sfruttamento a partner indispensabile.

Ciò non significa tuttavia che l’uomo nella post-umanità non sia ancora incatenato a forze genetiche ed ambientali cui non può far altro che adattarsi: l’orizzonte determinista sembra meno angusto ma non ancora superato.

Esiste però un’alternativa al classico modo determinista d’intendere la biologia dell’adattamento: la biologia costruzionista di R. Lewontin, che riprende anche il concetto di ambiente come Umwelt di von Uexküll:

²⁸³Significativamente, Braidotti ha ribadito più volte il suo legame con la “tradizione minore” del materialismo incantato di Diderot. Cfr. ad es. R. Dolphijn, I. Van der Tuin (eds.), *New Materialism: Interviews & Cartographies*, cit., p. 28. Il termine “materialismo incantato” è stato coniato da Elisabeth De Fontenay per descrivere la filosofia sottostante *Il Sogno di D’Alembert*, scritto da D. Diderot nel 1769 e pubblicato postumo. Cfr. Elisabeth De Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Grasset, Paris 1981.

organismi di specie diverse, pur vivendo nello stesso spazio, si muovono in ambienti diversi, perché sono diversi i tratti del mondo che ciascun organismo è portato a riconoscere come biologicamente rilevante. L'organismo decide il proprio ambiente perché è la modificazione della biologia interna, che avviene indipendentemente dall'esterno, a modificarne la Umwelt (mentre nel paradigma determinista, gli eventi dell'ambiente fisico agiscono allo stesso modo su tutti i viventi).

Questo altro modo di intendere l'evoluzione non la accetta più come meccanismo necessario di selezione di performances basate sull'efficienza, ma come intrico di interdipendenze genetiche e ambientali. La Umwelt implica di per sé la presenza dell'alterità, ma non più come cooptazione meccanica-genetica di elementi esterni, piuttosto come profondità biologica ed evolutiva dell'essere vivente e libera dal determinismo il legame che unisce l'Homo sapiens all'uomo.

È significativo notare anche come nei loro testi i biologi Dupré, Lewontin e Gould intendano la lettura deterministica dell'evoluzione e della biologia, che trasforma l'uomo nel prodotto di forze esterne, indisponibili e necessarie, come un dispositivo attraverso il quale il "sistema economico" cerca di mantenere una struttura oligarchica del potere (poiché anche l'ordine sociale diviene altrettanto necessario e non modificabile). La ricerca biologica non è neutra e impermeabile dall'ideologia.

Liberato dall'ombra del determinismo di stampo biologico, il post-umano conquista la possibilità "trascendentale" di esprimere una visione dell'uomo compatibile con una prospettiva pedagogica.

Nel post-umano come teoria critica rinveniamo elementi di notevole interesse in questo senso: da un lato, esso aiuta a palesare gli strati invisibili nella struttura epistemologica delle scienze umane. Di più, le sue varianti più sviluppate teoricamente (come la teoria nomadica di R. Braidotti) sembrano offrire strumenti ermeneutici nuovi, adatti alla condizione dell'uomo contemporaneo

Nello specifico, abbiamo riscontrato come esista una promettente convergenza tra l'esigenza neo-umanistica che affiora nei testi di un autore di riferimento per la costellazione culturale post-human (Gilbert Simondon, particolarmente nell'interpretazione proposta da J.-H. Barthélemy) e la recente proposta personologica di Roberta De Monticelli. Secondo Barthélemy, al "facile umanismo" tradizionale, ormai inerme perché radicato nelle forme di un mondo dissolto dalle nuove coordinate della contemporaneità, deve sostituirsi un umanismo difficile: un umanismo che acquista il suo senso soprattutto come lotta contro le nuove forme di alienazione dell'epoca presente, esse sì realmente anti-umane. Un nuovo tipo di umanismo che sarà difficile per la necessità di dover affrontare una doppia integrazione, quella sulla quale si incardinano le proposte teoriche post-human prese in considerazione nella presente ricerca: deve integrare l'uomo al resto dei viventi, e deve anche integrare la tecnica alla cultura (che oggi le resta estranea). Compiuta questa integrazione anche attraverso la derivazione di un nuovo "sistema simbolico", il soggetto umano – secondo tale lettura – sarebbe in condizione di recuperare la dimensione di senso e di storicità che si è progressivamente offuscata nella tarda modernità.

La teoria personologica di De Monticelli appare particolarmente adeguata a fornire gli strumenti per una reimmissione della soggettività personale in un contesto post-umanistico quale quello appena tratteggiato. Gli aspetti oggettivi o oggettivanti presenti nell'idea di persona vengono accantonati da De Monticelli, che opta per un approccio fenomenologico e costruito sull'azione. Allontanandosi dai residui delle ontologie antropomorfe ed utilizzando solo una complessa teoria dell'azione libera, l'essere umano si definisce qui attraverso una gerarchia di atti liberi e non liberi; la gerarchia degli stati del cervello (quindi la biologia umana) avrebbe al suo vertice la volontà come forma puramente fenomenologica, in base ai quali l'uomo si fa persona come "unicum biologico capace di inizialità".

Il concetto di atto che è alla base della proposta di De Monticelli, di derivazione fenomenologica, non è altro che la risposta più o meno adeguata alla realtà di cui facciamo esperienza, quindi anche agli stati fisici, biologici o mentali nei quali ci troviamo a vivere. Un concetto assai prossimo a quello del circuito emozione-percezione-azione simondoniano, e che non preclude alcuna integrazione tra cultura, linguaggio e tecnica.

Esiste oggi anche una "svolta anti-antropocentrica perversa", alla quale questo tipo di post-umanesimo si oppone nettamente: si tratta principalmente delle conseguenze del capitalismo avanzato, a partire dalla sua forma biogenetica che mira al controllo ed alla mercificazione dei codici della vita umana, a vendere tutto quel che vive. Contro questo attacco, i tentativi di rinnovamento dell'umanesimo sono apparsi nostalgici e poco efficaci, forse proprio a causa di strumenti concettuali che

necessitano di una radicale riforma. Consapevole del rischio di un ritorno di un naturalismo biologico deterministico asservito ad istanze economiche disumanizzanti, sotto la copertura delle scienze genetiche, la soggettività post-umana accetta di farsi nomadica (in perpetuo divenire) per contrapporsi efficacemente e non solo nostalgicamente a queste istanze. La non linearità e la visione non unitaria del soggetto non danno necessariamente come risultato il relativismo cognitivo o morale, e meno ancora l'anarchia sociale. Sono piuttosto modi per ridefinire la soggettività politica, urgenza che viene considerata assolutamente primaria.

Soggettività politica che, secondo le visioni teoriche considerate, non è separata anche da una nuova soggettività integrale, che rilegge anche la dimensione sessuale in una chiave materiale e non solo culturale. Verranno quindi confrontate, nella parte finale della ricerca, le posizioni di questo filone del post-umanesimo rispetto alla teorizzazione gender, ritenuta pericolosamente costruita, dotata di una dimensione unicamente culturale e collegabile alla proliferazione di differenze costruite e vendibili che caratterizzano l'universo concettuale del capitalismo avanzato.

Vi è quindi la possibilità di uno spazio per una pedagogia della differenza fondata su queste innovative basi? Riteniamo che nel complesso la risposta non possa che essere affermativa. Il paradigma post-umanistico che verrà preso in esame si pone deliberatamente a contrasto rispetto ad un complesso di idee, di valori e di assunzioni che storicamente ne costituiscono anche l'*antefatto*; del quale è necessario render conto, al fine di una comprensione adeguata del fenomeno.

Se i teorici del *post-human* si pongono l'obiettivo di rinnovare la tradizione

culturale occidentale abbandonando la visione *human-centered*, la cornice ideologica che pone invece l'*anthropos* al centro dell'universo e per fargli orbitare attorno il mondo non umano, è l'antico e pervasivo paradigma dell'antropocentrismo. Ridotto al suo principio fondamentale, l'antropocentrismo nella sua forma standard prevede che l'uomo sia il legittimo proprietario o il conquistatore della natura,²⁸⁴ e che ogni riflessione etica, ontologica o epistemologica non sia decentrabile dagli agenti umani.²⁸⁵ Il paradigma antropocentrico, sebbene in crisi, esercita tuttora un'estesa egemonia culturale nelle società occidentali, alle quali fornisce il registro interpretativo principale in ambiti disparati, dall'immaginario alla ricerca scientifica.²⁸⁶

L'attribuzione di un valore superiore all'uomo fa parte dei presupposti dell'antropocentrismo, che quindi non prevede o accetta alcuna forma di meticciamiento tra il dominio dell'umano e quello del non umano.²⁸⁷ Ecco che quindi "la cornice antropocentrica può essere considerata come il pensiero che separa l'essere umano dagli altri enti, assegnando al primo una differenza qualitativa di prevalenza ontica e una priorità di importanza nella prassi speculativa."²⁸⁸

3.3 La fine dell'antropocentrismo? – L'antropocentrismo palesa un sentimento di superiorità dell'umano sul non umano, dandogli espressione in tre diversi ambiti correlati tra loro: quello ontologico, quello epistemologico e quello etico.²⁸⁹ In altri termini, l'uomo viene considerato un vivente

284Cfr. S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e associati, Milano 1989, p. 35.

285M. Andreozzi (ed.), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2014, p. 36.

286R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 510.

287R. Marchesini e S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007, p. 156.

288Ivi, p. 157.

289R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, Dedalo, Bari 2009, pp. 92-97. Questa tripartizione,

speciale, unica fonte della conoscenza e unico portatore di valori morali.

Da un punto di vista ontologico, l'antropocentrismo della cultura occidentale si fonda su due radici: da un lato la tradizione classica, con particolare riferimento a) all'essenzialismo platonico (una visione disgiuntiva che tiene separate le essenze tra loro), b) all'organizzazione gerarchica degli enti proposta da Aristotele e perfezionata dalla tradizione che gli fa capo ed infine c) all'idea stoica della ragione come dimensione pertinente esclusivamente all'uomo. Dall'altro, vi è la tradizione ebraico-cristiana, che separa l'uomo dal resto dei viventi in nome della sua creazione ad immagine e somiglianza di Dio.

Come sviluppo di queste premesse, i predicati umani tendono a venir letti come *qualità uniche*, possesso esclusivo dell'uomo, ed anche come *qualità autopoietiche*, ovvero come qualità in grado di passare dalla potenza all'atto solo facendo appello alle sue caratteristiche, senza che vi sia bisogno di un riferimento all'alterità non umana. Queste prerogative rendono l'uomo un essere non specializzato, in grado di costruire se stesso grazie ad una processualità interna, ed è di conseguenza anche un essere libero ed un demiurgo di se stesso, dato che egli non è sottoposto in maniera determinante alle servitù naturali che opprimono il resto delle creature viventi.

Nella formulazione umanistica del XV secolo, queste prerogative uniche sono alla base della celebrazione dell'eccellenza dell'uomo sull'universo; eccellenza che è resa possibile anche dalla ricercata opposizione e distacco programmatico da tutto ciò che non è umano – all'opposto di quanto

che adotteremo, viene ripresa anche da M. Andreozzi e A. Ferrante in "Dieci sfumature di non-anthropocentrismo. Principi teorici e risvolti filosofici". In P. Barone, A. Ferrante, D. Sartori (eds.), "Formazione e post-umanesimo. Sentieri pedagogici nell'età della tecnica", Cortina, Milano 2014.

teorizzeranno tutti gli approcci post-umanistici.

L'ambito epistemologico dell'antropocentrismo è una derivazione di quello ontologico: l'uomo non può che essere misura del mondo, ovvero fulcro e termine di confronto, ed anche modello per l'approccio epistemico a qualunque dominio di conoscenza. Quest'ultimo aspetto tramuta l'uomo anche in una entità proteiforme, in grado di "assumere qualunque profilo del mondo".²⁹⁰ Come osservò Lorenz,²⁹¹ il postulato tacito e pervasivo che ci porta a ritenere che la struttura del mondo rispecchi quella delle nostre "intuizioni" non è di per sé arbitrario, dato che è il portato di un lungo percorso evolutivo della nostra specie, il frutto di una ricerca di un'interfaccia sensata con il mondo esterno. Ma quelle intuizioni e quella interfaccia, messe alla prova da milioni di anni di selezione naturale, sono fatalmente parziali proprio perché sono il risultato del nostro percorso di adattamento come specie, diverso da tutti gli altri.²⁹²

Per finire, l'antropocentrismo etico concerne la tendenza a considerare l'uomo come unico vivente degno di attenzione morale, e di conseguenza a formulare delle linee di prescrizione morale basate solo sulle conseguenze delle proprie azioni rispetto all'uomo. Nella nostra epoca, la versione forte

290R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 94.

291 "Io spero di poter dimostrare anche agli antropologi di formazione filosofica, il cui atteggiamento nei confronti della biologia e della filogenesi non è particolarmente benevolo, quanto uniche nel loro genere appaiono le caratteristiche e le prestazioni specifiche dell'uomo proprio quando le si esamina con gli occhi del naturalista, cioè in quanto prodotto di un processo evolutivo naturale." K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio: per una storia naturale della conoscenza*, Adelphi, Milano 1966, p. 23.

292 Come appureremo in seguito, uno dei punti chiave della proposta post-umana di Marchesini è proprio l'ibridazione con i partner non umani come possibilità per l'uomo di uscire dalla sua prospettiva ristretta, trasformandola; metamorfosi e non semplice ampliamento di quella prospettiva epistemica, dato che l'ibridazione andrebbe ad introdurre elementi in grado di alterare la prospettiva di specie e produrre quel che Marchesini denomina "antropodecentrismo", un allargamento della soglia di coniugazione con la realtà esterna.

dell'antropocentrismo etico (etica del dominio dell'uomo sulla realtà non umana), ha ceduto progressivamente il passo a versioni più deboli (etica dell'amministrazione responsabile della realtà non umana da parte dell'uomo).²⁹³ Entrambe queste accezioni etiche dell'antropomorfismo non mettono in discussione il ruolo esclusivo dell'uomo nell'ambito morale, sia come agente che come paziente, e si differenziano invece tra loro per i limiti imposti all'esercizio del potere dell'uomo sulla natura.

Le posizioni critiche rispetto all'antropomorfismo etico esprimono una corrispondente gradualità, e si fondano sull'assunzione di base che la natura sia dotata di un valore in sé che prescinde da quello che le viene attribuito dall'uomo, ed implicano una ridefinizione generale del campo morale.²⁹⁴

3.4 Un soggetto post-sessuato – In senso generale, dunque, l'antropomorfismo si radica nella tradizione della filosofia greca successiva a Socrate ed anche nella tradizione ebraico-cristiana, che gli hanno conferito una pri-

²⁹³La più nota formulazione di un'etica della responsabilità, con particolare riferimento alle capacità tecnico-operative umane ed alle loro conseguenze, è quella di Jonas (H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002). Un altro testo di riferimento ormai classico e che ha avuto una particolare importanza per la maturazione del dibattito sull'etica ambientale è anche quello di J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991. Su Passmore (pp. 122-130) e sulle altre etiche dell'ambiente, cfr. M. Andreozzi (ed.), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2012.

²⁹⁴Richard Ryder ha coniato il termine "specismo" per caratterizzare l'esclusione del non umano (in particolare dell'animale) dai diritti. Cfr. R. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Species*, Basil Blackwell, Oxford 1989. Le correnti filosofico-giuridiche animaliste e quelle della cosiddetta *deep ecology* (o biocentrismo) sono le più attive rispetto a questo tipo di critica dell'antropocentrismo etico. È doveroso precisare che il primo a parlare esplicitamente di "diritti" degli animali fu Jeremy Bentham, che scrisse: "verrà il giorno in cui gli animali del creato acquisiranno quei diritti che non avrebbero potuto essere loro sottratti se non dalla mano della tirannia" (J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, seconda edizione, 1823, cap. 17, note). Tuttavia, nell'ambito della filosofia utilitaristica di Bentham, l'argomento si inquadra in maniera del tutto differente rispetto al contesto che stiamo prendendo in considerazione.

ma forma, tramandata da una tradizione ininterrotta fino ai nostri giorni. Ma esiste una sensibile differenza tra la concezione dell'antropomorfismo prima e dopo il passaggio attraverso l'esperienza culturale dell'Umanesimo.

Prima dell'Umanesimo, la percezione identitaria dell'uomo è riferita ad una concezione dell'ordine del cosmo fondata su radici teocentriche e geocentriche, in modo che l'uomo si radica in una posizione centrale nel cosmo derivante principalmente dall'essere stato eletto dalla divinità. L'antropocentrismo è ancora quello che Marchesini denomina "un assunto di posizionamento",²⁹⁵ e mette l'uomo in condizione di avere un accesso prioritario al mondo, di esercitarvi liberamente il suo potere per concessione divina, ma lo inserisce altresì in un universo strutturato gerarchicamente.

La visione antropocentrica pre-umanistica non sottrae quindi l'uomo ai legami che lo collegano con l'alterità, sia verso l'alto (la divinità) che verso il basso (le creature); è una visione partecipativa che, come vedremo, verrà stravolta dall'Umanesimo. Annullando i doveri di partecipazione del soggetto umano, quest'ultimo punta alla conquista di una autonomia da quella dipendenza gerarchica, e ad un riconoscimento che prescindano da qualunque alterità. Liberandosi della referenza al divino, l'antropocentrismo umanistico diviene il manifesto dell'autodeterminazione dell'uomo, che ha ormai annullato le sue radici sostanziali in nome di una nuova natura virtuale ed autarchica. Come poverrà a formulare con chiarezza Pico della Mirandola, il nuovo uomo dell'Umanesimo ha come unica essenza il suo libero progettarsi, grazie ad un atto che lo separa e disgiunge in modo definitivo dal mondo non umano.

295R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo*, cit., p. 87.

Il soggetto umano viene quindi inteso come connotato da un pensiero razionale che gli permette di pianificare il suo agire conseguentemente alle sue necessità, desideri e speranze, e che come risultato del suo agire produce la storia. L'umano è stato inteso fino a tempi recenti come maschio ed universale, nella sua emergenza in quanto singolo (l'essere umano) dotato di certe caratteristiche: la razionalità, l'autorità, l'autonomia e la capacità d'azione. La sua autocoscienza, ovvero la capacità di riconoscersi per ciò che è, costituisce un'altra caratteristica che distingue l'umano dal resto dei viventi.

L'umanesimo è lo studio di questo soggetto individuale e delle caratteristiche che in esso si compongono come "l'umano". Tale soggetto occupa una posizione centrale nel mondo, che è influenzato dal suo pensiero e dalle sue azioni, le quali sono a loro volta imperniate sul libero arbitrio.

L'anti-umanesimo ed il post-umanesimo, come attestano i rispettivi prefissi, si qualificano come spinte alla negazione o al superamento (parziale o globale) che non mirano ad un'impossibile "cancellazione" dell'uomo in quanto essere vivente e senziente, ma concernono invece il discorso che l'uomo ha di volta in volta costruito intorno a se stesso allo scopo di rivendicare la propria specificità. Ciò che l'uomo riscontra in sé di unico, il *principium individuationis* che lo differenzia dal resto dei viventi: in prima approssimazione, la tensione verso questa particolarità è il primo requisito comune ad ogni forma di umanesimo, e di riflesso – genericamente parlando – il bersaglio polemico degli anti- e post-umanismi.

Di conseguenza, prima di procedere all'esame delle posizioni post-umaniste, e funzionalmente allo sviluppo della nostra analisi, riteniamo utile

soffermarci su questo punto e identificare il nucleo della visione umanistica caratteristica dell'esperienza occidentale, limitando la visuale alla sola radice principale, quella riguardante lo *status* del soggetto umano. Mettere a fuoco questa base, infatti, ci appare indispensabile per definire e comprendere meglio anche la critica alla quale il *post-human* la sottopone, molto spesso tratteggiandola unicamente *per viam negativam*. Il che – va detto – è naturalmente un presupposto insufficiente per una valutazione che non sia preventivamente appiattita su quelle critiche, e soprattutto che sia aperta a prospettive di sviluppo non predeterminate.

3.5 L'embodiment come necessità postmoderna - Sviluppando idee protagoniste (l'uomo come *misura di tutte le cose*) e poi ciceroniane,²⁹⁶ la forma di umanesimo che caratterizzò la cultura del Rinascimento italiano, per diffondersi successivamente in tutta Europa, è quella che ha maggiormente improntato a sé la cultura occidentale.²⁹⁷ Il termine *umanista* compare nella

296Cicerone introdusse nella lingua latina il termine *humanitas*, destinato ad isolare un ordine specifico dell'umano, in opposizione alla bestialità che non conosce diritto né *sacrum*. Cfr. P. Amato, P. Bianchi, R. Carbone *et al.* (eds.), "Philosophies de l'Humanisme", *Art du Comprendre*, n. 15/2006, p. 33.

297Non è evidentemente possibile sminuire o ignorare l'importanza dell'antropologia cristiana dal *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa in poi. Tuttavia, riteniamo, essa si sviluppa intorno ad un conflitto tra forze superiori all'uomo, che conosciamo sin dal racconto delle tentazioni di Cristo riportate dai Vangeli sinottici (Matteo 4, 1-11, Marco 1, 12-13 e Luca 4, 1-13). Il Dio-uomo, per il fatto stesso di essersi fatto carico anche di una natura umana, subisce il potente influsso malefico di Satana. Anche se non è indispensabile parlare di una *duplice natura umana*, essa è perlomeno lacerata in profondità da forze superiori: presa tra l'opera di perdizione attuata da Satana e quella salvifica di Cristo, la natura umana vive una condizione nella quale può radicarsi la fede, ma che è inevitabilmente instabile e problematica – beninteso, in un senso profondo e non banalmente psicologico. Questa problematicità strutturale, che alla fine del XV secolo sarà portata in primo piano dalla teologia di Lutero (*De servo arbitrio*, 1525), non è adattabile alle istanze di uno schietto antropocentrismo quale fu quello umanistico, al centro della nostra trattazione. Sulla disputa tra Erasmo e Lutero, cfr. F. De Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, in particolare pp. 39-114. Sul problema del libero arbitrio che costituisce il nerbo della diatriba, v. *ultra*, p. X.

nostra lingua come italianizzazione di un vocabolo latino del XV secolo, *humanista*, “insegnante di lettere classiche”, chiamate allora *humanae litterae* o *studia humanitatis*”.²⁹⁸ Dall’italiano, il termine è migrato nelle altre lingue europee, inizialmente ad indicare una persona coinvolta nella movimento di rinascita degli studi classici alla fine del Medioevo. Ma dal XIX secolo in poi, la lingua inglese usa *humanist* anche per qualificare un’attitudine non-religiosa, non-teistica o non-cristiana.²⁹⁹ Mentre nell’uso accademico l’accezione più antica non è mai venuta meno, nell’uso comune le oscillazioni tra i due significati hanno alla fine visto il prevalere di quella più moderna, in modo che oggi l’*Oxford Dictionary* pone come primo significato del termine *humanist* “una prospettiva razionalista o un sistema di pensiero che commette un’importanza primaria agli argomenti umani anziché a quelli divini o soprannaturali.”³⁰⁰

Pertanto, sebbene risulti lievemente macchinosa, una definizione contemporanea sufficientemente bilanciata ed “internazionale” dell’umanismo ci sembra quella fornita da Kate Soper in *Humanism and Anti-humanism*:

Umanismo: si richiama (in positivo) ad un nucleo di umanità o a caratteristiche essenziali comuni in base alle quali gli esseri umani possono essere definiti e compresi, quindi (in negativo) ai concetti (“alienazione”, “inautenticità”, “reificazione” ecc.) che designano e sono intesi a spiegare, la perversione o la perdita di questo essere comune. L’umanismo si sviluppa come prodotto del pensiero e dell’agire umano, quindi le categorie di “coscienza”, “azione”, “scelta”, “responsabilità”, “valore morale” e via dicendo

298 *Dizionario Treccani*, s.v.

299A. Copson, A.C. Grayling (eds.), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, John Wiley & Sons, Chichester, 2015, p. 2.

300 *A rationalist outlook or system of thought attaching prime importance to human rather than divine or supernatural matters*. Sulle ambiguità (e ricchezze) nell’uso e nel significato dei termini *humanisme* e derivati si sofferma anche Bernard Quilliet nel suo *La tradition humaniste*, Fayard, Paris, 2002, pp. 10-17.

sono indispensabili alla sua comprensione.³⁰¹

Al di là del vocabolario, questa premessa è intesa unicamente a riscontrare come oggi il termine “umanismo” non sia centrato su un significato chiaro ed univoco, e vada piuttosto ad irraggiare un insieme di atteggiamenti ed una sensibilità non esattamente definibile, ma sicuramente imperniata su “un nucleo di umanità o a caratteristiche essenziali comuni in base alle quali gli esseri umani possono essere definiti e compresi”.

La nostra lettura intende evidenziare come tale nucleo sia andato definendosi come specificazione dell’antropocentrismo tradizionale in un momento cardine della prima modernità, il quale pertanto resta individuato come il luogo di origine di tali atteggiamenti e di tale sensibilità, ed il primo da prendere in considerazione.

3.6 Altre voci al femminile - Altri studiosi sono legati ad un nuovo, pervasivo impulso alla riscoperta ed al recupero filologico di testi classici, a quegli *studia humanitatis* che danno il nome al movimento in questione, sviluppatosi in Italia alla fine del Medioevo.

Ma il senso della novità dell’Umanesimo³⁰² non risiede solo in questa riscoperta, poiché già il Medioevo leggeva e traduceva i classici. Il vero cambiamento consiste nel nuovo definito senso storico attraverso il quale si approcciano gli autori antichi, rispetto ai quali si sperimenta la rottura della continuità che legava passato e presente nella coscienza medievale.

La “barbarie” del Medioevo non consisteva dunque nell’aver ignorato i classici, ma nel “non averli compresi nella verità della loro situazione sto-

301K. Soper, *Humanism and Anti-humanism*, Hutchinson, London, 1986, pp. 11-12. Trad. nostra.

302Da questo punto in poi faremo uso dell’iniziale maiuscola per differenziare il movimento dell’Umanesimo italiano ed i suoi seguaci dall’accezione generica degli stessi termini.

rica.³⁰³

La chiave della novità dell'Umanesimo italiano è sita nella comparsa del senso storico e – direttamente collegato a ciò - nell'uso del metodo filologico, sentito come particolarmente fecondo rispetto al recupero della cultura antica. Ma cos'ha da offrire la cultura greco-romana di così allettante da giustificare una mobilitazione di energie tanto cospicua?

Leonardo Bruni scrive che le *litterae* “si chiamano *studia humanitatis* perché formano l'uomo completo”:³⁰⁴ non si tratta semplicemente di formare degli eruditi, ma uomini in grado di sviluppare al massimo le loro potenzialità, quindi “completi”.

Gli Umanisti, al di là delle singole dottrine e preferenze, sono concordi nel riscontrare una incompletezza nell'uomo dei loro tempi, e propongono di colmarla attraverso il recupero del modello classico, pre-cristiano, di *humanitas* greco-romana. Al di là delle ricerche erudite e curiose, il mondo antico offriva un *paradigma di umanità* che aveva perfezionato una pienezza ed armonia di vita insuperabili, esprimendola e consegnandola ad opere d'arte e di pensiero non meno perfette. Entrare in contatto con quelle opere attraverso la porta della filologia permetteva di avviare un dialogo con uomini completi, apprendendo direttamente da loro e dalle loro parole il significato di una vita completa, per imitarlo e praticarlo nel presente. Per questo motivo gli Umanisti usano un rispetto ed un linguaggio quasi religioso nei confronti dell'avvicinamento filologico al passato classico: lungi dall'essere una passione erudita, le *humanae litterae* erano lo strumento per

303E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1981, p. 21.

304L. Aretini, *Rerum suo tempore gestarum commentarius*, in Muratori, *Rer. Ital. Script.*, XIX, 3, ed. C. di Pierro, 1926, p. 408 (traduzione di E. Garin).

trarre un significato vitale, trasformativo, dall'eredità antica attraverso un colloquio che la distanza storica rendeva complesso, ma che era in grado di ridestare valori e splendori perduti, di recuperare all'uomo una compiutezza ed una dignità massimamente desiderabili.

A nostro avviso, comprendere gli umanismi a partire dall'Umanesimo riveste un particolare interesse non solo da un punto di vista storico: certo, fu quello il momento in cui si prese coscienza della necessità di impostare esplicitamente il problema della dignità³⁰⁵ dell'uomo, ma non sarebbe impossibile dire re-impostare, poiché anche nel pensiero cristiano e medievale l'uomo possedeva indiscutibilmente una dignità ed un posto nel mondo.³⁰⁶ Tuttavia, anche se non fu una novità assoluta, la rivendicazione umanistica della *dignitas* umana si presentò con le caratteristiche di una rottura fondamentale, venne percepita come tale e risultò tanto profonda da inaugurare un nuovo paradigma anche rispetto alla cornice dell'antropocentrismo.

3.7 Oltre l'individuo, oltre la specie – La letteratura umanistica è particolarmente sensibile al tema della natura e dignità dell'uomo, come attesta il fiorire di numerosi trattati intitolati *De homine*, *De excellentia*, *De*

305Il termine "dignità" (*dignitas*) aveva un senso diverso da quello attuale di caratteristica imprescrittibile ed egualitaria, ed era piuttosto – come il greco *axia* – legato a valori aristocratici. Ha dignità chi è degno di rispetto, onore e reverenza, per cui principalmente chi ha un rango sociale elevato o ricopre una carica politica. Cfr. in merito U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari – Milano 2009, p. 7 ss. Acquisirà anche il senso di *radice dell'eccezionalità* dell'uomo. V. ultra, p. X (dove c'è Pico).

306Si veda in particolare la sofisticata dottrina tomista della dignità della persona, la quale attribuisce un valore all'uomo in quanto uomo "uscito dalle mani di Dio a immagine del suo creatore e costituito per natura come soggetto morale autonomo; autonomia che fa la sua dignità." Cfr. R. M. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000, p. 448. S. Tommaso scrive: "Magnae dignitatis est in rationali creatura subsistere" (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a.3 ad 2). Si tratta della medesima pagina dove Tommaso definisce la persona come *naturae rationalis individua substantia*.

dignitate, De divinitate hominis e simili. Il primo Umanesimo reagisce in questa forma anche al naturalismo averroista che aveva dominato il secolo XIII, cercando di contrapporgli la classica visione dell'universo geocentrico ed antropocentrico che era patrimonio della cosmologia patristica. Il motivo della *divina humanitas*,³⁰⁷ dello splendore della creatura umana era già in Lattanzio:³⁰⁸ contro la scienza pagana ed epicurea, che nella natura umana riesce solo a rinvenire fragilità e miseria (e quindi a dedurre l'indifferenza degli dei rispetto ad essa), lo scrittore cristiano rivendica all'uomo un fulgore che può derivargli solo “*a summo illo rerum conditore atque artefice Deo*”, dall'essere stato creato a sua immagine e somiglianza da Dio.³⁰⁹

In tal modo, i trattati sull'uomo della patristica rappresentano compendi di scrittura sacra, e così li intendono anche i primi Umanisti. È il caso della celebre dissertazione sull'uomo scritta da Giannozzo Manetti, su richiesta di Alfonso d'Aragona. Nel trattato *De dignitate et excellentia hominis* del 1450-51, il Manetti contrappone Lattanzio a Cicerone, ed individua il valore dell'uomo nell'eccellenza delle sue opere, che lo rendono degno della libertà – segno della particolare dignità conferitagli dal Creatore.

Ma il fervore culturale di quel periodo produce nel volgere di pochi decenni degli sviluppi inediti sul tema, alterandone profondamente il senso. Dopo Manetti, Marsilio Ficino usa la teologia platonica per rileggere l'uomo come nodo centrale dell'universo: nel trattato *Theologia platonica de immortalitate animorum* del 1482 egli propone una quintuplica struttura ge-

307Cfr. G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, Vol. II, L'Umanesimo italiano, Zanichelli, Bologna 1964, pp. 37-48.

308Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio (250 – dopo il 317), scrittore e apologeta cristiano fra i più amati dagli umanisti per il suo stile (e denominato per questo “il Cicerone cristiano”).

309F. Lactantii, *De Opificio Dei*, in *Opera*, Lipsia, 1842, vol. II, p. 173.

rarchica (Dio – angeli – anima umana – qualità – materia), nella quale l’anima occupa una posizione centrale, in grado di sottrarla al destino di dissoluzione che attende tutti gli esseri e per renderla invece partecipe dell’immortalità divina ed angelica grazie alla sua parte razionale, la *mens*. Unendo in sé qualità superiori ed inferiori, l’anima umana diviene *copula mundi*, punto di convergenza e dell’universo, del quale garantisce l’unità e l’ordine.

Al di là delle preoccupazioni religiose del suo autore ed anche se il vocabolario è ancora compatibile con quello cristiano (l’anima immortale), è indiscutibile che la sostanza è ormai decisamente lontana dall’ortodossia religiosa, e che la *pia philosophia* del Ficino risuoni più di ascendenze ermetiche e gnostiche che patristiche.³¹⁰

Le tensioni del nuovo clima umanistico intorno al tema della dignità dell’uomo arrivano infine a condensarsi intorno a quella che rimarrà la loro formulazione più celebre ed originale, quella concepita da Pico della Mirandola ed esposta nella *Oratio de Hominis dignitate* del 1486, ove viene particolarmente valorizzata la qualità dell’uomo come libero agente in grado di plasmare il mondo:

Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto.³¹¹

Come osserva Cassirer, l’immagine pichiana dell’uomo “racchiude in sé un pathos teorico specificamente moderno”:³¹² anche se contenuta all’in-

310 Non a caso egli temette costantemente di subire una condanna da parte delle autorità ecclesiastiche. Cfr. R. Marcel, *Marsile Ficin*, Les Belles Lettres, Paris 1958, pp. 496-497.

311 G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, Studio Tesi, Pordenone 1994, p. 7.

312 E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 96.

terno di una convenzionale narrazione mitologica e per quanto la dottrina di Pico sia completamente informata dalla tradizione aristotelico-scolastica e da quella neoplatonica, questo pensiero origina una rottura. Nel post-umanesimo, ontologia, epistemologia ed etica trovano una nuova dimensione antropodecentrata: l'identità fissa non è che un errore prospettico, l'opposizione alla illimitatezza tecnologica è in realtà un'opposizione alle nostre possibilità di avere un futuro evolutivo di successo, e l'animale passa ugualmente da oggetto di sfruttamento a partner indispensabile.

Ciò non significa tuttavia che l'uomo nella post-umanità non sia ancora incatenato a forze genetiche ed ambientali cui non può far altro che adattarsi: l'orizzonte determinista sembra meno angusto ma non ancora superato.

Esiste però un'alternativa al classico modo determinista d'intendere la biologia dell'adattamento: la biologia costruzionista di R. Lewontin, che riprende anche il concetto di ambiente come Umwelt di von Uexküll: organismi di specie diverse, pur vivendo nello stesso spazio, si muovono in ambienti diversi, perché sono diversi i tratti del mondo che ciascun organismo è portato a riconoscere come biologicamente rilevante. L'organismo decide il proprio ambiente perché è la modificazione della biologia interna, che avviene indipendentemente dall'esterno, a modificarne la Umwelt (mentre nel paradigma determinista, gli eventi dell'ambiente fisico agiscono allo stesso modo su tutti i viventi).

Questo altro modo di intendere l'evoluzione non la accetta più come meccanismo necessario di selezione di performances basate sull'efficienza,

ma come intrico di interdipendenze genetiche e ambientali. La Umwelt implica di per sé la presenza dell'alterità, ma non più come cooptazione meccanica-genetica di elementi esterni, piuttosto come profondità biologica ed evolutiva dell'essere vivente e libera dal determinismo il legame che unisce l'Homo sapiens all'uomo.

È significativo notare anche come nei loro testi i biologi Dupré, Lewontin e Gould intendano la lettura deterministica dell'evoluzione e della biologia, che trasforma l'uomo nel prodotto di forze esterne, indisponibili e necessarie, come un dispositivo attraverso il quale il "sistema economico" cerca di mantenere una struttura oligarchica del potere (poiché anche l'ordine sociale diviene altrettanto necessario e non modificabile). La ricerca biologica non è neutra e impermeabile dall'ideologia.

Liberato dall'ombra del determinismo di stampo biologico, il post-umano conquista la possibilità "trascendentale" di esprimere una visione dell'uomo compatibile con una prospettiva pedagogica.

Nel post-umano come teoria critica rinveniamo elementi di notevole interesse in questo senso: da un lato, esso aiuta a palesare gli strati invisibili nella struttura epistemologica delle scienze umane. Di più, le sue varianti più sviluppate teoricamente (come la teoria nomadica di R. Braidotti) sembrano offrire strumenti ermeneutici nuovi, adatti alla condizione dell'uomo contemporaneo

Nello specifico, abbiamo riscontrato come esista una promettente convergenza tra l'esigenza neo-umanistica che affiora nei testi di un autore di riferimento per la costellazione culturale post-human (Gilbert Simondon,

particolarmente nell'interpretazione proposta da J.-H. Barthélemy) e la recente proposta personologica di Roberta De Monticelli. Secondo Barthélemy, al "facile umanismo" tradizionale, ormai inerme perché radicato nelle forme di un mondo dissolto dalle nuove coordinate della contemporaneità, deve sostituirsi un umanismo difficile: un umanismo che acquista il suo senso soprattutto come lotta contro le nuove forme di alienazione dell'epoca presente, esse sì realmente anti-umane. Un nuovo tipo di umanismo che sarà difficile per la necessità di dover affrontare una doppia integrazione, quella sulla quale si incardinano le proposte teoriche post-human prese in considerazione nella presente ricerca: deve integrare l'uomo al resto dei viventi, e deve anche integrare la tecnica alla cultura (che oggi le resta estranea). Compiuta questa integrazione anche attraverso la derivazione di un nuovo "sistema simbolico", il soggetto umano – secondo tale lettura – sarebbe in condizione di recuperare la dimensione di senso e di storicità che si è progressivamente offuscata nella tarda modernità.

La teoria personologica di De Monticelli appare particolarmente adeguata a fornire gli strumenti per una reimmissione della soggettività personale in un contesto post-umanistico quale quello appena tratteggiato. Gli aspetti oggettivi o oggettivanti presenti nell'idea di persona vengono accantonati da De Monticelli, che opta per un approccio fenomenologico e costruito sull'azione. Allontanandosi dai residui delle ontologie antropomorfe ed utilizzando solo una complessa teoria dell'azione libera, l'essere umano si definisce qui attraverso una gerarchia di atti liberi e non liberi; la gerarchia degli stati del cervello (quindi la biologia umana)

avrebbe al suo vertice la volontà come forma puramente fenomenologica, in base ai quali l'uomo si fa persona come "unicum biologico capace di inizialità".

Il concetto di atto che è alla base della proposta di De Monticelli, di derivazione fenomenologica, non è altro che la risposta più o meno adeguata alla realtà di cui facciamo esperienza, quindi anche agli stati fisici, biologici o mentali nei quali ci troviamo a vivere. Un concetto assai prossimo a quello del circuito emozione-percezione-azione simondoniano, e che non preclude alcuna integrazione tra cultura, linguaggio e tecnica.

Esiste oggi anche una "svolta anti-antropocentrica perversa", alla quale questo tipo di post-umanesimo si oppone nettamente: si tratta principalmente delle conseguenze del capitalismo avanzato, a partire dalla sua forma biogenetica che mira al controllo ed alla mercificazione dei codici della vita umana, a vendere tutto quel che vive. Contro questo attacco, i tentativi di rinnovamento dell'umanesimo sono apparsi nostalgici e poco efficaci, forse proprio a causa di strumenti concettuali che necessitano di una radicale riforma. Consapevole del rischio di un ritorno di un naturalismo biologico deterministico asservito ad istanze economiche disumanizzanti, sotto la copertura delle scienze genetiche, la soggettività post-umana accetta di farsi nomadica (in perpetuo divenire) per contrapporsi efficacemente e non solo nostalgicamente a queste istanze. La non linearità e la visione non unitaria del soggetto non danno necessariamente come risultato il relativismo cognitivo o morale, e meno ancora l'anarchia sociale. Sono piuttosto modi per ridefinire la soggettività politica, urgenza che viene considerata assolutamente primaria.

Soggettività politica che, secondo le visioni teoriche considerate, non è separata anche da una nuova soggettività integrale, che rilegge anche la dimensione sessuale in una chiave materiale e non solo culturale. Verranno quindi confrontate, nella parte finale della ricerca, le posizioni di questo filone del post-umanesimo rispetto alla teorizzazione gender, ritenuta pericolosamente costruita, dotata di una dimensione unicamente culturale e collegabile alla proliferazione di differenze costruite e vendibili che caratterizzano l'universo concettuale del capitalismo avanzato.

Vi è quindi la possibilità di uno spazio per una pedagogia della differenza fondata su queste innovative basi? Riteniamo che nel complesso la risposta non possa che essere affermativa.

Capitolo IV

Le conseguenze pedagogiche di un approccio postumanistico

4.1 Una nuova fisionomia dell'umano? – Nei capitoli precedenti, l'analisi delle posizioni postumanistiche di Roberto Marchesini e Rosi Braidotti ci ha consentito di trarre un primo ordine di conclusioni, che sarà utile sintetizzare prima di procedere oltre.

In entrambi i casi, l'abbandono della prospettiva umanistica viene assunto come inevitabile punto di partenza, come vera e propria condizione storica caratterizzante l'orizzonte contemporaneo. Non solo il XX secolo avrebbe tradito definitivamente un ideale che aveva nutrito la nostra civiltà per secoli,³¹³ ma oggi le categorie dell'umanesimo avrebbero deposto la significatività di cui erano vettori, trasformandosi in strumenti inefficaci o sovraccarichi di ambiguità, proprio nel momento in cui affiorano nuove forze foriere di inumanità che andrebbero contrastate con decisione.

Ciò non significa che ogni tradizione dell'umanesimo sia spenta, solo che quello presente è un tempo in cui “occorre reclamare e rinnegare, simultaneamente, la condizione umana.”³¹⁴ Una contraddizione esplosiva che nel “progetto” post-umanistico si vuol assumere scientemente, per far emergere nuove consapevolezze.

In definitiva, in questi autori non si propugna un'impossibilità

313L'Olocausto è spesso sentito come il punto più acuto di questo tradimento, la ferita non rimarginabile nella storia dell'umanesimo. Oltre ad essere un fatto storicamente individuato, la *shoah* è “un evento ontologico” che “non significa soltanto il fallimento di duemila anni di civiltà cristiana, ma anche la sconfitta dell'intelligenza che vuole trovare un Senso, con la S. maiuscola alla storia.” Il risultato è che “ad Auschwitz è morto non soltanto l'uomo ma è morta anche l'idea dell'uomo.” E. Wiesel, *L'ebreo errante*, Giuntina, Firenze 1983, p. 171.

314J.P. Sartre, Prefazione a F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, p. XI.

trascendentale (in senso kantiano), preliminare e assiomatica, del darsi dell'uomo in quanto uomo. Né – come una lettura dei testi più preoccupata che accurata può far ritenere – si preconizza la sua sparizione, il suo riassorbimento entro uno sfondo di pura animalità, o una mostruosa e irreversibile simbiosi dell'elemento umano con quello tecnologico.

Non di *trasmutazione* dell'umano si tratta, quanto di una sua riparametrazione, resa ardua dall'entrata in campo di un insieme di riferimenti e strumenti nuovi (come le tecnologie del XXI secolo) o da nuove letture di quelli già conosciuti (come il darwinismo).

Parlandone metaforicamente, la figura dell'uomo non viene erosa e cancellata, come accade al volto di sabbia tracciato sull'orlo del mare nella celebre immagine foucaultiana,³¹⁵ ma cessa di essere immediatamente riconoscibile, familiare. Ancora non è dato individuare pienamente la sua nuova fisionomia, ma possiamo perlomeno descrivere i tratti che essa ha perduto e quelli che ha conservato.

Come abbiamo visto, si è perduta l'idea di una natura umana ontologicamente fondata, iscritta in una cifra immutabile e precisa. La formula dell'uomo non si può neppure rinvenire nel suo essere il prodotto complesso di un concrescere di natura e cultura, l'una sull'altra: natura e cultura sono infatti polarità contrapposte solo per il consolidato retaggio dualistico (e linguistico) che ha accompagnato l'Occidente perlomeno da Cartesio in poi. La proposta postumanistica rinuncia ad intendere questa polarità come una contrapposizione, ritenendo più proficuo (scientificamente e non solo) integrare *bíos* e *zoé* tra loro.

315M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 414.

Denunciando i limiti e addirittura le falsificazioni ideologiche del riduttivismo biologico, allontanandosi quindi da un certo modo di intendere la biologia, il nuovo evolucionismo postumanistico si allontana irreversibilmente dalle sue prospettive deterministiche.

La forma della libertà umana si rinnova, ma permane in quanto tale per radicarsi nella struttura scientificamente sofisticata della *virtualità*.³¹⁶

Quanto all'altro risultato primario di questa parte della presente indagine, vale a dire la *forma identitaria* riscontrabile nella proposta *post-human*, ... Braidotti

In conclusione, il *post-human* progetta una sua forma di soggettività, per quanto entro una inusuale struttura identitaria nomadica. Questo soggetto è un attore libero, perlomeno a livello di *virtualità* come infinita e sempre crescente apertura delle sue possibilità fin dal livello biologico - che è inteso come programmaticamente consustanziale rispetto alla dimensione culturale. Nelle intenzioni dei teorici del postumano, la soggettività e la libertà dell'uomo non sono destinati ad un superamento come cancellazione, ma se ne propugna la revisione allo scopo di potenziarli, adeguandoli al quadro complessivo (culturale, economico, socio-politico) che caratterizza la condizione postumana.

[I]l pensiero postumano nomade anela a un salto di qualità fuori dal familiare, confida nelle possibilità, ancora inesplorate, aperte dalla nostra posizione storica nel mondo tecnologicamente mediato di oggi. È un modo per essere all'altezza dei nostri tempi, per accrescere la nostra libertà e la nostra comprensione delle complessità che viviamo, in questo mondo non più antropocentrico né antropomorfo, bensì geopolitico, eco-

316V. *supra*, p. ??.

filosofico e fieramente zoe-centrato.³¹⁷

4.2 L'“uomo postumano”, oggetto possibile dell'educazione? – La sfida del *post-human* consisterebbe quindi nell'“imparare a pensare diversamente a noi stessi” alla ricerca di una “unità di riferimento comune dell'umano.”³¹⁸

La condizione postumana nella quale indubbiamente vive la contemporaneità può avere effettivamente reso maturi i tempi per una nuova “formula”, che abbandoni gli schemi antropocentrici ormai consunti dalla storia; per un cambio di paradigma da compiersi in vista dell'acquisizione di una nuova prospettiva soggettiva, che esprimerà in ogni caso un fondo non sopprimibile di umanità.

Cosa avviene alla pedagogia in questo quadro? Consideriamo per un attimo la prospettiva gentiliana sull'educazione, non tanto per le risposte che essa ha storicamente offerto quanto piuttosto per la radicalità del suo domandare: per Gentile la pedagogia, ovvero la “scienza che espone il sistema delle leggi immanenti al fatto dell'educare”, può essere una scienza solo a condizione che il suo oggetto, l'educare, sia un concetto irriducibile.³¹⁹

Qual è dunque l'oggetto dell'educazione?

In ogni tempo e in ogni luogo l'educazione è stata intesa come formazione dell'uomo; e, a seconda del diverso concetto che si ebbe dell'uomo, l'educazione fu indirizzata a una diversa meta [...]. Ma, fra

317R. Braidotti, *L'era confusa dei postumani Un'avanzata di soggetti assemblati il cui obiettivo è occupare spazi di vita*, L'Unità, 29 gennaio 2014.

318R. Braidotti, *Il postumano*, cit., p. 205.

319G. Gentile, *Il concetto scientifico della pedagogia*, in Id., *Educazione e scuola laica*, Le Lettere, Firenze 1988, p. 15.

tutte queste differenze, resta che l'educazione è la formazione dell'uomo, secondo il suo concetto; ossia un fare essenzialmente teleologico, il cui fine è l'essenza umana, quella forma che la formazione tende ad attuare.³²⁰

Se la pedagogia vuole essere scienza (in senso galileiano), essa deve basarsi sull'uomo, individuarne il nucleo essenziale senza appiattirlo su una normatività prestabilita ma assumendolo "secondo il suo concetto". In altri termini, affrontare il problema cruciale della definizione dell'uomo, della sua forma in attuazione.

Quindi, nel caso di una scienza che si vuole pratica, qual è la pedagogia secondo il nostro assunto iniziale,³²¹ non si tratta di mettere in campo una definizione puramente formale del proprio oggetto, poiché ciò significherebbe vanificare fin dal primo istante la sua ragion d'essere in quanto *πρακτική ἐπιστήμη*.

In altri termini, la logica orientativa modellata sulla *φρόνησις* aristotelica, ovvero sul sapere di tipo pratico-morale capace di orientare l'agire alla sua riuscita, abbisogna di riferimenti basati sul "verisimile" ed il "probabile" e non su presupposti solo formali o addirittura completamente arbitrari.³²²

Insistiamo su questo punto poiché ci sembra che proprio questo sia il

³²⁰*Ibi*, pp. 18-19.

³²¹V. *supra*, Introduzione.

³²²Fin nella sua originaria formulazione aristotelica, la scienza pratica ha un carattere indeterminato dovuto alla contingenza delle azioni umane, contrassegnate dalla singolarità libera dell'agire umano. Tuttavia le scienze pratiche hanno carattere autenticamente conoscitivo (sono *πρακτική ἐπιστήμη*), proprio in quanto rispettano le caratteristiche del loro oggetto: la loro imprecisione costitutiva è necessaria per aprire alle scienze pratiche la dimensione pratico-operativa secondo modalità scientifiche – quindi non arbitrarie o puramente convenzionali. "La filosofia pratica, dunque, ha in comune con quella teoretica il fatto di cercare la verità, ossia la conoscenza di come stanno effettivamente le cose, e di cercare anche la causa di come stanno, ossia di essere scienza." (E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 114.)

limite più pesante riscontrabile nella teorizzazione *post-human* della soggettività: la mancanza di una espressione, di una forma per l'umano che possa proporsi come fondamento di una dimensione pratica.

4.2 La necessità di un riferimento pratico non puramente convenzionale – Come abbiamo accennato, riteniamo che il riferimento ad un “discorso sull'uomo” risulti imprescindibile per la pedagogia, e che tale discorso non possa ridursi ad una antropologia puramente formalistica o convenzionale. Per pensare la pedagogia come scienza pratica occorrono riferimenti basati sul “verisimile” e sul “probabile”, attraverso una logica orientativa modellata sulla *φρόνησις* aristotelica, ovvero sul sapere di tipo pratico-morale capace di orientare l'agire alla sua riuscita.

Fin nella sua originaria formulazione aristotelica, la scienza pratica ha un carattere indeterminato dovuto alla contingenza delle azioni umane, contrassegnate dalla singolarità libera dell'agire umano. Tuttavia le scienze pratiche hanno carattere autenticamente conoscitivo (sono *πρακτική ἐπιστήμη*), proprio in quanto rispettano le caratteristiche del loro oggetto: la loro imprecisione costitutiva è necessaria per aprire alle scienze pratiche la dimensione pratico-operativa secondo modalità scientifiche – quindi non arbitrarie o puramente convenzionali.³²³

Per le scienze pratiche, la verità non è il fine ma un mezzo in vista di altro, vale a dire in vista dell'azione (*πρᾶξις*), cercando di conoscere il perché di uno stato di cose per modificarlo. Essendo sempre strettamente

³²³“La filosofia pratica, dunque, ha in comune con quella teoretica il fatto di cercare la verità, ossia la conoscenza di come stanno effettivamente le cose, e di cercare anche la causa di come stanno, ossia di essere scienza.” E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, op. cit., p. 114.

collegate con il caso concreto, ad un “qui ed ora” inevitabilmente carico di specificazioni legate all’ambiente culturale e storico, il convenzionalismo svuoterebbe di significato l’agire in vista della riuscita che caratterizza la scienza pratica.

A nostro parere, dev’essere proprio la necessità di un riferimento concreto al “qui ed ora” ad indirizzare verso l’atteggiamento più proficuo da tenere verso la proposta postumanistica, da un punto di vista pedagogico. Se la contemporaneità sta sperimentando una condizione post-umana (e, lo ribadiamo, ciò appare ormai indubbio), tale *novitas* non può non esercitare un’influenza diretta sulla pedagogia come scienza pratica dell’educazione.³²⁴

4.2 Il posto dell’uomo, il “vuoto” della persona? – Nonostante il paradosso linguistico, il post-umanismo, nelle versioni che abbiamo preso in considerazione, intende in definitiva porsi come un nuovo orizzonte di discorso che riguarda certamente (anche) l’uomo. È innegabile che il *post-human*, quindi, rimanga legato alla ricerca della “posizione dell’uomo nel cosmo”, per quanto tale posizione sia definibile attraverso un sistema di riferimento che può apparirci poco familiare.

Molto diversa è la situazione della *persona* in ambito postumanistico: il termine stesso compare assai raramente negli scritti degli autori *post-human*, o viene utilizzato in accezioni intenzionalmente riduttive³²⁵ oppure

324“Mettiamo nel conto che è escluso poter parlare di educazione in un *habitat* protetto, incontaminato, al riparo dall’influsso della nostra epoca, a prescindere da categorie, linguaggi, convinzioni, maturati all’interno della nostra cultura e del nostro ambiente.” C. Xodo, *Capitani di se stessi*, La Scuola, Brescia, 2003, p. 19.

325Facciamo qui riferimento in particolare alle concezioni più propriamente riconducibili al transumanismo, secondo le quali la dimensione puramente biologica o naturale non ha più

ancora allo scopo di evidenziare l'estrema cautela con la quale esso dev'essere maneggiato, in virtù della sua stratificazione storica e del suo *bias* semantico.³²⁶

Non è qui possibile soffermarsi in alcun modo sul senso e sul "peso" che l'idea di persona porta su di sé, dato che tratteggiarla anche sommariamente significherebbe tentare di tracciare le tappe della civilizzazione occidentale perlomeno negli ultimi due millenni, ma è necessario evidenziare il *vuoto* che la concezione postumanistica della soggettività lascia in questo punto.

Per quanto ciò ci costringa ad immetterci in una problematica tra le più controverse e sfaccettate, è necessario farsi carico della centralità dell'idea di persona per la pedagogia, e del problema rappresentato dalla sua sparizione all'interno dell'orizzonte *post-human*.

Pur essendo certamente un dispositivo esposto alle incertezze dell'interpretazione in virtù della sua stessa ricca complessità e del suo essere un'entità storica, *in fieri*, la persona è una categoria di soggetto

un ruolo identificativo, ma è un supporto funzionale agli stati di coscienza. Secondo questa linea di pensiero il post-umano è il superamento del supporto naturale della specie umana e la tecnica prende definitivamente congedo dalla natura. La concezione della soggettività che ne deriva si va progressivamente affrancando dalla corporeità umana e persino dalla corporeità in generale. Il supporto naturale verrebbe sostituito dal supporto tecnologico. Questa concezione viene denominata talvolta "personismo" (ad. es. nel pensiero del filosofo Peter Singer). Cfr. F. Viola, *Umano e post-umano: la questione dell'identità*, in F. Russo (ed.), *Natura, cultura, libertà*, Armando, Roma 2010, pp. 89-98.

³²⁶Ma lo stesso senso di precarietà e fluttuazione dei confini di quel che è persona è entrato anche nell'immaginario comune contemporaneo, spesso come conseguenza dei problemi posti dallo sviluppo delle scienze biomediche: "le persone in coma irreversibile sono ancora persone umane o sono esseri vegetativi? Il bambino esiste come persona allo stadio dell'ovulo, in quello della blastula, della formazione dell'embrione, al terzo, al sesto mese o alla nascita? C'è ormai scissione tra l'idea di vivere come esseri umani e quella di sopravvivenza biologica." (F. Bellino, *Chi è l'uomo? Per una fondazione personalista della bioetica*, in G. Giarelli (ed.), *La persona ai confini della vita e della morte*, Franco Angeli, Milano, 2011). L'idea di una "fluttuazione" dei confini della persona nell'orizzonte contemporaneo è espressa da E. Morin, *Il Metodo. L'identità umana* V, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 291.

utilizzabile in termini propriamente educativi e pratici, quantomeno adatta a supportare la dimensione progettuale e trasformativa caratteristica della pedagogia. Indubbiamente oggi la persona occupa anche una crescente centralità in tutti gli ambiti discorsivi umani, come osservò giustamente Ricoeur: “Se la persona ritorna, ciò accade perché resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali che caratterizzano il nostro tempo.”³²⁷

*** Integro con che cosa? ***

Tuttavia, l'aspetto che ci appare risolutivo per l'assunzione della persona come categoria pedagogica imprescindibile - sulla base dei nostri assunti³²⁸ - è in primo luogo la possibilità di interpretarla in chiave pratica. Secondo Mounier “la persona non è l'essere, essa è movimento d'essere verso l'essere, e non è consistente che nell'essere cui tende.”³²⁹ Meno immaginosamente e forse più chiaramente, ancora Ricoeur dirà che la persona “non è ancora una pienezza sperimentata, è un «a-essere». La persona è «a-essere»: la sola maniera di accedervi è «farla essere»; in linguaggio kantiano la persona è una maniera di trattare l'altro e di trattare se stessi.”³³⁰ quindi la persona si coglie in una intenzione non teorica, ma pratica.

L'istanza “personalista e comunitaria” di Mounier, oltre ad essere dichiaratamente votata alla prassi (persino nella forma trasformativa estrema della *rivoluzione*), mette in gioco la persona sul terreno del rapporto

327P. Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 27, originariamente in in *Esprit*, 1/1983.

328V. *supra*, Introduzione.

329E. Mounier, *Il Personalismo*, AVE, Roma 1964, p. 486.

330P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, Aubier, Paris 1960, p. 153.

con l'altro, per mostrarne la capacità di opposizione rispetto all'individualismo soggettivista, per palesare il suo essere costruita sulla relazione: la persona è “*verso altri e anche in altri, verso il mondo e nel mondo, prima di essere in sé.*”³³¹ È forse il senso in cui Pascal può scrivere che “L'uomo supera infinitamente l'uomo.”³³²

Rispetto all'ineludibile esigenza strutturale della pedagogia di riversarsi oltre la teoria, il limite della soggettività post-umanistica sembra consistere quindi nella *assenza di una dimensione personale* che le consenta di aprirsi ad una possibile dimensione pratica. Infatti, se l'uomo è l'oggetto e lo sfondo della pedagogia, la sua condizione necessaria, non è anche una condizione sufficiente.

4.3 La critica postumanista alla pedagogia – La pedagogia si è prestata a definizioni assai diverse tra loro, differenti per il diverso peso assegnato alle sue “componenti” teorico-pratiche, ma in generale è possibile convenire di individuarla come campo di studi complesso e come sapere generale dell'educazione e della formazione. Dalle definizioni più circoscritte e tecniche fino a quella assai ampia di Cambi, che cerca di individuare in maniera dinamica la vocazione e gli strumenti di questa disciplina (pedagogia come sapere-di-saperi),³³³ la pedagogia tende a costruirsi come riflessione sull'educazione. Riflessione orientata in senso pratico, come abbiamo detto, poiché è mirata a rendere meno “incerta, provvisoria ed estemporanea” l'educazione stessa.³³⁴

331E. Mounier, *Il Personalismo*, cit., p. 209.

332B. Pascal, *Pensieri*, ed. Chevalier 438; ed. Brunschvicg 434.

333F. Cambi, *Manuale di filosofia dell'educazione*, Laterza, Bari-Milano 2000, p. 6.

334Cfr. V. Iori, *Filosofia ell'educazione*, Milano, Guerini 2000, p. 25.

Quindi, come suggerisce ad esempio Granese, è possibile tentare di individuare il concetto della pedagogia anche a muovere da quello di educazione, che sarebbe “più sostanziale e originario”.³³⁵ Ma questo spostamento sull’educazione, a ben vedere, ci allontana solo provvisoriamente da quello che per Gentile era il nucleo essenziale della pedagogia: perché l’inevitabile domanda su “chi” o “che cosa” educa, forma e istruisce ci riporta al punto dal quale siamo partiti, vale a dire all’individuo-soggetto-persona.³³⁶

Questo, almeno, fino al presente. Secondo Pedersen, l’educazione formale nelle società occidentali è radicata in ideali umanistici che hanno storicamente inteso il “divenire umani” attraverso la coltivazione di specifiche abilità cognitive, sociali e morali. Queste abilità e le idee soggiacenti ad esse sono tra quelle messe sotto esame dai teorici del *post-human*: da tale punto di vista, le questioni (che abbiamo lungamente considerato) inerenti l’essenza della natura umana ed il confine ormai divenuto fluido tra la soggettività umana e quella non umana esibirebbero oggi delle criticità gravi, tali da rimettere in discussione per l’appunto l’impianto classico occidentale dell’educazione.³³⁷

Di più: l’educazione e la formazione sono intese come processi strutturalmente convergenti nel far passare dalla potenza all’atto una forma di *humanitas*:

il modello chiave della pedagogia (come teoria antropologica e sapere

335A. Granese, *Il concetto di pedagogia*, in G. Acone (ed.) *La pedagogia italiana contemporanea*, Pellegrini, Cosenza 1997, Vol.1, p. 205.

336Cfr. G. Bertagna, *Dall’educazione alla pedagogia*, La Scuola, Brescia 2010, pp. 21-27.

337H. Pedersen, *Is ‘the Posthuman’ Educable?*, in “Discourse”, Maggio 2010, Vol. 31/2, p. 237-250.

della formazione umana dell'uomo) contemporanea che ha posto al centro il soggetto come coscienza storica e culturale, che coltiva la propria *humanitas* uscendo da sé e entrando nell'universalità della cultura (in ogni suo aspetto) e facendosi di essa sintesi come forma, come struttura dell'io che tiene fermo, nel soggetto stesso, un tipo di vita spirituale, che si fa, a sua volta, principio animatore di un'esistenza.³³⁸

In breve, la pedagogia si occuperebbe strutturalmente delle forme da far acquisire per poter divenire (in atto) quel che già si è (solo in potenza); vi sarebbe un ideale di forma umana implicitamente incluso in ognuno, oppure da plasmare attivamente, ma in ogni caso facendo emergere un modello di uomo.³³⁹ Il rimando da tale modello ai criteri che lo rendono desiderabile è immediato, così come il collegamento tra questa forma ideale di uomo e le forme politiche, etiche, metafisiche e religiose alle quali esso si commisura. La prima conseguenza è che la pedagogia, comunque essa si sia storicamente configurata, “si è da sempre connotata come umanista e antropocentrica” ed ha sempre fatto dell'*anthropos*, dell'ideale umano di volta in volta individuato “il principale nucleo concettuale e operativo delle sue riflessioni e delle sue azioni.”³⁴⁰

Il marchio dell'antropocentrismo umanista non sarebbe riscontrabile solo nella pedagogia di impianto dichiaratamente umanistico, ma anche nelle più recenti espressioni della pedagogia contemporanea, che hanno ridimensionato il ruolo della filosofia dell'educazione per far spazio ad una maggiore scientificità.

Essa, infatti, benché sovente abbia assunto come suoi oggetti elettivi i

338F. Cambi, *La formazione nel disincanto. Quale neo-Bildung?*, in “*Paideutika*” 5 (9), p. 94.

339Cfr. A. Ferrante, *Le nuove forme di disagio tra mitologie del progresso e immaginari catastrofici: implicazioni pedagogiche*, in “*Governare la paura. Journal of Interdisciplinary Studies*”, 6, pp. 150-151.

340A. Ferrante, *Pedagogia e orizzonte post-umanista*, Led, Milano 2014, p. 59.

mezzi, i metodi, le tecniche e le procedure invece che i fini e i valori, di fatto non ha messo davvero in discussione il retaggio umanista, nel senso che non ha mai spostato in modo significativo il baricentro della propria indagine sull'uomo. Si è concentrata sugli strumenti educativi e sulle concrete dinamiche empiriche di formazione, assumendo che tutto ciò riguardi implicitamente un 'uomo umano' non meglio definito. In questo modo ha lasciato in secondo piano la discussione sui modelli antropologici che informano le prassi e i discorsi sull'educazione, tanto quelli accademici, che quelli professionali e del senso comune, senza attraversarli criticamente, rielaborarli e distanziarsene. La pedagogia tiene dunque ben salda la sua vocazione antropologica.³⁴¹

Senza contare che l'antropocentrismo può sopravvivere e trasmettersi proprio grazie all'opera delle pratiche educative ed alle idee che esse sottendono, e che quindi il nesso tra pedagogia ed antropocentrismo umanista sarebbe tutt'altro che passivo, come semplice conseguenza derivata dalla sussunzione di un paradigma poco rielaborato criticamente.

4.4 La pedagogia di fronte al postumanismo: due posizioni contrapposte – Se la pedagogia cade indirettamente tra i bersagli critici della teorizzazione post-umanistica, più che altro come risultato di una recezione passiva del paradigma antropocentrico, alcune risposte a tale critica sono state già formulate. Tuttavia, ed è bene prenderne atto, una gran parte della ricerca educativa ha scelto di ignorare la crisi del paradigma antropocentrato della quale il cosiddetto *post-human* è solo la più recente presa di coscienza.³⁴²

Intendiamo innanzitutto prendere in considerazione un tipo di risposta che a nostro avviso vale come presa di posizione fondamentale intorno ad

341Ivi.

342A. Ferrante, *Pedagogia e orizzonte post umanista*, cit., p. 71.

un principio: vale a dire, il principio secondo il quale al di fuori della narrazione umanistica non vi sia spazio se non per una *contro-narrazione nichilistica*, ovvero per un *discorso sul nulla* come sinonimo di *nessun discorso*, mentre il problema di fondo dell'educazione consiste comunque nel "parlare, raccontare, proporre, mostrare in nome di qualcosa".³⁴³

Tale reazione alla provocazione postumanistica si presenta intenzionalmente come una radicalizzazione dell'antropocentrismo umanista, sulla base di argomenti che inevitabilmente conducono al rigetto *in toto* di quella provocazione. Argomenti che consistono nell'indicazione di una sola possibile narrazione come capace di supportare il progetto dell'educare: la grande narrazione che ha storicamente costituito il filo identitario dell'umanesimo occidentale, "il quale, comunque la si metta, deve quasi tutto all'antropologia, all'etica e all'ontometafisica cristiana".³⁴⁴

In negativo, tale posizione concentra in un altro unico grande filone quella che riconosce come *contro-narrazione nichilistica*; l'alternativa all'umanesimo antropocentrato andrebbe quindi a raccogliersi intorno ad un unico tentativo, articolato nelle fasi successive dell'illuminismo-razionalismo-scientismo, che avrebbe generato uno spostamento semantico ed una frattura epistemologica, spostando l'ambito della pedagogia dalla filosofia alla scienza.

Tale grande narrazione, forte del successo pratico delle scienze e della moderna tecnologia, condurrebbe ad una desertificazione del senso, riducendo le pratiche pedagogiche alla sola funzione di comunicazione ed

343G. Acone, *Orizzonti teorici di una pedagogia generale come possibile interpretazione del nostro tempo*, in G. Minichiello (ed.), *L'epistemologia pedagogica: stato dell'arte*, Pensa, Lecce 2006, pp. 11-17.

344Ibi, p. 14.

istruzione, ovvero ad un insieme di procedure tecniche rigorose, tenute insieme solo da una logica funzionale ad un ideale di progresso che non è lecito mettere in questione.

Non basta: negando che sia data qualunque eccedenza rispetto alla naturalità, mediante l'affermazione di una natura vivente vitale, autopoietica e postnaturalistica, l'orizzonte postumanistico progetta la cancellazione della visione antropologica che sottende alla riflessività pedagogica, aprendo anche la strada alla possibilità che l'uomo diventi oggetto di una manipolazione indefinita.

Con tali premesse, reimmettere nel gioco linguistico pedagogico il soggetto-persona quale era inteso prima della lunga crisi del Novecento appare "un atto di resistenza alla deriva postumanista",³⁴⁵ la quale deriva viene avvicinata sotto certi aspetti addirittura all'ideologia dell'impersonalismo naturalista nazista.³⁴⁶ [qui elenco degli autori e sintesi delle posizioni]. È facilmente riscontrabile come l'insieme di tali prese di posizione escluda costitutivamente la possibilità di un autentico confronto con l'orizzonte postumanistico: percepito come latore di una distorsione irrimediabile delle stesse condizioni di possibilità di una pedagogia, come una sorta di recisione del suo campo trascendentale, tale orizzonte viene intenzionalmente precluso e confinato all'ambito del nichilismo.

In contrapposizione a tali posizioni legate ad una visione forte dell'antropocentrismo, il cui mantenimento è considerato essenziale per la

345P. Martino, *La "differenza" umana quale problema della pedagogia nell'orizzonte culturale postumanistico*, in "Nuova Secondaria Ricerca", 8/2014, p. 22.

346E. Lisciani Petrini, *Per una filosofia dell'impersonale: in dialogo con Roberto Esposito*, in L. Bazzicalupo (ed.), *Impersonale*, Mimesis, Milano 2008, p. 52.

stessa esistenza di un qualunque discorso pedagogico, vengono a situarsi tutte le prospettive pedagogiche che fanno riferimento al criterio speculare. In altri termini, ricade in questa categoria tutta la pedagogia che ritiene di poter far ricorso ad un complesso di paradigmi non antropocentrici, o post antropocentrici: si tratta di autori che – a causa di questi assunti - prendono le distanze da molti aspetti della tradizione pedagogica [qui elenco degli autori e sintesi delle posizioni].

4.5 Accettare la provocazione: una posizione intermedia – Un approccio meno rigorista è possibile e viene praticato da parte di pedagogie fondate su un antropocentrismo che potremmo definire *riflessivo*, in quanto disponibile a ridefinirsi in nome dell'adeguazione del sapere pedagogico alle sfide della contemporaneità. Il nucleo di questo orientamento teorico-pratico rimane quindi gravitante intorno all'*anthropos*, ma si apre alla problematizzazione in nome di un rinnovamento riconosciuto come imprescindibile e necessario nel contesto attuale.

L'aspetto più rilevante di questo approccio, ai fini della nostra indagine, è la sua apertura verso il non ancora conosciuto, fino a contemplare al limite l'ipotesi di un umanismo non antropocentrico.

Poiché, salvo alcune eccezioni che a nostro avviso si presentano più come avvisaglie e come forme esplorative che come compiute teorizzazioni,³⁴⁷ una pedagogia postmoderna non si è ancora concretizzata, i fautori dell'antropocentrismo riflessivo in pedagogia si confrontano con l'orizzonte postumanistico più che altro nella sua forma teoretico-filosofica,

³⁴⁷V. *ultra*, Exopedagogy.

in assenza di una dialettica tra stili o epistemologie pedagogiche.

4.6 Superare lo stallo – Lo stallo appare chiaro: da un lato siamo alla paralisi. Come se ne esce? Devo dire che gli argomenti e i contro argomenti portano alla paralisi, al blocco (che poi è quel che si vede per lo più da parte della pedagogia). È vero che il paradigma umanista ed antropocentrico presenta molti limiti, ormai palesati dalla storia, ma è anche vero che la sua distruzione da parte della critica postumanista non ha ancora prodotto un paradigma alternativo, una proposta concreta intorno alla quale possa crescere uno sviluppo pedagogico. (Le accuse della tipa e di Acone)

A onor del vero, l'atteggiamento dei pedagogisti nei confronti delle posizioni post-human si può suddividere in tre categorie principali, che spaziano dal rifiuto totale all'accettazione. In conseguenza di vari presupposti ecc.

Proprio in virtù della scelta di intendere la pedagogia come scienza pratica, ci pare coerente scegliere la posizione mediana. In fondo si tratta di evitare da un lato un esaurimento ideologico che sta forse contribuendo alla conclamata stagnazione epistemologica della pedagogia (Sola), dall'altro, di aderire ad un orizzonte di pensiero che ha certamente dalla sua delle valide argomentazioni, ma non ha da offrire ad oggi un apparato di riferimenti vasto e solido a sufficienza perché il discorso pedagogico possa trovarvi alimento.

Di conseguenza, abbiamo reputato corretto ma soprattutto proficuo aderire con riserva alla prospettiva “mediana” in virtù dell'accettazione di

un paradigma pratico per la pedagogia.

4.2 La necessità di un riferimento pratico non puramente convenzionale – La crisi di quei potenti sistemi concettuali, come lo strutturalismo ed il marxismo, che hanno tentato di pensare il mondo dell'uomo come un tutto unitario e coerente, ha prodotto l'idea che sia impossibile pensare la storia umana in termini di orizzonti generali di senso, e che anzi tale paradigma non rappresenti un progetto di emancipazione ma, al contrario, una gabbia che imprigiona l'uomo.³⁴⁸ E' questa la scintilla che ha generato le cosiddette etiche pubbliche (o pratiche), che si presentano "socraticamente" come un discorso sulla società non esterno ad essa, come un dibattito coinvolgente non solo e non tanto il puro specialista ma la società nella sua interezza, con l'ambizione e la speranza di pervenire ad una regolamentazione comportamentale condivisa e consapevole dell'uomo nel mondo, anche dopo il tramonto dei grandi sistemi di filosofia della storia.

Il movimento della cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica, nato in Germania agli inizi degli anni Sessanta con la formula di *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, si connota come un movimento di rinascita dell'interesse filosofico per le tematiche della morale, del diritto e della politica, affrontate da una prospettiva alternativa rispetto sia a quella tecnico-scientifica che a quella metafisico-

³⁴⁸Cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981 e J.-F. Lyotard, *Il post moderno e la nozione di "resistenza"* (intervista del 09/05/94 presso l'Istituto Italiano di Cultura di Parigi), in Rai Educational, Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche, www.educational.rai.it, e, per una visione d'insieme, G. Patella, *Sul postmoderno*, Studium, Roma 1990, e D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, Cortina Milano 2002.

trascendentale.³⁴⁹ Per superare il relativismo ed il pluralismo etico della moderna società, globalizzata e policentrica, il movimento della *Rehabilitierung* rifiuta sia il modello della razionalità tecnico-scientifica (avvalendosi in ciò delle argomentazioni della prima Scuola di Francoforte) con il suo “divisionismo etico”,³⁵⁰ sia quello metafisico con la sua lontananza dagli ambiti della vita pratica (a partire dalla sua pretesa fondazione trascendentale), volgendosi invece alla ricerca di un modello di razionalità che, conciliando l’ethos con il logos (quindi né tramite una ratio calcolante e strumentale, né tramite la fede in ciò che risiederebbe prima e/o oltre la vita pratica), possa fungere da guida per l’azione.

Hans-Georg Gadamer può essere considerato il padre putativo della *Rehabilitierung*,³⁵¹ anche se quest’ultima non deve essere considerata come un movimento unitario, bensì come un generale ambito di riflessione, all’interno del quale si trovano molteplici teorie, fra le quali, una delle fondamentali è costituita dall’etica comunicativa o del discorso, elaborata da Karl-Otto Apel e (soprattutto) da Jürgen Habermas. Se l’ermeneutica filosofica di Gadamer si richiama al paradigma filosofico del “neoaristotelismo” (da Aristotele infatti Gadamer trae la distinzione fra la *phrónesis* e l’*epistème*, il sapere morale e quello teoretico), l’etica della comunicazione di Habermas si rifà a quello del “postkantismo” (da Kant

349Cfr. J. Habermas, *Morale Diritto Politica*, Comunità, Milano 2001. Per un primo approccio orientativo cfr. AA. VV., «Fenomenologia e società», n. 2, 1988

350Il divisionismo etico è quella posizione che divide nettamente i fatti dai valori, ritenendoli appartenenti a categorie del tutto disomogenee, tra le quali non sussiste alcun rapporto: i fatti sono oggetti del conoscere e quindi della scienza, i valori appartengono invece all’ambito delle scelte e delle preferenze soggettive. Il divisionismo etico risale all’empirismo di David Hume (si veda la “legge di Hume”, di George E. Moore) e, più recentemente, alla sociologia valutativa di Max Weber.

351H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, 2 voll., e H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida 1974.

infatti Habermas mutua il progetto di un'etica svincolata dalle peculiarità del contesto dell'agire), se il metodo ermeneutico gadameriano si esercita nell'immediatezza della situazione, il metodo discorsivo habermasiano si basa su regole generali che precedono l'azione, se Gadamer può essere considerato "contestualista", in quanto sottolinea il carattere storico di una ragione che non esiste mai allo stato puro ma solo nelle impurità e nelle particolarità delle diverse tradizioni linguistiche, Habermas lo si può considerare "universalista", poiché insiste sul valore decontestualizzante della comunicazione linguistica e sulla sua relativa capacità di superare i condizionamenti situazionali. Per descrivere in cosa consista l'etica del discorso, con il suo proposito di fondazione razionale dei principi dell'agire, lo stesso Habermas ne traccia il profilo, definendola come deontologica, cognitivistica, formalistica ed universalistica.

Che cosa vuol dire etica del discorso? In via preliminare vorrei illustrare il carattere deontologico, cognitivistico, formalistico ed universalistico dell'etica kantiana [...] I giudizi morali chiariscono come i conflitti d'azione si possono risolvere sulla base di un accordo razionalmente motivato. In senso lato, essi servono a giustificare le azioni alla luce di norme valide o la validità delle norme alla luce di principi degni di essere riconosciuti [...] A questo riguardo parliamo di un'etica "deontologica". Questa intende la giustezza delle norme o dei comandi in analogia con la verità di una proposizione assertoria [...] In questo senso noi parliamo anche di un'etica "cognitivistica". Questa deve poter rispondere alla domanda sul modo come si possano fondare le asserzioni

normative [...] Sotto questo aspetto, noi parliamo di un'etica "formalistica". Nell'etica del discorso il posto dell'imperativo categorico viene preso dal procedimento dell'argomentazione morale [...] "Universalistica", noi chiamiamo, infine, un'etica la quale sostiene che questo principio morale (o uno simile) non solo esprime le intuizioni di una determinata cultura o di una determinata epoca, ma vale universalmente.³⁵²

Quindi, l'etica comunicativa riconosce nel discorso lo strumento al quale si deve fare riferimento per dirimere i conflitti morali, attraverso un accordo che legittimi l'esistenza di norme universali, accordo di comprensibile importanza capitale nelle discussioni di carattere etico. A ciò Habermas approda riformulando i passaggi fondamentali del pensiero morale kantiano, svincolandolo da ogni possibile riferimento metafisico, cosicché il discorso possa essere accessibile a tutti e le norme possano essere verificate da chiunque.³⁵³

Da questa prospettiva anche l'imperativo categorico deve venir riformulato nel senso proposto. Invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di universalità. Il peso si sposta da ciò che ciascuno (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale a

352J. Habermas, "Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?", in W. Kuhlmann (ed.), *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 7-9.

353J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 76; sull'argomento cfr., A. Fabris, *Etica del discorso*, Carocci, Roma 2006, e U. Steinhoff, *Kritik der kommunikativen Rationalität: eine Darstellung und Kritik der kommunokationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel*, Mentis, Paderborn 2006.

ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come legge universale.³⁵⁴

In tale modo, la *Diskursethik* soddisfa le “pretese di validità” (*Geltungsansprüche*) delle conclusioni alle quali si approda attraverso una discussione ragionevole (ovvero razionalmente sensata); in altri termini, per tale via si può giungere alla costituzione di una tavola di valori condivisi, originanti la cosiddetta “opinione pubblica”. Quest’ultima, nella modernità, nasce nella sfera pubblica borghese che, differentemente da tutte le precedenti impostazioni sociali, affonda le proprie origini nella libera circolazione delle merci e delle notizie: così come la libera circolazione di merci e notizie è un processo che non esclude potenzialmente nessuno, allo stesso modo la formazione dell’opinione pubblica in una società (quella borghese) basata su tale processo, non esclude potenzialmente nessuno (diversamente sia dal mondo greco antico che da quello che va dall’impero romano alla rivoluzione francese, nei quali la sfera pubblica è accessibile, rispettivamente, solo ai cittadini liberi e solo agli esponenti di determinati ceti). Ora, tale libera circolazione di merci e notizie pone il peculiare problema, nuovo, di dover essere amministrata, ma, se è da questa circolazione che sorge l’opinione pubblica, allora amministrare tale circolazione vuol dire amministrare la stessa opinione pubblica. Ed infatti, nasce così un’amministrazione stabile, sottoforma di una attività statale continuativa: questo è, difatti, il ruolo del potere pubblico borghese, al

354J. Habermas, *Dopo l’utopia*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 8-9, è infatti palese che «Il mondo in cui viviamo è allo stesso tempo notevolmente comodo e assolutamente povero [...] La contemporanea presenza di opulenza e agonia nel mondo che abitiamo rende difficile evitare interrogativi fondamentali sull’accettabilità etica dell’organizzazione sociale prevalente», A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, p. 11.

punto tale che, nella modernità, il termine pubblico diviene sinonimo di statale. Lo statale rappresenta quindi il soggetto amministrante la circolazione delle merci e delle informazioni, ma dove tale circolazione è localizzata? In quale dimensione ha luogo? Nella società civile. Ecco perché, solo nella modernità avviene quella dinamica (già descritta da Hannah Arendt in *Vita activa*) in base alla quale un potere pubblico che amministra la società civile (intesa come la sfera dei privati), eleva a questione di pubblico interesse la riproduzione della vita, portando quindi tale problematica al di là dei limiti della sfera domestica privata:

Mentre la vita privata si pubblicizza, la sfera pubblica, a sua volta, assume forme di intimità [...] (poiché) la società contrappostasi allo Stato da un lato delimita chiaramente un ambito privato nei confronti del pubblico potere, dall'altro, però, eleva a questione di pubblico interesse la riproduzione della vita, oltre i limiti di un potere domestico privato [...] A questa sfera privata, divenuta pubblicamente rilevante, della «società civile» allude Hannah Arendt, quando caratterizza, diversificandolo dall'antico, il moderno rapporto della sfera pubblica con quella privata, mediante lo sviluppo del «sociale».³⁵⁵

Ora, ciò che Habermas vuole evidenziare, è che la strutturazione delle regole funzionali alla amministrazione della società da parte del potere pubblico, avviene attraverso una modalità senza precedenti: la pubblica argomentazione razionale. Anche se è noto che questo è già il tipico modo di fare politica delle *pòleis*, l'originalità rilevata da Habermas risiede (oltre che nella diversità del concetto e dei contenuti della politica fra l'antichità e la modernità) nel fatto che in tutte le epoche precedenti a quella borghese la dimensione politica, quella in cui si forma l'opinione pubblica

³⁵⁵ Il testo è riportato integralmente anche nella nuova edizione critica in corso di stampa presso l'editore Scheisskopf.

giuridicamente rilevante in quanto produttrice di leggi, non è accessibile a tutti gli uomini, ma solo a quelli che possiedono determinati requisiti (come la libertà nell'antica Grecia e l'appartenenza ad un certo ceto nelle epoche successive), in base ai quali assumono lo status di cittadini, mentre, con la società borghese, la politica diviene potenzialmente accessibile ad ogni uomo che, per il semplice fatto di essere tale, è allo stesso tempo un cittadino: prima dell'avvento della società borghese si è un semplice uomo o un cittadino, dopo si è un uomo e un cittadino. Non potrebbe essere spiegato altrimenti il fatto che solo nella società borghese ogni individuo è, almeno in teoria, libero di muoversi dalla dimensione della società civile a quella della politica, e viceversa: «Alla separazione tra Stato e società corrisponde “la scissione dell'uomo (bourgeois) in uomo pubblico (citoyen) e in uomo privato (homme)”». ³⁵⁶

Tuttavia, nella modernità mancano spesso e palesemente le condizioni economiche, sociali e culturali, in virtù delle quali ciascun uomo possa essere, di fatto e non solo formalmente, anche un cittadino (veste, quest'ultima, che rimane così solamente “ufficiale” ed “ornamentale”), e tali condizioni vengono a mancare non solo a causa di determinati rapporti di forza nella (ri)produzione della vita (poiché la nostra è «una società mondiale contraddistinta da una distribuzione estremamente ingiusta delle chances di vita»(11)), ma anche (e forse soprattutto) a causa della cosiddetta cultura di massa(12), che si manifesta attraverso quei fenomeni di mercificazione della cultura, di conformismo sociale, di marketing politico, di manipolazione delle opinioni, d'indottrinamento sistematico di nuovi

356J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971, p. 32.

valori, già approfonditamente colti e descritti dalla prima Scuola di Francoforte. Per tal via, l'accesso, potenziale, alla politica è reso, di fatto, impossibile e/o non attraente: l'uomo è esplicitamente impedito e/o latentemente reso disinteressato a divenire un cittadino, è privato delle possibilità concrete e/o delle motivazioni necessarie per decidere responsabilmente tra opzioni con conseguenze prevedibili. Tuttavia, poiché uno dei tratti determinanti della modernità è quello, derivante dalla rivoluzione francese, in base al quale ciascun uomo è depositario del diritto/dovere di non essere un mero "consociato" (ovvero, colui che gode della protezione della legge, ma non del diritto di legislazione, di elaborazione della stessa),³⁵⁷ anche l'uomo disinteressato al suo status di cittadino è periodicamente chiamato ad esprimere le proprie opinioni politiche che, a causa dell'impossibilità d'accesso alla e/o del disinteresse per la e/o della manipolazione delle informazioni sulla politica stessa, non risultano essere il frutto di una riflessione critica, ma l'esito artificioso prodotto da determinate forze dominanti. In questo modo, l'opinione

³⁵⁷«La cultura di massa deriva infatti il suo nome equivoco dal fatto che l'allargamento della diffusione viene raggiunto con l'adattamento alle esigenze di distensione e di distrazione di gruppi di consumatori di livello culturale relativamente basso e senza invece preoccuparsi di educare il vasto pubblico a una cultura sostanzialmente integra [...] La cultura si trasforma in merce non solo secondo la forma, ma anche secondo il contenuto, lascia cadere alcuni elementi, la cui ricezione presuppone un certo apprendistato, grazie al quale l'appropriazione "consapevole" accresce a sua volta la consapevolezza. Non già la standardizzazione come tale, ma quel particolare precondizionamento dei prodotti che conferisce loro piena fruibilità, cioè la garanzia di poter essere recepiti senza rigorose premesse e, ovviamente, senza tracce durevoli, pone la commercializzazione dei beni culturali in un rapporto inverso rispetto alla loro complessità [...] l'area di risonanza di un ceto colto educato all'uso pubblico della ragione è compromessa; il pubblico è diviso fra minoranze di specialisti che discutono in modo non-pubblico e la grande massa dei consumatori che recepiscono pubblicamente», J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 198-199 e 209; in sintesi, l'area di coloro che discutono pubblicamente di argomenti pubblicamente rilevanti subisce una mutilazione sia quantitativa (poiché molti sono impossibilitati o disinvolgiati a partecipare a tale discussione) che qualitativa (per l'abbassamento culturale dei concetti e dei termini con i quali si trova ad avere a che fare chi desidera partecipare al dibattito).

pubblica degenera da strumento di liberazione ad istanza di conformismo ed oppressione. Questo è ciò che avviene quando l'autocoscienza politica dei cittadini non dispone più di un luogo nel quale poter dare vita ad un'autentica comunicazione pubblica, questo è ciò che avviene quando accademie, università, musei, teatri, ecc. vengono spogliati della loro veste di "infrastrutture culturali", ed assoggettati ai modelli del mercato. Si assottiglia, così, «quel cuscinetto politico-culturale su cui lo Stato di diritto democratico deve essere poggiato per rimanere stabile»(14). Dinamica, questa, che dalle società occidentali sta contagiando quelle orientali, sempre più tese ad emulare le prime, e descritta da Habermas con il termine di "rivoluzione recuperante"(15). Tale termine, per il pensatore francofortese, sta ad indicare la diffusione su scala planetaria di una cultura industriale (mossa unicamente da logiche economiche), figlia del razionalismo occidentale, con effetti omogeneizzanti, visibili tramite l'irrigidimento di determinati stili di vita ed il conseguente blocco della capacità d'immaginazione rivolta al futuro, al punto tale che, l'unica operazione concettuale che gli individui riescono a portare avanti è quella del recupero nel presente degli elementi già esistenti nel passato. In altri termini, assistiamo ad una irresistibile inclinazione a recuperare i modelli del passato come schemi interpretativi del presente e, soprattutto, del futuro, a vedere, cioè, "il passato come futuro" anziché "il passato per il futuro". Ma, nonostante che quella della rivoluzione recuperante sia una problematica derivante dall'estremizzazione della ratio illuministica (già notoriamente messa sotto accusa, per primi, da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno nella Dialettica dell'illuminismo), ciò non significa che la ragione stessa

debba essere depotenziata, al contrario, solo un supplemento di ragione può combattere le problematiche provocate da una razionalità distorta, in quanto viziata da logiche calcolanti e strumentali. Per questo, si può considerare l'etica del discorso come l'esito della

ricerca delle tracce di una Ragione che unifichi senza annullare le distanze, che colleghi senza dare lo stesso nome a cose diverse, che tra estranei renda riconoscibile ciò che vi è in comune, ma lasciando all'altro la sua alterità [...] (ma ciò non è possibile) se ci lasciamo semplicemente trascinare nel vortice di atmosfere da fine del mondo invece di farci ammaestrare dai nostri sentimenti [...] Ciò di cui abbiamo bisogno sono più pratiche fondate sulla solidarietà; senza di ciò, anche l'agire intelligente rimane privo di fondamento e senza conseguenze. Tali pratiche, tuttavia, da parte loro necessitano di istituzioni razionali, di regole e forme di comunicazione che moralmente non esigano troppo dai cittadini e, anzi, richiedano loro con moderazione il tributo della virtù orientata al bene comune [...] Io penso che l'approccio della teoria del discorso possa dare buoni frutti non solo per la morale, ma anche per il diritto e la politica. Così quella della democrazia diventa la questione della istituzionalizzazione di procedure e di circuiti di comunicazione che rendano possibile una formazione più o meno discorsiva della volontà e dell'opinione.³⁵⁸

La ragione, quindi, può (e per Habermas deve) avere una funzione normativa "filtrata" dai sentimenti e portata avanti attraverso la comunicazione; tuttavia, nella modernizzazione occidentale, questa funzione è formalmente riconosciuta alla ragione in campo morale, e di fatto disconosciuta in quello giuridico, politico ed istituzionale, nei quali determinati valori (il denaro ed il potere su tutti) sono stati affrancati dalla ragione ed inseriti in una dimensione delinguistificata, guidata da una logica efficientista. Tale logica si autolegittima attraverso una determinata

³⁵⁸J. Habermas, *Dopo l'utopia*, cit., p. 48.

industria della comunicazione (l'industria dell'intrattenimento e quella dell'informazione), che non solo esprime, ma soprattutto produce valori morali e regole giuridico-politiche preconfezionate, sottraendole, quindi, a processi di formazione tramite discussione. Questa sembra essere la zona d'ombra della teoria dell'agire comunicativo: l'etica del discorso può darsi in maniera autentica solo se in una comunità, i processi decisionali discorsivi non siano né fisicamente impediti, né psicologicamente inibiti, né in alcun modo manipolati, insomma, solo se l'individuo conserva quella libertà materiale ed intellettuale che gli è oggi in larga parte negata; viene altrimenti a mancare la condizione di possibilità *par excellence* di un "buon esito" dell'agire comunicativo: la libertà dei parlanti. Inoltre, bisogna tenere presente che anche nel caso di una perfetta pratica dialogica, esisteranno sempre posizioni inconciliabili, valori non discutibili, di fronte ai quali non si può fare altro che prenderne atto, riconoscendo da parte di tutti ciò che viene incondizionatamente difeso da ciascuno; pertanto, un regime democratico deve garantire non solo l'esistenza di uno spazio pubblico di confronto, ma anche quella della sfera delle libertà personali, una sfera nella quale ciascuno cura ciò che per lui non è negoziabile: «Un processo democratico non approda (solo) alla formazione di una volontà generale, ma (anche) al riconoscimento dell'area della libertà di ciascuno»³⁵⁹ (in tale prospettiva, liberalismo e comunitarismo rappresentano, rispettivamente, l'estremizzazione del secondo e del primo dei due poli di quel processo democratico).

³⁵⁹Ivi, p. 50.

4.3 L'anticipazione rousseauiana - Le figure femminili costellano l'universo di Jean-Jacques Rousseau nella sua dimensione biografica quanto in quella filosofica e letteraria. Per una gran parte, si tratta di figure significative e positive, alle quali vengono riconosciute o attribuite le più elevate qualità umane.

Le lettere di Giulia nella *Nouvelle Héloïse* esprimono una sensibilità finissima ed una psicologia complessa; Sofia, futura compagna di Emilio, anche se meno matura e decisamente meno colta di Julie, possiede le notevoli energie intellettuali richieste ad una moglie che sia in grado di reggere il peso del suo ruolo.³⁶⁰

Ma la simpatia e l'ammirazione con le quali Rousseau si accosta al genere femminile sembrano non corrispondere al ruolo che la donna è destinata a ricoprire nel suo progetto di educazione e di società: dopo aver ricevuto un'educazione piuttosto sommaria, la donna è destinata a vivere unicamente entro la dimensione familiare, per realizzarsi come moglie e madre e per obbedire devotamente al marito. Rigide strutture familiari e sociali che si radicano nella necessità naturale sembrano incatenare senza scampo la donna ad un ambito ristretto e complessivamente mortificante.

Di qui le molte perplessità o le valutazioni apertamente critiche di molti lettori intorno all'immagine del femminile che viene delineata nelle opere rousseauiane, fin dal loro primo apparire.³⁶¹

A nostro avviso, tuttavia, una lettura sufficientemente approfondita

³⁶⁰Cfr. J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione* (d'ora in poi solo *Emilio*), Armando, Roma 1961 (ristampa 2012), p. 578.

³⁶¹Ad esempio, la critica di Mary Wollstonecraft, la quale rifiuta il principio della dipendenza della donna dall'uomo e la conseguente idea di una superiorità di quest'ultimo. Cfr. M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Dover Thrift, London, 1993 (I ed. 1792).

della struttura che organizza il complesso rapporto tra i sessi è in grado di allontanare il peso di alcune di queste critiche, e forse anche di presentarci un Rousseau inaspettatamente attuale.

Il testo rousseauiano che affronta esplicitamente l'argomento del "posto che spetta nell'ordine fisico e morale"³⁶² alla donna è l'Emilio. La ricerca di una compagna di vita per il giovane uomo è presentata come ultima fase e vero compimento della sua educazione, e conseguentemente la condizione femminile viene ad affacciarsi nell'ultima parte dell'opera, il libro V.

Sofia, futura sposa e compagna ideale del protagonista, è una figura plasmata sulle caratteristiche del marito - a volte per esaltarne alcune qualità, più spesso per compensarne le insufficienze.

È un ritratto archetipico che appare subito privo di vera autonomia, poiché quella di Sofia è un'effigie sbalzata in negativo su quella di Emilio.

Questa prerogativa letteraria e psicologica ne anticipa un'altra più significativa, perché anche l'educazione di Sofia è in negativo: tutta costruita sulla limitazione,³⁶³ sull'omissione, sui silenzi di chi deve provvedervi. Ecco che bambine e ragazze vanno indotte a divenire obbedienti, sfruttando la loro naturale sensibilità rispetto al giudizio altrui,³⁶⁴ devono "essere abituate per tempo a sopportare la costrizione".³⁶⁵ Altri

362J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 539.

363"«In generale, se è importante per gli uomini limitare i loro studi alle cognizioni pratiche, ancora più importante è per le donne, la cui vita, sebbene meno laboriosa, è o deve essere più assiduamente impegnata nei loro compiti, e più interrotta da una varietà di cure domestiche, così che non consente loro di dedicarsi per libera scelta a una particolare vocazione senza pregiudizio dei loro doveri.» J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p., 555

364Ivi, *Emilio*, cit., p. 551.

365Ivi, *Emilio*, cit., p. 557.

suggerimenti appaiono addirittura venati di un certo sadismo: “Abituatele a vedersi interrotte sul più bello dei loro giuochi e ricondotte ad altre occupazioni senza protestare.”³⁶⁶

Per finire, anche le conoscenze in materia di religione andranno limitate, se non altro perché “ogni ragazza deve seguire la religione della madre e ogni moglie quella del marito”,³⁶⁷ svuotando sul nascere ogni curiosità femminile relativa alla sfera spirituale.

Da questi primi elementi, Rousseau sembra intento a tracciare i contorni di una rigida educazione tradizionale per la donna, ma il quadro non è affatto completo. Sotto la corrente superficiale delle indicazioni e dei suggerimenti didattici che percorre il libro V, troviamo altri elementi indispensabili ad una comprensione più adeguata.

Oltre ad una serie di attestazioni di solidarietà ed ad un’aperta simpatia per il genere femminile, in queste pagine si esplicita anche una dialettica che opera in profondità tra i sessi, e modella il ruolo dell’uno intorno a quello dell’altro.

Le differenze di costituzione tra uomo e donna non instaurano semplicemente un rapporto gerarchico tra inferiore e superiore (tra chi è destinato a comandare e chi invece deve obbedire):

[I]l [sesso] più forte è apparentemente il padrone, ma di fatto dipende dal più debole; e ciò non già per frivola usanza di galanteria, né per orgogliosa generosità di protettore, ma per un’invariabile legge della natura

366J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 558. Nella descrizione rousseauiana della *fillette*, intenta a passare la giornata intorno alla sua bambola, L. Mall individua i tratti di uno stato di alienazione. Non sarebbe che l’immagine del ben più prolungato stato di alienazione che attende la donna una volta divenuta adulta. Cfr. MALL L., *Jouer à la poupée chez Rousseau, Michelet et Beauvoir*, in “Tessera 35”, automne 2003, pp. 65-67.

367J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 569

che, concedendo alla donna più facilità di suscitare i desideri che all'uomo di soddisfarli, fa che costui dipenda, volente o nolente, dal beneplacito dell'altra e sia costretto a cercare di piacerle a sua volta per ottenere che gli consenta di essere il più forte.³⁶⁸

È evidente che Rousseau sta pensando ad un tipo di relazione complessa, ad un meccanismo di influenze reciproche che cambia le “regole del gioco”, attraverso un sistema di interazioni che verranno via via sviluppandosi.

Per cercare di comprendere meglio questa relazione, scegliamo di muovere da una dimensione primaria, quella vitale e biologica. In un paragrafo di poco precedente al testo appena citato, si delinea un quadro comparativo molto incisivo ed essenziale per mettere a fuoco le categorie del maschile e del femminile:

In tutto ciò che non concerne il sesso la donna è uomo: ha gli stessi organi, gli stessi bisogni, le stesse facoltà; la macchina è costruita nello stesso modo, i pezzi sono i medesimi, il meccanismo dell'una è identico a quello dell'altra, l'aspetto è simile; sotto qualunque rapporto si confrontino, differiscono tra loro solo dal più al meno.³⁶⁹

Nella Professione di fede del Vicario savoiardo, all'interno del libro IV di Emilio, il discorso della macchina umana risulta essere il vero e proprio nucleo della teoria rousseauiana della conoscenza.

È noto che Rousseau si oppone apertamente al modello di razionalità propugnato dai suoi amici-nemici, i Philosophes francesi: il modello che abitualmente individuiamo come sensismo.

368J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 543

369J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 539-540.

Ma il contrasto tra la visione rousseauiana e quella sensista della razionalità è meno radicale di quanto possiamo essere indotti a credere,³⁷⁰ ed anche se non vi è qui l'opportunità di dimostrarlo compiutamente, sarà sufficiente rifarsi ad alcuni passi rivelatori tratti dalla già citata Professione di fede: "Io esisto, e ho dei sensi mediante i quali ricevo impressioni",³⁷¹ "Tutto ciò che percepisco coi sensi è materia, e tutte le proprietà essenziali della materia le deduco dalle qualità sensibili che me la fanno percepire e che sono inseparabili da essa."³⁷²

Le basi erano già nell'Origine della disuguaglianza: "Io non scorgo in ogni animale che una macchina complicata (...). E nella macchina umana scorgo esattamente le stesse cose, con questa differenza: che la natura da sola compie tutte le operazioni della bestia, mentre l'uomo partecipa alle sue in qualità di agente libero."³⁷³

L'identità della macchina animale-sensitiva nell'uomo e nella donna ha implicazioni fondamentali, poiché reclama un fondamento empirico comune a tutto il genere umano, fino a questo punto senza differenziazioni di sorta.

Ma l'elemento percettivo-sensibile è solo la base del processo costitutivo della razionalità umana:

³⁷⁰Più precisamente, la teoria della conoscenza e la razionalità rousseauiana si definiscono per opposizione parziale al sensismo, poiché esso rimane il suo unico orizzonte di riferimento: Rousseau si avvede dei limiti del materialismo sensistico e li denuncia, ma non dispone ancora degli strumenti necessari per superarlo. Intendiamo in questo senso la nota affermazione di E. Weil secondo la quale "ci voleva Kant per pensare i pensieri di Rousseau" (Cfr. E. WEIL, *J.-J. Rousseau et la politique*, in *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p. 11.)

³⁷¹J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 412

³⁷²J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 415

³⁷³J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 47.

[S]e fossimo puramente passivi nell'uso dei sensi, mancherebbe tra loro ogni comunicazione; ci sarebbe impossibile conoscere che il corpo che tocchiamo e l'oggetto che vediamo sono la stessa cosa: o non sentiremmo mai nulla fuori di noi, o vi sarebbero per noi cinque sostanze sensibili, né avremmo alcun mezzo per accorgerci della loro identità.

Si dia il nome che si vuole a questa facoltà del mio spirito che avvicina e confronta le sensazioni; la si chiami attenzione, meditazione, riflessione o come altro si preferisce: resta pur sempre vero che essa risiede in me e non nelle cose, che sono io solo a produrla, benché la produca esclusivamente in concomitanza con l'impressione esercitata su di me dagli oggetti. Pur senza essere padrone di sentire o non sentire, lo sono però di esaminare più o meno attentamente ciò che sento.³⁷⁴

Dunque il pensiero umano è riflessione, e non vi è riflessione senza passioni:

Checché ne dicano i moralisti, l'intelletto umano deve molto alle passioni, le quali, per comune consenso, a loro volta gli devono moltissimo: il nostro intelletto si perfeziona per opera della loro attività. Noi cerchiamo di conoscere soltanto perché desideriamo di godere, e non è possibile concepire per qual motivo chi non avesse né desideri né timori si prenderebbe la briga di ragionare. Le passioni, a loro volta, derivano la loro origine dai bisogni e il loro progresso dalle conoscenze: infatti non si possono desiderare o temere le cose se non per le idee che se ne possono avere, oppure per opera del semplice impulso della natura.³⁷⁵

374J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 414-415.

375J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 49.

Il pensiero e le passioni sono destinati ad incrociare le loro strade in continuazione, attraverso una vera e propria ibridazione reciproca, e contribuendo a costituire quella che un noto studioso ha definito “una coscienza completamente costituita dalle impurità”.³⁷⁶ Precisamente in questo originale snodo della concezione rousseauiana della razionalità – che subito svolta in antropologia ed in morale – viene a radicarsi la prima causa e l’origine della differenziazione tra i sessi, come cercheremo di evidenziare.

La perfettibilità - L’incessante dialettica tra ragione e passioni che abbiamo appena riscontrato individua un ambito al quale Rousseau dà il nome di perfettibilità umana; una facoltà o dimensione plasmabile della nostra natura che differenzia qualitativamente gli umani rispetto agli altri animali (insieme alla dimensione della libertà).

La perfettibilità è la chiave delle illimitate potenzialità di sviluppo della natura umana, secondo un meccanismo di crescita che potremmo sintetizzare con la formula: conoscendo la natura umana la formiamo, formandola la possiamo conoscere.

Tuttavia la visione di Rousseau non è ottimistica dato che, in generale, egli non pone sullo stesso piano la potenza della ragione umana e quella delle passioni. Nella quasi totalità dei casi, la razionalità ed i suoi argomenti risultano soccombenti di fronte allo strapotere delle passioni e questo

376A. Bloom, *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York 1993, p. 42. Traduzione nostra. Bloom aggiunge che la prima tra queste impurità è la potente passione che denominiamo “desiderio sessuale”.

squilibrio fa sì che esse vadano considerate come energie incontrollabili e potenzialmente distruttrici.

Il problema riguarda solo l'uomo uscito dalla condizione naturale, ormai inserito in un contesto sociale: infatti, allo stato di natura i desideri umani sono ancora perfettamente commisurati alla possibilità di soddisfazione. In maniera del tutto simile agli animali, il selvaggio conosce solo desideri che sono frutto del bisogno, ovvero del semplice impulso della natura – una volta soddisfatto il bisogno, il desiderio si estingue.

Questi bisogni pre-razionali non vanno al di là delle elementari necessità fisiche, alle quali è relativamente semplice trovare soddisfazione, mentre le passioni propriamente dette si alimentano di una facoltà umana potenzialmente devastante perché illimitata, l'immaginazione.³⁷⁷ Per usare le parole dello stesso Rousseau, “La fonte di tutte le passioni è la sensibilità, l'immaginazione determina la loro direzione”.³⁷⁸

Al di fuori delle uniche due passioni naturali (la pietà e l'amor di sé), tutte le altre sono prodotte dall'interazione sociale o dalla storia, con la mediazione della facoltà immaginativa, e tanto basta a Rousseau per stabilirne la valenza intrinsecamente negativa. Il motivo, lo ribadiamo, è la potenzialità distruttiva delle passioni, che la ragione è nella maggior parte dei casi incapace di addomesticare con le sue sole forze.³⁷⁹

377J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 66. Jacques Derrida sintetizza efficacemente il potere dell'immaginazione affermando che essa è “*origine de la différence entre la puissance et le désir*” (Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 264).

378J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 339.

379“L'erreur de la plupart des moralistes fut toujours de prendre l'homme pour un être essentiellement raisonnable. L'homme n'est qu'un être sensible qui consulte uniquement ses passions pour agir, et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles lui font faire”, J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, XVI, 1, OC, III, p. 554.

Una passione in particolare è degna della massima attenzione a causa della sua pericolosità immanente, ed è proprio quella in cui i generi vengono a confronto:

Fra le passioni che agitano il cuore dell'uomo ce n'è una ardente, impetuosa, che rende un sesso necessario all'altro; passione terribile che sfida tutti gli ostacoli e che, nel suo furore, sembra destinata a distruggere il genere umano che sarebbe destinata a conservare. Che ne sarà degli uomini in preda a questa furia sfrenata e brutale, senza pudore, senza ritegno, che ogni giorno si disputano gli amori a prezzo del sangue?³⁸⁰

L'amore tra uomo e donna è dunque una passione di natura sociale: prima della convivenza civile gli umani si abbandonano al piacere sessuale solo per soddisfare un bisogno, spento il quale si estingue ogni desiderio. L'immaginazione "non parla a cuori selvaggi".³⁸¹ Al contrario, l'amour-passion dominato dalle trame dell'immaginazione non va in nessun caso confuso con le potenti ma innocue pulsioni sessuali istintuali che accomunano l'uomo naturale e gli animali.

Ma Rousseau non si limita a ravvisare genericamente la capacità distruttiva dell'amore: il potenziale detonatore del conflitto è un aspetto ben preciso della sessualità femminile, che una volta individuato diviene la radice e la causa della condizione della donna nella società: le femmine della specie umana, a differenza delle altre, hanno desideri illimitati,³⁸²

380J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 65.

381Ivi, p. 66.

382J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 541.

perché non dipendenti dal bisogno né soggiacenti a qualche limite fisico, come accade al maschio. Ipoteticamente, la bulimia affettiva e sessuale di una donna che pur vivendo in società non fosse condizionata nei suoi appetiti dalla legge e dal pudore (che la ragione intromette nelle strutture sociali) porterebbe rapidamente l'umanità ad una situazione hobbesiana di *bellum omnium contra omnes* e quindi alla dissoluzione.

Va aggiunto che la donna, fatta per piacere all'uomo secondo una necessità più immediata di quella che fa piacere l'uomo alla donna, ha forza più che sufficiente nelle sue attrattive per innescare la passione amorosa maschile, in un gioco di audacia e timidezza, forza e debolezza: questo secondo una legge di natura, anteriore e differente rispetto a quella dell'amore. Se non intervenisse l'antidoto del pudore, nulla potrebbe fermare questo meccanismo e le sue conseguenze nefaste.

In estrema sintesi, la prima vera separazione (che ha anche la forma di una disuguaglianza) tra uomo e donna si crea con l'istituzione di una serie di argini all'illimitatezza del desiderio femminile, in nome della preservazione della pace sociale attraverso quella familiare.

La famiglia – Per i motivi che abbiamo esposto, l'uscita dallo stato di natura conduce improrogabilmente alla messa in atto di una strategia di depotenziamento delle passioni; questa strategia o serie di strategie conduce alla formazione della cellula sociale primaria, la famiglia, ed alla sua proliferazione universale.

Dietro allo sforzo di incivilimento delle passioni operano varie articolazioni del pensiero rousseauiano, insieme ai collegamenti che le

uniscono. Ecco che insieme alla famiglia nasce anche la morale, che si produce solo con l'allontanamento dallo stato pre-sociale – dato che l'uomo naturale non è buono né cattivo – e nasce l'impossibilità di separare la morale dalla politica, sotto pena di non capire nulla né di morale né di politica.³⁸³ D'altra parte, tuttavia, la propensione rousseauiana a tener separata la virtù privata da quella pubblica trova la sua ragion d'essere proprio nel particolare ruolo di “cuscinetto” svolto dalla famiglia, “la più antica di tutte le società e la sola naturale”.³⁸⁴

Ad essa Rousseau assegna una funzione di atomo o primo modello³⁸⁵ della società politica, con tutte le conseguenze del caso. La compattezza di questa dipende dalla solidità di quello.

Solo a partire dalla formazione delle prime famiglie “si stabilì la prima differenza nel modo di vivere nei due sessi, che fino ad allora erano vissuti nello stesso modo.”³⁸⁶

Il mito rousseauiano delle origini evidenzia come la passione amorosa, nello stesso momento in cui diventa potenzialmente letale e produce la prima separazione tra figura maschile e femminile, trova anche modo di incivilirsi entro l'istituzione familiare.

Che tale ruolo essenziale spetti proprio a quest'ultima, ce lo conferma anche il passo dell'Emilio³⁸⁷ in cui Platone viene accusato di aver fatto della donna un altro uomo: la pianificata abolizione della famiglia privata, che

383Cfr. R. Bodei, *Geometria della passioni*, Feltrinelli, Milano 1994 (4), p. 395.

384J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Bari-Roma, Laterza, 1997, p. 7.

385Ibid.

386J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 76. Corsivo nostro.

387J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 547.

rientra nel progetto statale della Repubblica,³⁸⁸ non farebbe che spianare la strada ai più intollerabili abusi ed alle peggiori aberrazioni.

La famiglia è quindi il luogo nel quale convengono ed interagiscono gli esseri umani ormai condizionati dall'appartenenza sessuale, il luogo nel quale il maschile ed il femminile propriamente detti vengono ad un primo confronto.

Non vi è alcuna parità tra i sessi quanto alle conseguenze derivanti dalla loro diversità. Il maschio è maschio solo in determinati momenti, la femmina è femmina per tutta la vita, o almeno per tutta la giovinezza: essa è continuamente assoggettata alle esigenze del proprio sesso e, per adempierne bene le funzioni, deve avere una complessione fisica che vi si adegui. Ha bisogno di riguardarsi durante la gravidanza, ha bisogno di riposo in occasione del parto, ha bisogno di una vita riposata e sedentaria per allattare i suoi figli; le occorrono, per educarli, pazienza e dolcezza, le occorrono uno zelo e un affetto che nulla possa scoraggiare; fungendo da legame tra loro ed il padre, lei sola glieli fa amare e gli dà fiducia di poterli chiamare suoi. Con quanta tenerezza e con quanta premura deve adoperarsi per mantenere unita la famiglia! E tutti questi compiti non debbono apparirle come faticose virtù, ma come spontanee e gradite attività, altrimenti la specie umana verrebbe ad estinguersi.³⁸⁹

Questo lungo paragrafo definisce il ruolo fondamentale all'interno della famiglia, quello della madre. Ruolo più importante ed impegnativo di quello del padre, che in questo ambito vive di luce riflessa, poiché la sua

388 PLATONE, *La Repubblica*, V, 457d.

389 J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., pp. 544-545.

funzione biologica è limitata (è maschio solo in determinati momenti) e la sua figura è costruita sui bisogni della compagna (deve garantirle la sicurezza e il riposo necessari).

Queste funzioni hanno un parallelo in qualunque specie animale, ma nell'ultima parte del testo viene alla luce lo specifico della famiglia umana. La madre funge da legame tra i figli ed il padre, glieli fa amare e così ottiene di mantenere unita la famiglia – una funzione ormai essenziale per una specie uscita dalla condizione originaria, e che quindi vede trasformarsi gli istinti animali in passioni umane, cariche di potenziale autodistruttivo. Quando la donna viene meno al suo dovere, violando la fiducia del marito, essa mette le basi per la dissoluzione della famiglia: dandogli figli non suoi, oltre a disonorarlo, gli mette in casa degli usurpatori dei suoi beni. “Non c'è disordine, non c'è crimine che non derivi da questo”, scriverà qualche riga più sotto.

La donna non deve limitarsi ad essere “modesta, attenta, riservata”, dato che questi compiti devono anche “apparirle non come faticose virtù, ma come spontanee e gradite attività”: solo a questa condizione il suo ruolo nella famiglia si compie del tutto, e la donna adempie anche alla funzione di primo elemento della società.

Questo perché la funzione portante della donna rispetto alla società, che viene esercitata attraverso la famiglia, si realizza attraverso tutta una serie di apparenze. La donna-moglie deve principalmente piacere al marito (apparirgli piacevole e degna di stima), testimoniare la sua virtù presso gli altri elementi della società che possono entrare in contatto con lei, a partire

dall'ambito strettamente familiare.

Di fronte alla naturale illimitatezza del desiderio femminile, è evidente come questa attitudine sia tutt'altro che spontanea, ma vada costruita gradualmente attraverso l'educazione, nel nome del pudore. La questione è tutt'altro che accessoria, poiché tutto l'impianto sociale si regge sul buon funzionamento della famiglia, che a sua volta si regge sulla capacità della donna di mantenerla unita.

In questo punto chiave del pensiero politico rousseauiano, che tematizza la strettissima connessione della famiglia con l'organismo sociale, si definisce il destino della donna anche sotto la forma della sua educazione.

Instillando nella donna la modestia, il pudore, l'onestà, la dinamica di per sé illimitata delle sue passioni viene confinata nell'ambito familiare e votata al consolidamento quotidiano di una costruzione che Rousseau intende sempre come pericolosamente precaria: la famiglia privata.

Dall'amor di sé all'amor proprio - Stabilita questa fondamentale struttura, volgiamoci ancora una volta ad Emilio. L'amor di sé è la radice di tutto lo sviluppo futuro di Emilio,³⁹⁰ ma vi è una cesura che interrompe questo percorso lineare, ed è la rottura psicologica e morale della pubertà. L'amor di sé, unica passione naturale insieme alla pietà, ha condotto Emilio lungo un percorso di sviluppo che il pedagogo Rousseau ha cercato in ogni modo di mantenere nei limiti della natura; questo percorso è un itinerario che potremmo indicare come di "autoconservazione naturale progressiva".

390J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 329.

Il raggiungimento della pubertà costringe il giovane a sperimentare una passione che lo spinge verso l'altro sesso, ed induce una trasformazione così importante da venir presentata come una "seconda nascita".³⁹¹

Per la prima volta l'umanità nel suo insieme cessa di essere estranea ad Emilio, perché scoprendo l'altro sesso egli scopre la sua specie. La passione amorosa apre l'amore di sé al mondo morale.

Secondo l'interpretazione di Allan Bloom,³⁹² con la quale conveniamo in linea di massima, il progetto originale di Rousseau prevede di sviluppare tutta l'educazione, la cultura e la moralità dell'individuo attraverso una trasposizione ed una gestione consapevole della sua energia sessuale (che possiamo quindi leggere come una delle ramificazioni principali dell'amor di sé in un individuo che varca le soglie dell'età adulta).

La vita sociale comincia a delinearsi come espressione della natura umana, e non come sua repressione, e l'ingresso nel mondo morale di Emilio dovrebbe vederlo in grado di conciliare la sfera della razionalità con quella dei sentimenti.

Le trasformazioni dell'amore – Come si svolge il processo che conduce a neutralizzare la pericolosità delle passioni attraverso l'istituzione della famiglia?

Il progetto rousseauiano richiede di formare l'immaginazione attraverso l'educazione, in modo che le preferenze di ognuno siano orientate

³⁹¹“Noi nasciamo, per così dire, due volte: l'una per esistere, l'altra per vivere; l'una per la specie, l'altra per il sesso.” J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 327.

³⁹²Cfr. A. Bloom, *Love and Friendship*, cit.

di preferenza ad oggetti “seri”, il cui conseguimento permetta una vita felice ed il godimento di buone relazioni sociali.

Se prendiamo per buona la definizione di ragione che Rousseau ci presenta nelle *Lettres Morales*, quest’opera di formazione dell’immaginazione si configura esattamente come un processo razionale: “La ragione è la facoltà di ordinare tutte le facoltà della nostra anima in maniera conveniente rispetto alla natura delle cose ed ai loro rapporti con noi”.³⁹³

Il processo razionale ha così la funzione di indicare i fenomeni di trasformazione ed ottimizzazione grazie ai quali possiamo allontanarci da stati problematici (altamente conflittuali) verso altri più soddisfacenti e durevoli.³⁹⁴ Vale la pena di ricordare quanto abbiamo già riscontrato a proposito della perfettibilità: la ragione non è separata dalle passioni, ma si sviluppa su di esse mentre le fa evolvere, sfruttando la “molla” dell’utilità, ovvero il principio autoconservativo inteso a soddisfare i nostri desideri e liberarci dal timore.

Orientare ragionevolmente l’immaginazione significa allora individuare le motivazioni in grado di spingerci verso ciò che è un bene per noi.

Come è noto, il *gouverneur* di Emilio si sforza di civilizzare il desiderio sessuale del suo pupillo, differendone la soddisfazione ed instillando nel ragazzo delle idee romantiche, prima che egli possa

393J.-J. Rousseau, *Lettres Morales*, OC, IV, p. 1090. Traduzione nostra.

394Un approfondita analisi della razionalità rousseauiana in questa chiave di lettura viene condotta nel recente studio di G. Radica, *L’Histoire de la raison*, Champion, Paris 2008.

distinguere il sesso dall'amore (l'attaccamento esclusivo ad una persona); attraverso una accurata strategia, Emilio viene indotto a concentrare tutti i suoi desideri su una "Sofia" ipotetica dotata di qualità umane e morali accuratamente bilanciate, il che lo predispone attivamente all'incontro con la Sofia reale.

La maturità sessuale arriva a compimento solo nel momento in cui l'amour de soi, il principio naturale di autoconservazione, si trasforma in amour propre, ovvero nell'autostima che risulta dal nostro successo o insuccesso sociale, dalla qualità della nostra immagine riflessa dall'altro.

L'educazione ottiene il suo scopo – secondo questa lettura – se tra il momento in cui il desiderio sessuale appare e quello in cui viene soddisfatto, si interpone tutto il campo culturale dei valori morali, politici, religiosi e relativi alla sfera amorosa. Attraverso questa operazione, Emilio apprenderà ad associare tali valori all'idealità ed all'amore, col risultato di fornire alla moralità dell'individuo un motore passionale positivo e non negativo (la paura della tradizione hobbesiana, ad esempio). La rischiosa opportunità di trasformazione dell'essere umano in soggetto morale si situa in questo delicato passaggio.

Nell'educazione naturale compiuta, le inclinazioni naturali non vengono quindi disciplinate in modo esteriore o autoritario, dato che Emilio accetta di soddisfare certe richieste senza mai agire in base a principi eteronomi.

Il compimento dell'educazione rousseauiana ci conduce ancora una volta – da un'angolazione differente – al punto in cui si definiscono

reciprocamente le categorie del maschile e del femminile. I due sessi hanno parti diverse in tale trasformazione: l'uomo diviene dipendente dal giudizio della donna amata (riconosciuta come donna "seria", interessata ad un uomo che la ami e la protegga più che alla semplice, "naturale" componente erotica), e valuta se stesso sulla base della sua capacità o meno di rispettare la legge che egli si è dato da sé – che gli impone di amarla rispettandola.

Da parte sua, la donna ha il complesso compito di acquisire una piena consapevolezza delle regole (psicologiche e sociali) del corteggiamento, sia per usare efficacemente le attrattive femminili che per evitare i rischi connessi. Rispetto alla controparte maschile, infatti, un'esperienza sentimentale sregolata o abbandonata al volere dell'altro comporta rischi molto più gravi per la donna, poiché essa si espone al discredito sociale o addirittura alla temuta possibilità di una gravidanza involontaria. Anche per questo motivo Rousseau sostiene che la donna, anche se appare più debole dell'uomo, in realtà gli concede di essere più forte: è lei che conosce le regole del gioco e le applica a suo giudizio.

Infine, ecco dispiegarsi tutti gli elementi necessari a districare il complesso disegno rousseauiano. Quel che allo stato di natura era solo elementare desiderio sessuale (orientato alla conservazione della specie), nelle società organizzate si ridefinisce, mescolandosi anche a desideri di origine non propriamente sessuale: ciò dipende dall'azione dell'immaginazione.

La plasticità del desiderio sessuale può avere da un lato un'utile funzione di stimolo verso altre profondità (è una forma della perfettibilità),

ma la preoccupata insistenza di Rousseau sull'argomento ci rivela forse anche altro: la consapevolezza che il desiderio "civilizzato", ormai slegato dai bisogni riproduttivi e in grado di pervadere ogni aspetto della vita, comporta dei rischi. La passione resa infinita dal potenziale inesauribile dell'immaginazione è in grado di distruggere l'equilibrio tra desideri e capacità di realizzarli, rendendo gli uomini frustrati, violenti, alienati.

Tuttavia l'essere umano, creatura che Rousseau intende come isolata ed egoista – differenziandosi in questo da gran parte della tradizione – ha nella dimensione sessuale un'opportunità unica di perfezionamento. Poiché il desiderio sessuale è l'unico bisogno che richieda la partecipazione di altri esseri umani per venire soddisfatto, esso può prendere due strade: quella del semplice sfruttamento o persino della violenza sull'altro, considerato come puro mezzo di soddisfazione. Oppure quella che si apre all'altro come fine in sé, e che consente di costruire tutta la dimensione morale su tale apertura.

Ciò che sposta l'uomo da una condizione all'altra, chiaramente, è il modo in cui arriva a concepire l'oggetto della sua passione amorosa, a costruire il suo punto di vista sull'altro. Se orientata verso la dimensione morale, l'immaginazione diviene quindi la prima alleata della civiltà.³⁹⁵

Questioni aperte – Indiscutibilmente, questa teorizzazione non è esente da una notevole carica di problematicità. Accenniamo qui innanzitutto ad un aspetto del quale lo stesso Rousseau mostra di essere

³⁹⁵Sulla duplicità essenziale dell'immaginazione e sulla sua potenzialità come strumento di liberazione resta attuale il sintetico contributo di Starobinski: cfr. J. STAROBINSKI, *Lineamenti per una storia del concetto di immaginazione*, in *L'occhio vivente*, Einaudi, Torino 1975, pp. 277-294 (tit. orig. *L'oeil vivant*, Gallimard, Paris 1961).

pienamente consapevole, vale a dire l'impossibilità di ridurre completamente la forma più diretta dell'amore (l'amour-passion) a quelle più civilizzate (amour-amitié, amore coniugale ed amore romantico).

Giulia d'Etange, la protagonista della *Nouvelle Héloïse*, dopo aver percorso con grande sacrificio e piena consapevolezza il percorso che dall'amour-passion per Saint-Preux la conduce al rassicurante amore coniugale per Wolmar, scopre una verità desolante: "le bonheur m'ennuie", la felicità mi annoia.³⁹⁶

Questa "nostalgia del desiderio"³⁹⁷ è la spia dell'impossibilità di una rinuncia totale alla passione, dato che solo in essa il soggetto trova il fondamento del sé e l'energia che ne assicura la coesione come individuo. La passione è un elemento costitutivo originario del nostro essere umani, e la versione civilizzata che chiamiamo sentimento non è in grado di surrogarla del tutto. Per bocca di Giulia, Rousseau ammette che alla sorgente dell'identità personale di ognuno vi sono anche le sue tendenze meno nobili, tendenze di un genere che la collettività sociale non può assimilare approvandole.

In altri termini, nessuna donna in carne ed ossa ha la possibilità di identificarsi pienamente nella Sofia di Emilio, nella donna-moglie e madre, esaurendosi del tutto nella sua figura.

Un altro ordine di problemi attiene al mutamento profondo subito dal contesto sociale attuale rispetto a quello contemporaneo a Rousseau, che induce a chiedersi legittimamente se la teorizzazione del pensatore svizzero

396J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, 6 VIII, p. 694.

397Cfr. E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 233-257.

possa essere divenuta irrimediabilmente obsoleta.

È indiscutibile che l'archetipo del femminile rousseauiano si realizzi unicamente nel contesto familiare, entro il quale va ad incarnare ruoli e funzioni ben definite – moglie, madre, custode della solidità della famiglia e prima civilizzatrice.

Oggi, mentre è in pieno corso quella che secondo Anthony Giddens è un'autentica rivoluzione globale della sfera intima, le donne rivendicano spazi che non si fondano sulla strutturazione tradizionale della famiglia e della società. I soggetti (sia femminili che maschili) rivendicano a sé una nuova autenticità, riconducibile all'esigenza di entrare liberamente in relazione con l'altro, in un'autonomia che si concretizza nel rifiuto della dipendenza da bisogni ed esigenze dell'altro, sganciandosi dalle gerarchie, dagli stereotipi e dalle esigenze riproduttive. Il nuovo orizzonte è quello che ancora Giddens denomina della "relazione pura", una relazione sociale che "viene costituita in virtù dei vantaggi che ciascuna delle parti può trarre dal rapporto continuativo con l'altro".³⁹⁸

Il nostro è un mondo in cui il matrimonio eterosessuale sta perdendo la sua centralità, in cui la procreazione è controllabile e la sessualità è divenuta duttile: alcuni coordinate fondamentali dell'universo familiare e sociale rousseauiano sono con ogni probabilità perdute per sempre.

Conclusione – Il pensiero di Rousseau risulta superato definitivamente dagli sviluppi della società contemporanea, ormai lontanissima dai canoni ben definiti del mondo borghese del XVIII secolo?

398A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 68.

È innegabile che nel progetto rousseauiano le figure del maschile e del femminile si individuino reciprocamente in base ad una dualità perfettamente nitida: da una parte l'uomo-marito, che si occupa di mantenere e difendere la famiglia, dall'altra la donna-moglie e madre, che provvede a mettere al mondo la prole, ad allevarla ed a garantire la coesione interna del gruppo familiare.

Il principio che regola la famiglia – secondo Rousseau – ha delle radici naturali, basate sulla gestione di energie sessuali elementari che differenziano da sempre i due sessi, creando un'asimmetria irriducibile in tutto lo sviluppo che ne deriva: “Non c'è alcuna parità tra i sessi quanto alle conseguenze derivanti dalla loro diversità”.³⁹⁹

Sembra un suggello definitivo, in grado di rendere irrimediabilmente datata tutta la riflessione rousseauiana su questo tema (e forse anche quelli altrettanto ampi che ne derivano). Ma è proprio così?

All'inizio del libro V di Emilio, Rousseau formula un caveat piuttosto sibillino:

In tutto ciò che concerne il sesso, la donna e l'uomo presentano corrispondenze e diversità: la difficoltà di confrontarli deriva da quella di determinare nella costituzione dell'uno e dell'altra ciò che è proprio del sesso e ciò che non lo è. Mediante l'anatomia comparata, e anche con la sola osservazione, si notano tra loro differenze generali che sembrano indipendenti dal sesso, e tuttavia ne dipendono, ma in base a connessioni che non siamo in grado di scorgere: non sappiamo fino a quale punto tali

³⁹⁹J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 544

connessioni possono estendersi; la sola cosa che sappiamo è che quanto l'uno e l'altra hanno in comune appartiene alla specie umana, quanto hanno di diverso appartiene al sesso.⁴⁰⁰

È la natura a generare le diversità sessuali autentiche, quelle che non sono prodotte dalle convenzioni sociali. Ma la natura umana è sfuggente e si espande in connessioni profonde che si diramano oltre i limiti della scienza.

Forse questa avvertenza rousseauiana è meno sibillina di quanto sembri, ed ha lo scopo di ricordarci che la natura umana non è riconducibile ad una formula fissata una volta per sempre. La scienza non si arrende per una qualche forma di limitazione strumentale, ma perché il perpetuo evolversi ed adattarsi dell'uomo perfettibile lo pone al di fuori dei paradigmi scientifici, lo costituisce come un oggetto oltre la sua capacità rappresentativa e la sua portata.

Rousseau scrive: “Non bisogna confondere tra ciò che è naturale nello stato selvaggio e ciò che è naturale nello stato civile”.⁴⁰¹ Ma lo “stato civile”, costruzione degli umani per eccellenza, dipende dalle passioni che li agitano nei vari momenti della loro storia, e dalle risposte razionali che essi sanno fornire volta per volta; risposte che agiscono e trasformano con un feedback incessante le stesse passioni che stanno stimolando quelle risposte.

A nostro avviso, una lettura attenta dei testi perviene a un risultato interessante: Rousseau teorizza la contingenza della relazione tra sesso e genere.⁴⁰²

400J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 540.

401*Id.*, cit., p. 612.

402Questa formula riassume la chiave interpretativa del recente saggio di R.T. Kennedy, *Rousseau in drag: deconstructing gender*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

Esiste una differenziazione primaria tra uomo e donna che è radicata nella sfera sessuale intesa in senso biologico, ma si tratta di una dimensione che è “naturale nello stato selvaggio”: uno stato dal quale l’umanità si è separata in modo permanente e che sopravvive oggi – utilizzando la terminologia kantiana – solo come ideale regolativo.

La distinzione tra un ruolo maschile ed uno femminile è invece legata al genere, deriva da “ciò che è naturale nello stato civile”, è un portato della civilizzazione e dunque non è destinata a restare invariata lungo i secoli, come ci si può attendere per una legge di natura o per l’istinto che guida infallibilmente gli animali.

Rousseau afferma esplicitamente che in natura (allo stato naturale originario) tutte le disuguaglianze tendono ad essere poco influenti, comprese quelle naturali.⁴⁰³ Ciò vale anche per quella forma specifica di disuguaglianza che è la differenza sessuale: allo stato di natura, anche se non è corretto dire che i sessi siano indifferenziati, i rapporti tra di essi sono semplificati, depotenziati, poco significativi e non passibili di vera evoluzione.

Al contrario, la relazione di contingenza (di variabilità potenziale) che lega sesso e genere nel mondo sociale è la garanzia che i ruoli del maschile e del femminile siano sempre inquadrabili entro una prospettiva evolutiva, in un equilibrio instabile che consente e forse stimola l’esercizio della libertà umana. Il domani ha la possibilità concreta di essere più giusto dell’oggi, di ridurre lo spazio delle disuguaglianze.

403J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 68.

Resta ancora una domanda che dovremmo porci: perché Rousseau, che mostra di provare grande empatia per il sesso femminile e di compatirne la condizione, oggettivamente più pesante di quella maschile, anziché farsi paladino di una riduzione degli squilibri sembra invece difendere lo status quo della società del suo tempo?

Come abbiamo accennato in precedenza,⁴⁰⁴ il rapporto tra i sessi viene costruito su una logica di complementarità, nella quale l'uomo abbisogna della donna per completarsi e viceversa. È possibile che Rousseau evidenzi questo aspetto per sottolineare come la coppia si costituisca sulla base di una socialità minima naturale,⁴⁰⁵ che si manifesterebbe già a questo livello; al contrario, una coppia costituita da due esseri umani perfettamente bilanciati ed assolutamente parificati, dove nessuno abbisogna naturalmente dell'altro, non potrebbe che palesare la mancanza di vincoli proto-sociali alla base del suo legame.

Ma in mancanza di legami in qualche modo originari, naturali, sarebbe inevitabile dover ricorrere ad una fondazione di tipo puramente istintuale, precario, incapace di fissarsi in strutture stabili.

Parte della modernità di Rousseau risiede proprio nel riconoscere che la società post-antica non può più fondarsi sull'individuo-atomo in quanto cittadino o credente, ma solo sulla famiglia-molecola, che contiene in sé un principio di unità in grado di propagarsi all'intero corpo sociale.

Se questa interpretazione è corretta, Rousseau considera il mantenimento dello squilibrio nel rapporto tra i generi come un male

404Cfr. *supra*, p. [pagina della nota 9].

405A. Bloom, *Love and Friendship*, cit., p. 101.

necessario, che si giustifica con l'esigenza di consolidare alla base gli equilibri sociali. Un male che viene temperato da quegli affetti familiari che esso protegge dalla dissoluzione.

Il soggetto umano appare, in tal modo, ineludibilmente “aperto” allo scambio transattivo e alla reciproca co-definizione con l'altro da sé e il suo *proprium* viene riconosciuto nella evolutività aperta, incessante e imprevedibile, che contraddistingue ogni singolo percorso esistenziale e il più complessivo percorso filogenetico della stessa specie umana. Una evolutività aperta ad esiti mai preordinati perché originata all'incrocio – complesso e irripetibile – delle variabili molteplici e stratificate in ciascuna, particolare, storia personale. La specifica identità umana si rivela, in tal modo, un'identità radicalmente decentrata, aperta all'incontro coevolutivo con l'altro da sé, attraverso il quale – seguendo un andamento fluttuante, indeterminato e infinito – ciascuno costruisce la propria, singolare e irripetibile, storia di attualizzazioni.

Osservazioni conclusive

Il senso ultimo della tensione verso una dimensione post-umana che caratterizza una parte non trascurabile della cultura contemporanea (anche in letteratura e nelle arti) emerge solo ad una condizione. È certamente vero che una parte delle teorie *post-human* non sono nuove e sono alla fine riconducibili ad “altre” visioni sull’umano (fatalmente, trascendentalmente sempre al centro della nostra esistenza). *Nihil sub sole novi*.

Ma il senso più rilevante - con buoni motivi, crediamo - l’impulso più forte di tutta questa costellazione, o di quella parte che non indulge all’utopia tecno-biologica fine a sé stessa, è un impulso pratico-politico.

Mettere in discussione il posto dell’uomo nel mondo, per usare la formula di Gehlen, è inevitabilmente una presa di posizione pratico-politica (per non dire etico-religiosa). Da Simondon in poi, nella specifica modalità in cui lo fanno i post-umani, questa rimessa in discussione dell’umano attraverso uno sforzo di apertura relazionale verso ciò che alle generazioni precedenti appariva irrimediabilmente, qualitativamente diverso dal proprium dell’uomo, esprime con la massima forza un’esigenza di questo tipo.

Incalzata dall’anti-umanità di un mondo che è sempre più prigioniero di logiche alienanti (quelle della tecnica di Heidegger? Quelle della bio-economia globalizzata, o più probabilmente di una qualche loro inedita e venefica commistione?), la riflessione post-human lascia intravedere in filigrana un “altro umanismo” (i nomi ad un certo punto non importano più) che è lotta contro un tipo di alienazione. Anche se la formula è post-

simondoniana, non è possibile non cogliervi un'eco mounieriana. L'umanismo militante è più che mai d'attualità, anche se a volte la militanza si esprime persino come minacciosa inversione di significazioni familiari, e proprio per questo forse privati di parte della loro efficacia. E nella militanza si ha di mira il risultato pratico assai più della sottigliezza teorica.

Ed è proprio della pedagogia l'essere scienza con particolare coinvolgimento nella dimensione pratica, come aveva già colto appieno Dewey.

Come abbiamo precedentemente riscontrato, il primo e fondamentale ostacolo nel quale si imbatte un'analisi della soggettività post-umana in chiave pedagogica è quello relativo al riconoscimento, operato in sostanza da tutta questa galassia teorica, della natura umana come originariamente e pervasivamente fondata sul suo livello biologico.

La prevalenza assoluta che il quadro biologico acquista – almeno inizialmente – per la formazione del soggetto post-umano si traduce anche in quel che uno studioso ha denominato “darwinismo trascendentale”, ovvero la collocazione della teoria dell'evoluzione alla base di qualunque progetto enciclopedico, di qualunque sapere completo.⁴⁰⁶

L'animale-uomo contiene in sé quanto vi è di realmente necessario e sufficiente per definire ogni dimensione e potenzialità dell'umano, senza che vi sia bisogno di far riferimento a qualsiasi dimensione di ulteriorità, inclusa la dimensione tecnologica, per tracciarne un quadro esaustivo.

Il *cyborg*, entità omeostatica bio-tecnologica, incorpora in sé la dimensione tecnologica come conseguenza e sviluppo evolutivo della sua

406G. Leghissa, *Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità*, “Aut Aut” 361, 2014, p. 11.

(nostra) biologia. Se l'uomo decide di ri-costruirsi attraverso l'integrazione di tecnologia, ciò avviene soprattutto in quanto espressione storica di potenzialità biologiche maturate in quella direzione. Circolarmente, non c'è che la Natura è alla base del nostro progetto di miglioramento della nostra natura, che ormai trascende la sua originaria dimensione biofisiologica – configurando in tal modo non un tradimento o una deviazione, ma una coerente evoluzione del nostro potenziale.⁴⁰⁷

Secondo Haraway, l'idea cyborg è resa possibile dal collassare di tre confini: quello tra umano ed animale, quello tra animale-umano (organismo) e macchina ed infine quello tra fisico e non-fisico.⁴⁰⁸

Nell'atmosfera pervasa di cultura scientifica del tardo XX secolo americano, nulla di realmente persuasivo stabilisce la separazione tra l'ambito umano e quello animale.

I movimenti per i diritti degli animali non sono negazioni irrazionali dell'unicità umana; sono il riconoscimento perspicace di una connessione attraverso la screditata separazione tra natura e cultura. Nel corso degli ultimi due secoli, la biologia e la teoria dell'evoluzione hanno simultaneamente prodotto gli organismi moderni come oggetti di conoscenza e ridotto la linea di separazione tra umani ed animali ad una

⁴⁰⁷Coerentemente con questa visione dell'evoluzione umana, J. Kingdon afferma che “gli umani si sono intrinsecamente differenziati dalle scimmie divenendo, in un certo senso limitato ma reale, artefatti dei loro artefatti” (J. Kingdon, *Self-made Man and his Undoing*, Simon&Schuster, London 1993, p. 3). La tecnica rientra quindi a pieno titolo tra i processi di autodomesticazione che gli umani mettono in atto per ottimizzare la propria relazione con l'ambiente. Nella fase iniziale del Neolitico, gli uomini si sono sottoposti ad uno di questi processi di autodomesticazione, accettando la sedentarietà ed alterando il regime alimentare per poter addomesticare altre specie ed iniziare a coltivare la terra. Questo esempio è preso da: N. Boivin, *Material Cultures, Material Minds: The Impact of Things on Human Thoughts, Society, and Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 199-200.

⁴⁰⁸D. Haraway, *A cyborg manifesto*, cit., pp. 85-88.

tenue traccia buona per i contrasti ideologici o per le dispute professionali tra scienze della vita e scienze sociali.⁴⁰⁹

Con una nota sociologica, Haraway precisa che “molte persone non sentono più la necessità di una separazione del genere”.

Quanto al secondo confine collassato, (quello tra animale-umano e macchina) si tratta di una conseguenza dell'introduzione delle macchine di tipo cibernetico, caratteristiche della nostra epoca. In precedenza, le macchine erano prive di autonomia, intesa come capacità di spostarsi da sé e di progettarsi da sé; in questo senso, le macchine erano del tutto insufficienti rispetto allo scopo che l'uomo ha inevitabilmente di mira nella loro ideazione, ovvero la liberazione dal proprio lavoro.

Ma oggi non siamo più certi di questa mancanza di autonomia, dato che le macchine odierne hanno reso del tutto ambigua la differenza tra naturale ed artificiale, tra mente e corpo, tra auto-progettato e progettato dall'esterno. E così via, per tutta una serie di determinazioni che sono costantemente rimaste appannaggio delle macchine o degli organismi vivente, ma non di entrambi. Col risultato che “le nostre macchine sono animate in maniera disturbante, e noi stessi siamo spaventosamente inerti”.⁴¹⁰

Per finire, il terzo confine soppresso viene indicato come un sottoinsieme del secondo. La miniaturizzazione della microelettronica (la “macchina” moderna) ha cambiato la nostra esperienza del macchinico, insieme alla sua onnipresenza. Queste macchine eminentemente mobili e tendenzialmente minuscole, si avvicinano giorno dopo giorno alla loro

409Ivi, p. 85.

410Ivi, p. 86.

quintessenza funzionale: ovvero alla gestione ed al trasporto di segnali elettromagnetici, un quid ai limiti della materialità.

Sul nuovo senso della materia caratteristico di gran parte della costellazione post-umana dovremo tornare, per ora è sufficiente notare che esso viene reclamato esplicitamente fin dalle sue origini – potremmo dire fin dall'atto fondante.

Anche se Haraway ha la premura di evidenziare come “l'ideologia biologico-determinista è solo una posizione che si apre nella cultura scientifica per discutere i significati dell'animalità umana”,⁴¹¹ l'interpretazione deterministica della biologia resta uno standard de facto alquanto tenace da scalzare. Che questa persistenza dell'interpretazione deterministica delle scienze in generale e della biologia in particolare sia tutt'altro che indiscutibile, e che si origini spesso in motivi extra-scientifici, è stato sostenuto lungo l'ultimo trentennio con molteplici argomentazione da scienziati dalla indiscussa reputazione nei loro ambiti.⁴¹²

Tuttavia, non rientra fra gli scopi di questa ricerca indagare dettagliatamente le ragioni del riduzionismo biologico per confrontarle con quelle dei suoi detrattori: si tratta qui piuttosto di analizzare gli asserti fondamentali della concezione post-umana riguardo l'antropogenesi,⁴¹³ che come abbiamo rilevato inizialmente si fonda sulla dimensione biologica, per

411Ivi, p. 85. Lo stesso dirà alla pagina seguente a proposito del determinismo tecnologico.

412Cfr. S.J. Gould, *The Mismeasure of Man*, W. W. Norton & Company, 1981. Cfr. anche il meno specifico ma altrettanto approfondito R. Lewontin, S. Rose, L. Kamin, *Not in our Genes*. Pantheon Books 1984.

413Trattandosi di un ambito dichiaratamente post-umano, la parola *antropogenesi* può risultare equivoca. Ma correremo il rischio, una volta chiarito che con questo termine intendiamo la genesi del *soggetto antropico post-umano*.

constatare se i loro autori ne diano un'interpretazione in chiave deterministica o meno.

L'interpretazione non deterministica della base biologica del soggetto o la sua negazione andranno ad aprire o a chiudere quello spazio minimo di dialogo che è indispensabile per un confronto proficuo con le istanze pedagogiche. È infatti evidente che rispetto ad un soggetto concepito come esplicitazione nel tempo di una pura necessità biologica, iscritta semplicemente nella sua programmazione genetica, o al limite nel feedback altrettanto meccanico tra Dna e pressione evolutiva esercitata dall'ambiente, non si danno spazi per una pedagogia che non si trasformi immediatamente in semplice ammaestramento, senza alcuno spazio per una reale crescita educativa del soggetto.

L'autore post-human che meglio si presta a questa operazione di riscontro è a nostro avviso Roberto Marchesini. Come etologo e filosofo, Marchesini esprime nelle sue opere una conoscenza tecnica estesa dei meccanismi biologici ed evolutivi, unendola ad una chiara consapevolezza culturale e ad una autentica sensibilità pedagogica.⁴¹⁴

I testi di Marchesini con riferimenti espliciti al post-umanesimo sono assai numerosi e coprono varie aree di interesse; essi manifestano talvolta una tendenza esplicita alla trattazione interdisciplinare,⁴¹⁵ pertanto verranno

⁴¹⁴Si trattava di far sperimentare la varietà del mondo animale cercando di evitare letture viziate da antropomorfismo (l'approccio della neonata zooantropologia). Marchesini formula per la prima volta in questo testo la sua ipotesi che il rapporto con l'alterità animale – vegetale – tecnologica sia un momento fondante per la crescita. Cfr. R. Marchesini, *Natura e pedagogia*, Theoria, Roma 1996, pp. 33-64.

⁴¹⁵Un vivo senso della fecondità dell'interdisciplinarietà si ritrova particolarmente in *Animal Appeal*, in cui Marchesini e l'artista Karin Andersen leggono i legami tra l'arte e l'alterità. Cfr. K. Andersen, R. Marchesini, *Animal appeal: Uno studio sul teriomorfismo*, Alberto Perdisa, 2003.

presi in considerazione in maniera non sistematica ma esclusivamente funzionale al nostro discorso.

Uno degli asserti base del pensiero di Marchesini è il rifiuto del già incontrato (pp. 12-13) paradigma dell'incompletezza, che prevede una natura umana incompleta dal punto di vista biologico e pertanto spinta a sviluppare le tecniche come "protesi" necessarie ad assicurare la sopravvivenza. (è una presa di posizione che mostra come M. sia perfettamente consapevole di abbracciare una visione di "darwinismo trascendentale").

L'antropocentrismo è un mito che ostacola la comprensione della natura umana e dei suoi rapporti con la cultura. Il noto studioso di zooantropologia avanza alcune obiezioni decisive alla concezione dell'incompletezza. Innanzitutto si può facilmente mettere in chiaro che una qualsiasi manchevolezza, carenza o improprietà si può avvertire solo dopo aver realizzato la prestazione corrispondente. Allora non è vero che l'uomo si rende completo attraverso la cultura, ma al contrario egli si percepisce carente solo in seguito all'apprendimento della cultura. La cultura e la tecnica contengono un repertorio di possibili protesi, stampelle e surrogati a partire dai quali si può percepire e definire il livello di incompletezza o imperfezione. Questo consente di affermare che non esiste alcuna incompletezza naturale, anteriore alla cultura, bensì è la cultura stessa che introduce le carenze, assieme all'eventuale rimedio. La cultura quindi non è in equilibrio con una natura già data, ma sposta continuamente la soglia che facilita i processi di ibridazione tra bios e techne; infatti il bisogno nasce dal confronto con la prestazione iscritta nel repertorio della cultura. Ma una

volta realizzata un'ibridazione, la soglia si sposta di nuovo: è in questo modo che appare un nuovo bisogno, ad opera di una cultura che agisce perciò direttamente nella stessa costituzione della natura umana, suscitando quelle carenze che la cultura corregge solo per spostare in avanti lo squilibrio rispetto alla natura.

Al di là delle specifiche formulazioni, che naturalmente risentono dei contesti in cui sono sorti e possono eventualmente risultare estranee o risuonare solo come armonici lontani rispetto alla pedagogia, il leitmotiv che abbiamo estrapolato dalla teorizzazione post umanistica del soggetto è assolutamente compatibile con l'idea di una scienza pratica. Anzi, tolta di mezzo l'impostazione (e la preoccupazione) metafisica, l'antropologia, o post-antropologia post-umana appare dotata di un afflato pratico che è innovativo ed interessante, e che non va rifiutato troppo sbrigativamente in ossequio a qualche prudenza nominalistica poco sensata.

In verità, il tema presenta una complessità assai resistente alla teoria, e se in parte ciò è del tutto normale (trattandosi di un fenomeno ancora non stabilizzato e definito), vi è anche una specificità del contemporaneo che viene ad indebolire la nostra capacità di penetrazione teorica e quindi di comprensione del fenomeno: uno degli stigmi del nostro clima culturale è proprio il rifiuto della teoria, esercitato con particolare intensità in direzione dell'esproprio e dell'impoverimento delle scienze umane (tema che viene affrontato da Rosi Braidotti nel capitolo 4 di *Il postumano*).

In queste condizioni, un approccio anche genericamente ontologico appare estremamente problematico. In altri termini, oggi non si rinviene una

potenza in grado di tenere in forma una lettura dell'umano legata ad una sua dimensione sostanziale o essenziale.

Ma abolire o quantomeno riformare radicalmente il soggetto umano costituisce il nucleo di ogni programma condiviso dalla costellazione teorica del post-umano. Ciò rappresenta inevitabilmente un grosso ostacolo al dialogo costruttivo tra questa proposta e la maggior parte di quelle pedagogiche. Nello stesso tempo, un confronto appare storicamente inevitabile: ma dove rinvenire un terreno adatto per darvi avvio?

Nel momento in cui le istanze post-umane vengono ricondotte ad un riduzionismo biologico (o bio-tecnologico, come nel caso di quello specimen della soggettività tecnologica che è il cyborg, creatura in cui carne e macchina sono in simbiosi), le possibilità di un confronto fruttuoso sembrano estremamente ridotte. Questo è il primo problema affrontato nella nostra ricerca.

La visione post-umanistica è prevalentemente informata ad un nuovo modello di materialismo che nega il dualismo irriducibile tra l'ambito fisico e quello della vita psichica. Il fenomeno-uomo richiede una spiegazione che non lo differenzi gerarchicamente o qualitativamente rispetto ad altre parti della natura, senza tuttavia ripescare vecchie tesi positivistiche: il neo-materialismo ha sviluppato l'idea di una materia capace di auto-organizzarsi: "la materia contemporanea è simultaneamente materialista, realista e vitalista" (Rosi Braidotti).

L'attenzione non può che concentrarsi sui corpi – quello umano è solo uno tra i molti – che forniscono una vera e propria base ontologica al mondo

post-umano.

Il più dirompente tra i fattori di crisi che hanno minato l'antropologia umanistica, tra la metà e la fine dell'Ottocento, è stato la rivoluzione evuzionistica darwiniana. Essa ha trasformato l'uomo da detentore di una natura speciale e privilegiata in animale tra altri animali, un frutto casuale dell'adattamento privo – come tutti i viventi – di una essenza stabile. Oltre a ciò, con l'avvento della genetica evuzionistica, la natura ed il compito dell'uomo sono divenuti oggetto di calcoli deterministici, che tutt'al più si risolvono nella relazione tra geni e ambiente, in direzione dell'adattamento e della sopravvivenza dei detentori della maggiore fitness.

Il superamento dell'umanesimo è quindi l'avvicinamento alla cifra animale dell'uomo. La teoria post-umana aggiunge al darwinismo ortodosso una particolare lettura del meccanismo delle mutazioni: ibridandosi con l'alterità, la capacità dell'uomo di sopravvivere aumenta sensibilmente, e questo iscriverebbe di fatto quella alterità (ad es. la tecnologia antibiotica) nel patrimonio genetico della specie, sotto forma di mutazione “di successo”, trasmessa ereditariamente. L'alterità non è un semplice accompagnamento esterno dell'identità, perché è indispensabile a quest'ultima in quanto prodotto della sua stessa formazione. Per questo motivo il post-umano richiede un ripensamento dell'identità come costitutivamente meticcias, ibrida, cyborg.

Tra le implicazioni, vi è anche la fine della separazione tra natura e cultura, poiché quest'ultima non sarebbe che l'emersione progressiva di una dimensione naturale che va via via affinandosi grazie all'apporto

dell'alterità.

Nel post-umanesimo, ontologia, epistemologia ed etica trovano una nuova dimensione antropodecentrata: l'identità fissa non è che un errore prospettico, l'opposizione alla illimitatezza tecnologica è in realtà un'opposizione alle nostre possibilità di avere un futuro evolutivo di successo, e l'animale passa ugualmente da oggetto di sfruttamento a partner indispensabile.

Ciò non significa tuttavia che l'uomo nella post-umanità non sia ancora incatenato a forze genetiche ed ambientali cui non può far altro che adattarsi: l'orizzonte determinista sembra meno angusto ma non ancora superato.

Esiste però un'alternativa al classico modo determinista d'intendere la biologia dell'adattamento: la biologia costruzionista di R. Lewontin, che riprende anche il concetto di ambiente come Umwelt di von Uexküll: organismi di specie diverse, pur vivendo nello stesso spazio, si muovono in ambienti diversi, perché sono diversi i tratti del mondo che ciascun organismo è portato a riconoscere come biologicamente rilevante. L'organismo decide il proprio ambiente perché è la modificazione della biologia interna, che avviene indipendentemente dall'esterno, a modificarne la Umwelt (mentre nel paradigma determinista, gli eventi dell'ambiente fisico agiscono allo stesso modo su tutti i viventi).

Questo altro modo di intendere l'evoluzione non la accetta più come meccanismo necessario di selezione di performances basate sull'efficienza, ma come intrico di interdipendenze genetiche e ambientali. La Umwelt

implica di per sé la presenza dell'alterità, ma non più come cooptazione meccanica-genetica di elementi esterni, piuttosto come profondità biologica ed evolutiva dell'essere vivente e libera dal determinismo il legame che unisce l'Homo sapiens all'uomo.

È significativo notare anche come nei loro testi i biologi Dupré, Lewontin e Gould intendano la lettura deterministica dell'evoluzione e della biologia, che trasforma l'uomo nel prodotto di forze esterne, indisponibili e necessarie, come un dispositivo attraverso il quale il "sistema economico" cerca di mantenere una struttura oligarchica del potere (poiché anche l'ordine sociale diviene altrettanto necessario e non modificabile). La ricerca biologica non è neutra e impermeabile dall'ideologia.

Liberato dall'ombra del determinismo di stampo biologico, il post-umano conquista la possibilità "trascendentale" di esprimere una visione dell'uomo compatibile con una prospettiva pedagogica.

Nel post-umano come teoria critica rinveniamo elementi di notevole interesse in questo senso: da un lato, esso aiuta a palesare gli strati invisibili nella struttura epistemologica delle scienze umane. Di più, le sue varianti più sviluppate teoricamente (come la teoria nomadica di R. Braidotti) sembrano offrire strumenti ermeneutici nuovi, adatti alla condizione dell'uomo contemporaneo

Nello specifico, abbiamo riscontrato come esista una promettente convergenza tra l'esigenza neo-umanistica che affiora nei testi di un autore di riferimento per la costellazione culturale post-human (Gilbert Simondon, particolarmente nell'interpretazione proposta da J.-H. Barthélémy) e la

recente proposta personologica di Roberta De Monticelli. Secondo Barthélemy, al “facile umanismo” tradizionale, ormai inerme perché radicato nelle forme di un mondo dissolto dalle nuove coordinate della contemporaneità, deve sostituirsi un umanismo difficile: un umanismo che acquista il suo senso soprattutto come lotta contro le nuove forme di alienazione dell’epoca presente, esse sì realmente anti-umane. Un nuovo tipo di umanismo che sarà difficile per la necessità di dover affrontare una doppia integrazione, quella sulla quale si incardinano le proposte teoriche post-human prese in considerazione nella presente ricerca: deve integrare l’uomo al resto dei viventi, e deve anche integrare la tecnica alla cultura (che oggi le resta estranea). Compiuta questa integrazione anche attraverso la derivazione di un nuovo “sistema simbolico”, il soggetto umano – secondo tale lettura – sarebbe in condizione di recuperare la dimensione di senso e di storicità che si è progressivamente offuscata nella tarda modernità.

La teoria personologica di De Monticelli appare particolarmente adeguata a fornire gli strumenti per una reimmissione della soggettività personale in un contesto post-umanistico quale quello appena tratteggiato. Gli aspetti oggettivi o oggettivanti presenti nell’idea di persona vengono accantonati da De Monticelli, che opta per un approccio fenomenologico e costruito sull’azione. Allontanandosi dai residui delle ontologie antropomorfe ed utilizzando solo una complessa teoria dell’azione libera, l’essere umano si definisce qui attraverso una gerarchia di atti liberi e non liberi; la gerarchia degli stati del cervello (quindi la biologia umana) avrebbe al suo vertice la volontà come forma puramente fenomenologica, in

base ai quali l'uomo si fa persona come “unicum biologico capace di inizialità”.

Il concetto di atto che è alla base della proposta di De Monticelli, di derivazione fenomenologica, non è altro che la risposta più o meno adeguata alla realtà di cui facciamo esperienza, quindi anche agli stati fisici, biologici o mentali nei quali ci troviamo a vivere. Un concetto assai prossimo a quello del circuito emozione-percezione-azione simondoniano, e che non preclude alcuna integrazione tra cultura, linguaggio e tecnica.

Esiste oggi anche una “svolta anti-antropocentrica perversa”, alla quale questo tipo di post-umanesimo si oppone nettamente: si tratta principalmente delle conseguenze del capitalismo avanzato, a partire dalla sua forma biogenetica che mira al controllo ed alla mercificazione dei codici della vita umana, a vendere tutto quel che vive. Contro questo attacco, i tentativi di rinnovamento dell'umanesimo sono apparsi nostalgici e poco efficaci, forse proprio a causa di strumenti concettuali che necessitano di una radicale riforma. Consapevole del rischio di un ritorno di un naturalismo biologico deterministico asservito ad istanze economiche disumanizzanti, sotto la copertura delle scienze genetiche, la soggettività post-umana accetta di farsi nomadica (in perpetuo divenire) per contrapporsi efficacemente e non solo nostalgicamente a queste istanze. La non linearità e la visione non unitaria del soggetto non danno necessariamente come risultato il relativismo cognitivo o morale, e meno ancora l'anarchia sociale. Sono piuttosto modi per ridefinire la soggettività politica, urgenza che viene considerata assolutamente primaria.

Se la pedagogia vuol essere scienza pratica di un soggetto umano che

esperisce fenomenologicamente la propria libertà, allora la teorizzazione *post-human* non può che essere utile veicolo per contestualizzare nell'attualità questa vocazione.

Bibliografia

- Acone, G., *Orizzonti teorici di una pedagogia generale come possibile interpretazione del nostro tempo*, in G. Minichiello (ed.), *L'epistemologia pedagogica: stato dell'arte*, Pensa, Lecce 2006
- Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995
- Alfredsson, G., Eide, A., (eds.) *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, Martinus Nijhoff, The Hague – Boston – London 1999
- Amato, P., Bianchi, P., Carbone, R., et al. (eds.), “Philosophies de l'Humanisme”, *Art du Comprendre*, n. 15/2006
- Anders, G., *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Andreozzi, M., (ed.), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2012.
- Andreozzi, M., (ed.), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano 2014
- Andreozzi, M., e Ferrante, A., in “Dieci sfumature di non-antropocentrismo. Principi teorici e risvolti filosofici”. In P. Barone, A. Ferrante, D. Sartori (eds.), “Formazione e post-umanesimo. Sentieri pedagogici nell'età della tecnica”, Cortina, Milano 2014.
- Arendt, H. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1976
- Arendt, H., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987
- Aretini, L., *Rerum suo tempore gestarum commentarius*, in Muratori, *Rer. Ital. Script.*, XIX, 3, ed. C. di Pierro, 1926 (traduzione di E. Garin).
- Assemblea Generale ONU, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, 10 Dicembre 1948.
- Avvenire, 27 ottobre 2014, “Il big bang non contraddice la creazione”
- B. Clarke, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*, Fordham University Press, New York 2008
- Barcellona, P., *L'epoca del postumano*, Città Aperta Edizioni, Troina 2007
- Barcellona, P., Pavan, A., *Nei dintorni del “post-umano”*, pp. 16-35, in

“Dialoghi”, Anno IX, n. 1.

Bartolommei, S., *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e associati, Milano 1989

Bauman, Z., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000

Bauman, Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma – Bari 2003

Bellino, F., *Chi è l'uomo? Per una fondazione personalista della bioetica*, in G. Giarelli (ed.), *La persona ai confini della vita e della morte*, Franco Angeli, Milano, 2011

Bentham, J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, seconda edizione, 1823

Berardi, G., *Mutazione e cyberpunk. Immaginario e tecnologia negli scenari di fine millennio*, Costa & Nolan, Milano 1994

Bernini, L., *Uno spettro s'aggira per l'Europa... Sugli usi e gli abusi del concetto di "gender"*, “Cambio”, n. 8, dicembre 2014

Bertagna, G., *Dall'educazione alla pedagogia*, La Scuola, Brescia 2010

Berti, E., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989

Bibliografia

Blaagaard, B., e van der Tuin, I., *The Subject of Rosi Braidotti: Politics and Concepts*, Bloomsbury, London - New York 2014

Bostrom, N., “A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14-1, aprile 2005

Braidotti, R., *Il postumano*, Deriveapprodi, Roma 2014

Braidotti, R., *L'era confusa dei postumani Un'avanzata di soggetti assemblati il cui obiettivo è occupare spazi di vita*, L'Unità, 29 gennaio 2014.

Braidotti, R., *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002. Tr. it. *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 2003.

Braidotti, R., *Nomadic Subjects: Embodiment and Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, Cambridge 1994 (seconda edizione rivista, 2011). Tr. it. *Soggetto nomade*, Donzelli editore, Roma 1995.

Braidotti, R., *Patterns of Dissonance: An Essay on Women in Contemporary*

French Philosophy, Polity Press, Cambridge 1991. Tr. it. di E. Roncalli, *Dissonanze*, La Tartaruga, Milano 1994.

Braidotti, R., *Soggetto nomade*

Braidotti, R., *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006. Tr. it. *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sosella Editore, Roma 2008.

Caffo, L. e Marchesini, R., *Così parlò il Postumano*, Novalogos, Aprilia 2014

Cambi, F., *La formazione nel disincanto. Quale neo-Bildung?*, in "Paideutika" 5 (9)

Cambi, F., *Manuale di filosofia dell'educazione*, Laterza, Bari-Milano 2000

Campbell, T., "Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito", *diacritics*, vol. 36, n. 2/2006

Cassin, R., *La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948*, Institut de France, Paris 1958

Cassirer, E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2012

Catechismo della Chiesa cattolica, Vaticano 1992

Cixous, H., « Le Rire de la méduse », *L'Arc* 61, Paris 1975.

Codeluppi, V., *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale dei corpi, cervelli, emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008

Copson, A., Grayling, A.C., (eds.), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, John Wiley & Sons, Chichester, 2015

Cosgrove, M.P., *Foundations of Christian Thought: Faith, Learning, and the Christian Worldview*, Kregel, Grand Rapids 2006

Cushing, S., *Against "Humanism": Speciesism, Personhood, and Preference*, "Journal of Social Philosophy", vol. 34 no. 4, Winter 2003

Darwin, C., *Autobiografia*, Einaudi, Torino 2006, p. 112

Darwin, C., *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 1990

Darwin, C., *The descent of Man*, John Murray, London 1871

Davies, T., *Humanism*, Routledge, London and New York 1997

- de Beauvoir, S., *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- De Caro, M., *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004
- De Fontenay, E., *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Grasset, Paris 1981.
- De Michelis Pintacuda, F., *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001
- Deleuze, G., *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971
- Deleuze, G., e Guattari, F., *Millepiani*, Castelvecchi, Roma 2003
- Deleuze, G., *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002.
- Deleuze, G., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991
- Delgado, R., Stefancic, J., *Critical Race Theory*, New York University Press, New York 2011
- Derrida, J., *De La Grammatologie*, Minuit, Paris 1967
- Derrida, J., *La Bestia e il Sovrano* (2 voll.), Jaca Book, Milano 2009-2010
- Diderot, D., *Le rêve de d'Alembert*, testo originale reperito online presso il sito dell'Université du Québec
- Dihle, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London, 1982
- Dinerstein, J., “Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman”, *American Quarterly* 58. 3 (2006)
- Dobzhansky, T., *Genetics and the Origin of Species*, Columbia University Press, New York 1937
- Documento della Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, risultato delle sessioni plenarie tenutesi a Roma tra il 2000 ed il 2002
- Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951
- Dolphijn, R., Van der Tuin, I. (eds.), *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2012
- Dubreuil, L., e C. Eagle, C., *Leaving Politics: Bios, Zōē, Life*, in “diacritics”, Vol. 36, n. 2/2006
- Eibl-Eibesfeldt, I., *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del*

- comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2001
- Eletto, G., “L’archeologia dei discorsi”, *Millepiani*, n. 27/2004
- enciclica *Humani Generis* - Pio XII
- Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti* (Treccani), Appendice VIII: *Lessico del XXI secolo*, 2012.
- Enciclopedia Medica Italiana*, Uses, Firenze 1983, Vol. X.
- Fadini, U., *Sviluppo tecnologico ed identità personale*, Dedalo, Bari 2000
- Farisco, M., *Uomo – natura – tecnica. Il modello postumanistico*, Zikkurat, Roma – Teramo – Senigallia 2008
- Farisco, R., “Ancora l’umano dopo l’uomo?”, in *Coscienza e criticità dell’umano*, n. 2/2008, p. 10. Reperibile all’indirizzo www.Colloquionline.net (consultato il 6 giugno 2015)
- Ferrante, A., *Pedagogia e orizzonte post-umanista*, Led, Milano 2014
- Ferrante, A., *Le nuove forme di disagio tra mitologie del progresso e immaginari catastrofici: implicazioni pedagogiche*, in “Governare la paura. Journal of Interdisciplinary Studies”, 6
- Finlayson, J. G., «*Bare Life*» and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle, “The Review of Politics”, 72 (2010)
- Foucault, M., “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, Intervista con P. Caruso, *La fiera letteraria*, XLII, 39, 28 settembre 1967, pp. 11- 15
- Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Paris 1994
- Foucault, M., *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972
- Foucault, M., *L’origine de l’herméneutique de soi*, Vrin, Paris 2013
- Foucault, M., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967
- Frede, M., *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, 2011
- Freud, S., *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- Freud, S., *Il problema dell’analisi condotta da non medici*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, Vol. X
- Fromm, E., *Marx’s Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing Co., New

York 1961

Fukuyama, F., *Our Posthuman Future: Consequences of the BioTechnological Revolution*, Profile Books, London 2002

Fuschetto, C., *Darwin teorico del postumano*, Mimesis, Udine – Milano 2010

Galimberti, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002.

Garin, E., “Umanesimo e Rinascimento”, *Problemi ed orientamenti critici di lingua e di letteratura italiana*, Vol. III, 1948

Garin, E., *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1981

Gehlen, A., *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugar, Milano 1984

Gehlen, A., *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983

Genosko, G., (ed.), *Marshall McLuhan: Critical Evaluations in Cultural Theory. Volume III–Renaissance for a Wired World*, New York: Routledge 2005

Gentile, G., *Il concetto scientifico della pedagogia*, in Id., *Educazione e scuola laica*, Le Lettere, Firenze 1988

Gilson, E., *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno. Saggio su alcune costanti della biofilosofia*, Marietti, Genova-Milano 2003

Gould, S.J., *L'evoluzione della vita sulla Terra*, in “Le Scienze” n. 316, Dicembre 1994

Gould, S.J., *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice Edizioni, Torino 2008.

Granese, A., *Il concetto di pedagogia*, in G. Acone (ed.) *La pedagogia italiana contemporanea*, Pellegrini, Cosenza 1997, Vol.1

Gregorio di Nissa, *De opificio hominis*, in Migne, J.P., *Patrologiae Graecae*, 44, (pp. 125-256).

Groethuysen, B., *Le origini dello spirito borghese in Francia*, Il Saggiatore (su lic. Einaudi), Milano 1964

Habermas, J., *The Future of Human Nature*, Polity Press, Cambridge 2003

Haldane, J.B.S., *Daedalus; or, Science and the future: a Paper Read to the Haretics*, Cambridge, on February 4th, 1923, Kegan Paul, Trench, Trubner,

London 1930

Haraway, D., "Manifesto for Cyborgs: science technology, and socialist feminism in the 1980's", in S. Seidman (ed.), *The Postmodern Turn*, Cambridge University Press, 1994, pp. 83-84. Comparso inizialmente in *Socialist review* 80 (1985)

Haraway, D., *Compagni di specie*, Sansoni, Milano 2003

Haraway, D., *Manifesto for Cyborgs*, cit.

Hartsock, N., *The feminist standpoint*, Open University Press, London 1987

Hayles, K., *How we become Posthuman*, Chicago University Press, Chicago 1999

Hazard, P., *La crisi della coscienza europea*, Einaudi, Torino 1946.

Heartfield, J., *The "Death of the Subject" Explained*, Sheffield Hallam University Press, Sheffield 2002

Heidegger, M., *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*, Einaudi, Torino 1975

Heidegger, M., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991

Herder, J.G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Zanichelli, Bologna 1971

Herder, J.G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma 1993.

hooks, b., *Ain't I a Woman*, South End Press, Boston 1981

hooks, b., *Postmodern Blackness*, in Id., *Yearning: race, gender, and Cultural Politics*, Between the Lines, Toronto 1990, p. 27.

Horkheimer, M., Adorno, T.W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010

Horkheimer, M., *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Huxley, J., *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957

Ingram, D., "Foucault and Habermas on the Subject of Reason", in G. Gutting (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge 1994

- Iori, V., *Filosofia ell'educazione*, Milano, Guerini 2000
- Istvan, Z., *Artificial Wombs are coming, but the Controversy Is Already Here*, "Motherboard", 4 agosto 2014 - <http://motherboard.vice.com/read/artificial-wombs-are-coming-and-the-controversys-already-here> (consultato il 2 giugno 2015).
- Jonas, H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002
- Kant, I., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1994
- Kristeva, J., *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris 1988
- Lactantii, F., *De Opificio Dei*, in *Opera*, Lipsia, 1842, vol. II,
- Lévy, P., *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997
- Lewontin, R.C., *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza*, Laterza, Bari 2004
- Liceti, F. *De monstruorum natura, caussis, natura, et differentiis libri duo*, Padova 1616
- Lisciani Petrini, E., *Per una filosofia dell'impersonale: in dialogo con Roberto Esposito*, in L. Bazzicalupo (ed.), *Impersonale*, Mimesis, Milano 2008
- Lobato, A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003
- Locke, J., *Due trattati sul governo*, Pisana Libreria Universitatis Studiorum, Pisa 2007
- Longo, G.O., *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001
- Lorenz, K., *L'altra faccia dello specchio: per una storia naturale della conoscenza*, Adelphi, Milano 1966
- Lutero, M., *De servo arbitrio*, in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Vol. 18, Weimar 1883 e segg., pp. 600–787
- Liotard, J.F., *L'inumano*, Lanfranchi, Milano 2001.
- Liotard, J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981
- Marcel, R., *Marsile Ficin*, Les Belles Lettres, Paris 1958
- Marchesini, R., *Alla fonte di Epimeteo*, in "Aut Aut" 361, 2014
- Marchesini, R., e Tonutti, S., *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma

2007

- Marchesini, R., *Il concetto di soglia*, Theoria, Roma 1997
- Marchesini, R., *Il nuovo ruolo delle alterità umane*, in D. Haraway, *Compagni di specie*, cit.
- Marchesini, R., *Il tramonto dell'uomo*, Dedalo, Bari 2009
- Marchesini, R., *La zooantropologia. Un nuovo modo di studiare la relazione uomo-animale* in C. Tugnoli (a cura di), *Zooantropologia. Storia, etica, e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, Franco Angeli, Milano 2003
- Marchesini, R., *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- Maritain, J., *Il tomismo e la civiltà*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, gennaio – febbraio 1929
- Martin, W., “Re-programming Lyotard: from the postmodern to the posthuman condition”, *Parrhesia*, 8/2009
- Martinelli, D., *A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*, Springer, New York 2010
- Martino, P., *La “differenza” umana quale problema della pedagogia nell'orizzonte culturale postumanistico*, in “Nuova Secondaria Ricerca”, 8/2014
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Primo manoscritto, XXIV, Einaudi, Torino 2004
- Masullo, P.A., *L'umano in transito*, Edizioni di Pagina, Bari 2008
- Mazzarella, E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002
- McLuhan, M., *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967
- Mikkola, M. “Feminist Perspectives on Sex and Gender”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/>>.
- Monceri, F., (ed.), *Sull'orlo del futuro. Ripensare il post-umano*, ETS, Pisa 2009
- Montagu, A., *Growing Young*, McGraw Hill, New York 1981.
- More, M., “The Philosophy of Transhumanism”, in M. More – N. Vita More

- (eds.) *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, John Wiley & Sons, Hoboken 2013
- More, M., *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, “Extropy” 6, 1990
- Morin, E., *Il Metodo. L'identità umana V*, Raffaello Cortina, Milano 2002
- Mounier, E., *Il Personalismo*, AVE, Roma 1964
- Næss, A., “Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi” (1973), in Tallacchini, M., (ed.), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998
- Nayar, P., *Posthumanism*, Polity, Cambridge 2014
- Nehér, A., *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988.
- Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male*, in *Opere 1882/1895*
- Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere 1882/1895*, Newton Compton, Roma 2008
- Nietzsche, F., *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere 1882/1895*
- Nietzsche, F., *Genealogia della morale*, in *Opere 1882/1895*, cit
- Onfray, M., *Nietzsche e la costruzione del superuomo*, Ponte alle Grazie, Firenze 2014
- Origenes, *De principiis*, III.1 in *Origenes Werke*, vol. 5, Leipzig 1913
- Pansera, M.T., *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milano 2001
- Pansera, M.T., *L'uomo progetto della natura*, Studium, Roma 1990
- Papa Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła), discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze del 22 ottobre 1996.
- Pascal, B., *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962.
- Passmore, J., *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Pedersen, H., *Is 'the Posthuman' Educable?*, in “Discourse”, Maggio 2010, Vol. 31/2
- Pepperell, R., *The Posthuman Condition*, Intellect Books, Bristol – Portland, 2003
- Pico della Mirandola, G., *Oratio de hominis dignitate*, Studio Tesi, Pordenone

1994

- Pizzorni, R.M., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000
- Popper, K.R., *Uomo morale e società immorale*, in Id., *Dopo la società aperta*, Armando, Roma 2009
- Possenti, V., *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013
- Preve, C., *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004
- Quilliet, B., *La tradition humaniste*, Fayard, Paris, 2002
- Radest, H.B., *The Devil and Secular Humanism: The Children of the Enlightenment*, Praeger, New York 1990
- Regan, T., *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2005
- Remotti, F., *Contro l'identità*, Laterza, Bari 2001
- Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, Paris 1965
- Ricoeur, P., *La persona*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 27, originariamente in *Esprit*, 1/1983
- Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, Aubier, Paris 1960
- Rifkin, J., *La civiltà dell'empatia*, Milano, Mondadori, 2010
- Rubin, G.S., *Lo scambio delle donne*, "Nuova DWF", ottobre-dicembre 1976, pp. 23-65.
- Ryder, R., *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Species*, Basil Blackwell, Oxford 1989
- S. Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia* iussu edita Leonis xiii P.M, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae 1891-1892
- Sartre, J.P., prefazione a F. Fanon *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961
- Schedel, H., *Schedel'sche Weltchronik*, Nürnberg 1493
- Scheler, M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2009
- Schettino, T., *Il corpo in Nietzsche*, Jubal, Milano 2005

- Sgreccia, E., *Manuale di Bioetica*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 2007
- Singer, P., *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991
- Skolnik, F., Harkins, A.K., Harkins, F.T., *Encyclopedia Judaica*. Seconda edizione (2007)
- Slotte, P., Haalme-Tuomisari, M., (eds.), *Revisiting the Origins of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2015
- Sober, E., (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, MIT Press, Boston 1994
- Soper, K., *Humanism and Anti-humanism*, Hutchinson, London, 1986
- Squier, S., *Reproducing the Posthuman Body: Ectogenic Fetus, Surrogate Mother, Pregnant Man* in J.M. Halberstam I. Livingston (eds) *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995
- Tagliagambe, S., *Epistemologia del cyberspazio*, Demos, Cagliari 1997
- Terrosi, R., *La filosofia del postumano*, p.
- Todorov, T., *Le Jardin imparfait – La pensée humaniste en France*, Grasset, Paris 1998
- Toffanin, G., *Storia dell'Umanesimo*, Vol. II, L'Umanesimo italiano, Zanichelli, Bologna 1964
- Toril, M., (ed.) *French Feminist Thought*. Basil Blackwell Ltd, Oxford 1987
- Tort, C., *L'anthropologie inattendue de Charles Darwin*, Edition Syllepse, Paris 1999
- Transhuman FAQ*, reperibile nel web all'indirizzo <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> (consultato il 15 aprile 2015)
- Van De Veer, D., "Of Beasts, Persons, and the Original Position", *The Monist* 62, 1979
- Vincenti, U., *Diritti e dignità umana*, Laterza, Bari – Milano 2009
- Viola, F., *Umano e post-umano: la questione dell'identità*, in F. Russo (ed.), *Natura, cultura, libertà*, Armando, Roma 2010
- Virno, P., *Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio*, in Chomsky N., Foucault M., "Della natura umana. Invariante biologico e potere politico", DeriveApprodi, Roma 2005

- Volpato, C., *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Bari-Roma 2011
- Waddington, C.H., *The Strategy of the Genes*, George Allen & Unwin, London 1957.
- Wiesel, E., *L'ebreo errante*, Giuntina, Firenze 1983
- Williams, R., *Social Darwinism*. (In *Herbert Spencer's Critical Assessment*. J. Offer. (ed).) Taylor & Francis, London 2000
- Wolfe, C., *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London 2010
- Xodo, C., *Capitani di se stessi*, La Scuola, Brescia, 2003
- Xodo, C., *Educazione senza banalità*, La Scuola, Brescia 1988.
- Xodo, C., *La ragione e l'imprevisto. Prolegomeni ad una pedagogia come scienza pratica*, La Scuola, Brescia 1988.
- Zima, P., *Subjectivity and Identity Between Modernity and Postmodernity*, Bloomsbury, London 2015
- Žižek, S., *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003