



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

* [Archivio articoli](#) *

Noemi Callea

Postumanismo: opportunità e ambiguità

«Non possiamo impedire la Singolarità: se avverrà, il suo avvento sarà un'inevitabile conseguenza del naturale spirito di competizione umano e delle possibilità insite nella tecnologia»[1].

Nel saggio *Alterità non umane*, lo zooantropologo R. Marchesini fa un'analisi condivisibile del debito che il processo di atropo-poiesi umana ha nei confronti dell'alterità non umana, sottolineando come nel pensiero postumanista «le alterità animali rappresentano l'archetipo di ogni forma di alterità e l'abbattimento della dicotomia umano vs. non-umano è il presupposto per comprendere la dimensione umana»[2]. L'evoluzione della specie (filogenesi) e degli organismi (ontogenesi) si presentano come processi di acquisizione e mutazione resi possibili dalla contaminazione culturale nella doppia modalità di «esternalizzazione» funzionale e di iscrizione di nuove performatività attraverso l'incontro con partner evolutivi (animali e tecnologie). L'interazione dell'uomo con gli altri animali e poi con gli strumenti e le macchine che egli stesso ha costruito, proprio secondo quei canoni teriomorfici che man mano è andato acquisendo, interviene sul sostrato biologico attraverso il processo di «pressione selettiva», iscrivendo nel patrimonio individuale e di specie tutta una serie di performatività/funzionalità eteroriferite che inevitabilmente influiscono sul percorso evolutivo[3]. L'identità “uomo”, dunque, non è una formazione neutra, impermeabile all'universo in cui è immersa, risultato di un processo culturale opposto a quello naturale, è semmai il risultato di un'ibridazione lenta e continua con l'ambiente circostante, avvenuta storicamente e malgrado l'opposizione categorica delle strutture di pensiero che l'uomo si è creato come fortezza inconsciamente

rassicurante. La contaminazione è in atto ed è inarrestabile:

Si tende a mistificare i debiti contratti dal processo culturale e a considerare lo sviluppo quasi fosse il risultato di un'opera realizzata in totale isolamento. [...] Ogni acquisizione culturale è un debito che l'uomo contrae con il mondo esterno, cosicché quanto più si accresce il nostro bacino acquisitivo tanto più dobbiamo sentirci debitori verso l'alterità, ovvero tanto più dobbiamo sentirci coniugati a essa. [...] Possiamo perciò dire che ogni avventura conoscitiva diminuisce la nostra distanza dall'alterità, barattando la proiezione antropomorfa con l'acquisizione di elementi non-umani[4].

Ammettere tale debito evolutivo nei confronti dell'alterità significa per il postumanismo riconoscere che la cultura come promotrice di contaminazioni «avvicina l'uomo agli animali»[5], divenendo essa stessa espressione della natura piuttosto che marcare un confine con essa, in questo superando il dualismo umanistico basato sulla contrapposizione cultura/natura da cui derivano le altre categorie oppostive (istintivo/razionale, naturale/artificiale, ecc.). Il pensiero umanistico, al contrario, ha cercato di negare e reprimere, inscrivendolo dentro modelli dicotomici assoluti e predeterminati, proprio questo sostrato ibridante che, in quanto parte costituente del processo di formazione dell'identità umana, non è possibile negare. Tuttavia, è stata proprio la spinta umanistica alla conoscenza[6], anche se in nome di alcune categorie (progresso, ragione, civiltà) funzionali proprio alla negazione del sostrato ibridante, ad alimentare il processo di ibridazione con l'alterità e far sì che ad esso si accompagnasse, contribuendovi, anche un processo di acquisizione di consapevolezza che rende possibile oggi assumere una posizione critica rispetto le strutture umanistiche. L'uomo, in altre parole, rovistando curiosamente nell'universo oscuro dello humus ibridante ha ipotecato la sua brama solipsistica, nella doppia valenza di purezza biologica e di autonomia culturale.

Le due prospettive, umanistica e postumanistica, appaiono perciò opposte: «nell'approccio umanistico la formazione dell'identità è interpretata come un processo di purificazione e di separazione»[7], sicché l'alterità non umana – la cui prismaticità è concettualmente ridotta ad un *unicum* indifferenziato – diviene la controparte da rifiutare e da cui differenziarsi per evitare che possa compromettere la purezza dell'identità umana. Assistiamo pertanto all'affermarsi di una vera e propria «autarchia della dimensione umana»[8], che si rappresenta come parabola ascendente e progressista che emerge, non solo differenziandosene ma più propriamente rinnegandolo, da uno sfondo indistinto, oscuro e brutale. L'animalità è il passato tenebroso, materiale e irrazionale da cui distaccarsi perché l'umanità possa emergere come identità pura, spirituale e razionale. Nella visione postumanistica,

invece, all'alterità viene assegnata una connotazione "positiva", sia in quanto parte costituente del processo di atropo-poiesi (l'identità si delinea come differenziazione dall'alterità ma anche come sua assimilazione), sia come controparte in grado di contrastare e destabilizzare, in quanto portatrice di una propria dimensione poliedrica, la tendenza universalistica del paradigma identitario. Le alterità non umane, organiche e artificiali - animali e macchine -, divengono il referente elettivo attraverso cui realizzare il progetto postumanista di rielaborazione dell'identità "uomo", reso possibile dall'abbattimento dei vincoli biologici istituiti dalla cultura umanistica, riconducibili ad una visione antropocentrica e autarchica dell'esistenza:

Qui si disvela il vero progetto postumanistico: superare l'omologazione della specie ovvero l'unicità del progetto umano, per dar vita a una multiformità di subspecie umane più o meno differenti nelle funzioni, nei comportamenti, nelle vocazioni, nelle potenzialità percettive e cognitive. [...] L'esplosione della specie darebbe vita a un sottobosco pletorico di forme umane più o meno e in diverso modo ibridate con il mezzo tecnologico, nonché mutanti attraverso interventi di riprogettazione genetica[9].

Le alterità nel processo atropo-poietico

Il ruolo giocato dalle alterità è, quindi, fondamentale: esse declinano il sapere umano secondo direttive che destabilizzano i modelli totalizzanti, e permettono di riconfigurare la realtà nei termini di una fenomenologia transitoria e riscrivibile. I modelli antropocentrici sembrano così collassare: alla staticità dell'*umano archetipico*, che si evolve all'interno del proprio recinto epistemologico, si sostituisce il dinamismo dell'*umano mutante*, contaminato dalle molteplici varianze del teriomorfo e del tecnomorfo. L'umanità è così proiettata verso multiformi orizzonti esistenziali, in cui le alterità divengono partner referenziali

in grado di mettersi in relazione e di prendere parte al processo identitario, nella doppia scansione di formazione e percezione dell'identità, attraverso l'apporto referenziale ossia un vero e proprio contributo evolutivo[10].

Leggere l'uomo come sistema aperto, in grado cioè di interrompere il vicolo cieco del narcisismo (ossia della riflessione) autoreferenziale, è a tutti gli effetti un nuovo modo di interpretare sia la filogenesi che l'ontogenesi, riconducendo le peculiarità della nostra specie non allo svolgimento (*ex-volvere*) di essenze primigenie, quanto piuttosto a un processo di meticciamiento con il mondo[11].

Il postumanismo, in altre parole, individua nelle alterità quelle potenzialità[12], bio-funzionali e info-percettive, che introiettate nell'umano o esternalizzate nel non umano, possono dare esito a nuove e molteplici dimensioni umane, facendo sì che la connotazione autoriflessiva del processo di atropo-poiesi si dissolva in favore di un'apertura verso l'esterno.

Ma cosa accade all'alterità non umana quando entra a far parte di questo diverso - non più espungente ma coniugativo – processo identitario? Il pensiero postumanista riesce a contrastare, superandola, la vocazione antropocentrica dell'umanismo, o si limita ad invertire la polarità della relazione dicotomica identità-alterità senza modificare sostanzialmente il tipo di relazione?

Anzitutto bisogna notare che la moltiplicazione morfologica/funzionale non comporta necessariamente la diversificazione ontica o l'indebolimento dei confini identitari, e tanto meno implica il disfacimento del concetto di specie come frontiera culturalmente invalicabile tra gli esseri viventi, al più può determinare una sua rivisitazione nei termini di uno spostamento dei margini e di moltiplicazione dei modelli: la diversificazione performativa non mette in discussione l'appartenenza alla specie, semmai ne moltiplica gli attributi.

Il punto è che la distinzione tra le specie, come quella razziale e sessuale, è un modello socio-culturale prima che scientifico; la scienza si limita a rappresentare un'*idea di mondo*, non il mondo (cosa tra l'altro impensabile, poiché è impossibile assumere una posizione *super partes*, globale e neutra), ricorrendo a modelli interpretativi la cui validità è sempre riferita a quella cornice ideologica. D'altronde la storia ci ricorda che malgrado l'uomo abbia assimilato funzionalità eteroriferite, per contaminazione biologica, tecnologica o per mimesi, la distanza ideologica con le alterità non è diminuita; cioè non è bastato acquisire competenze specifiche di altri animali per pensarci simili e vicini ad essi. Ci viene, ad esempio, facile associare un volatile ad un aeroplano, eppure il volatile, in quanto essere vivente, dotato inoltre della capacità di avvalersi delle correnti d'aria a bassa e alta quota, è più simile al pilota di quell'aereo. Entrambi, pilota e volatile, sono esseri viventi che, seppure in diverso modo, condividono qualcosa che li collega profondamente: la possibilità di librarsi in volo e di osservare il mondo da altezze da capogiro, come anche il rischio di sfracellarsi al suolo. Se la capacità di volare, nella nostra idea di mondo, fosse più importante del metodo nella definizione delle categorie di appartenenza, anche il pilota sarebbe incluso tra le specie dei volatili, e correrebbe ugualmente il rischio di essere vittima dei terrestri dotati di fucile, per i quali l'idea di mondo comprende la facoltà di sparare per divertimento a ciò che si libra in volo. Stessa sorte toccherebbe ad angeli, streghe e supereroi! In altri termini, la nostra idea di mondo regge sui criteri che definiscono le categorie attraverso le quali interpretiamo il mondo, che

non sono intrinseci alla realtà del mondo, non preesistono alla nostra idea di mondo, ma sono il frutto di una nostra scelta, che come tale è possibile cambiare.

Da questo punto di vista, il postumanesimo non sembra mettere in discussione l'ideologia specista, semmai ne ripropone una versione attualizzata rispetto le possibilità messe in campo dal progresso tecnologico. Se da un lato, infatti, la referenzialità postumanistica mette in discussione l'impostazione antropocentrica dell'umanesimo, demistificando l'idea di un'essenza umana primigenia che si è evoluta a partire da se stessa rimanendo pura e incontaminata, tuttavia dall'altro ripropone discorsivamente lo stesso centrismo umanistico che rigetta. In effetti, la liberazione dall'involucro umanistico, intesa come opposizione all'idea «regressiva generalista e archetipica»[13] di umanità come entità emergente, isolata e autonoma rispetto l'universo in cui è immersa, può condurre a esiti molto diversi di interpretazione del ruolo delle alterità nel milieu umano:

- 1) l'alterità entra a far parte della dimensione umana come componente dotata di pari dignità, scardinandone l'impostazione verticistica e autoreferenziale e introducendo nel sistema quei cambiamenti de-antropocentrizzanti congeniali alle *proprie* specifiche esigenze;
- 2) l'alterità, come promotrice di mutazioni che destabilizzano l'equilibrio del sistema "uomo" a favore di una dinamicità polimorfica, entra ufficialmente a far parte del business antropico, seguitando ad essere merce da ingabbiare, smembrare, tagliuzzare e ricucire, in modo da sostenere le nuove ambizioni evolutive dell'umanità.

Se, nel primo caso, la relazione umano vs. non umano comporta reciprocità e dialogo, attraverso il riconoscimento all'alterità di quella stessa individualità[14] che viene attribuita all'uomo e, di conseguenza, un'uguale considerazione delle sue specifiche esigenze, nel secondo caso si può parlare di un "neo-umanesimo", poiché non è messo in discussione il principio *homo mensura mundi*. Il pensiero postumanista sembra, infatti, proporre un decentramento parziale: piuttosto che un de-antropocentrimento (la decostruzione dei principi di centralità ed esclusività della dimensione umana), viene proposto un antropo-decentramento, cioè una dimensione umana poliedrica che, tuttavia, rimane centrale rispetto il resto dell'esistente. Sebbene, infatti, la nobilitazione a partnership referenziale attribuisce virtualmente all'alterità pari dignità ontica, ammettendo una «pluralità ontologica» di cui l'umanità è solo una componente, in realtà essa viene ricondotta, ancora una volta, a *predicato*[15] del soggetto identitario (l'uomo) e del *suo* processo ibridativo. Se prima l'animalità era la categoria negativa da cui emanciparsi per delineare la categoria umanità, come polo positivo ed emergenziale, ora l'animalità, riabilitata da cifra "regressiva" a cifra "progressiva", diviene opportunità *per l'uomo* «per andare oltre il proprio angolo visuale e costruire il proprio futuro»[16]. In tal senso sono particolarmente esplicative le parole di Marchesini:

L'animale da cifra regressiva assume il ruolo di alterità aperta al futuro, dialogante nel qui e ora, capace di forzare la soglia antropocentrata e di rendere possibili situazioni di collisione ibridativa. In questa prospettiva l'incontro-confronto con l'eterospecifico non è una regressione ma un'apertura in avanti - una progressione - nella sperimentazione di nuove identità ibride. In altre parole, il farsi animale è un guardare davanti a sé non dietro di sé: è imparare una nuova lingua, allargare la propria soglia di interrelazione con il mondo, acquisire nuovi strumenti estetici e operativi per interpretare in modo creativo il processo antropopietico. L'antropo-poiesi diviene così la facoltà dell'uomo di introiettare le referenze animali dando luogo a nuove dimensioni esistenziali al di là di quella antropocentrata. Come vedremo, ciò significa dare all'antropocentrismo un dominio di validità e parimenti acquisire nuovi domini attraverso operazioni di contaminazione e di eccentramento. L'alterità introiettata consente cioè all'uomo di allargare, antropodecentrandosi, la soglia di coniugazione e partecipazione al pluriverso, evitando gli ostacoli antropocentrati e dando al dominio antropocentrico un suo specifico contesto di validità. L'antropo-poiesi diviene pertanto il processo attraverso cui si realizza l'umano nell'atto di antropodecentrarsi. In tal senso l'alterità non umana assume un ruolo identitario nella misura in cui: a) viene considerata un'entità dialogica, b) viene riconosciuta come entità plurale, c) viene interpretata nel suo essere portatrice di altre prospettive sul mondo[17].

Le alterità, rivalutate nella loro eterogeneità, divengono quindi fattori coniugativi che permettono all'uomo di guardare oltre l'orizzonte conosciuto dell'apparato gnoseologico umanistico. È l'oltreumano che deborda dai confini dell'umano coniugando a sé, consapevolmente e compiacentemente, le alterità non umane. La relazione tra identità e alterità acquista così una diversa prospettiva: se nella visione umanistica il rapporto tra identità umana e alterità non umana si basa su una relazione unidirezionale di tipo soggetto -> oggetto (l'uomo domina l'alterità per differenziarsene), nella visione postumanistica il rapporto diviene di tipo soggetto -> oggetto referente, riconoscendo una referenzialità dialettica all'alterità, ma sempre di tipo unilaterale, cioè come cofattore che prende parte al processo di formazione della dimensione umana.

Ibridazione formale o contaminazione culturale?

La rilevanza assegnata all'ibridazione sul piano formale, come momento fondamentale perché si attui quell'allontanamento dell'uomo da se stesso, «dai vincoli del proprio dominio percettivo, cognitivo, operativo, ossia in ultima istanza dalla solitudine di specie»[18],

conduce ad una sorta di esaltazione della sperimentazione, non più strettamente intellettuale, ma più propriamente corporea. In tal contesto, quello proposto come dialogo con le alterità sembra mostrarsi, piuttosto, come una nuova ideologia dell'appropriazione, in cui le alterità vengono ulteriormente reificate per permettere all'umanità di evolversi secondo direttive che, stavolta consapevolmente, essa stessa stabilisce. L'umanità, pertanto, continua ad occupare la sua posizione al vertice della scala evolutiva, non in quanto superiore, ma in quanto unico soggetto in grado di manipolare il processo ibridativo, cosa che a tutti gli effetti determina una posizione di privilegio non dissimile da quella che il postumanismo critica al pensiero umanista. Viene riproposta, infatti, la categoria di progresso come passaggio ad una condizione di perfezione – che in questo caso è associata all'idea di differenziazione morfologica –, in cui i confini biologici vengono superati proprio grazie alla contaminazione con le alterità resa possibile dalle biotecnologie:

Attraverso l'ingegneria biologica [...] prende avvio negli ultimi decenni del XX secolo il concetto di «biofabbrica», ossia di un nuovo ambito di intervento tecnologico non solo *applicato al* vivente ma realizzato *attraverso il* vivente stesso. La biofabbrica sforna biooggetti, ossia partner tecnologici che non sono più semplici “oggetti inanimati” [...] ma che toccano “intimamente e profondamente l'idea stessa della vita” e che, evidentemente *sono in vita*.

Non vi è giorno che la cronaca non ci racconti delle possibilità che si stanno approntando per noi grazie all'ingegneria genetica. Nel giro di pochi anni sono stati *costruiti* oncotopi, topi cervelloni, supertopi, topi fosforescenti, topi colpiti dall'intero repertorio di patologie che affliggono il genere umano, in un caravanserraglio fantasioso e per certi versi tragico.

Con lo sviluppo dell'ingegneria genetica l'immensa biodiversità si trasforma da catalogo di specie a *repertorio di qualità strutturali e funzionali* che possono essere trasferite da una specie all'altra. [...] Dall'eugenetica del XX secolo si passa perciò alla cosiddetta algenica o algenia del XXI secolo, a definire [...] le pratiche “rivolte al *miglioramento* e al *completamento* degli organismi già esistenti in natura”[19].

L'ambiguità tra contaminazione culturale e ibridazione formale, insita nell'uso inappropriato del termine *partnership*, poiché nel post-human l'attribuzione di soggettività all'alterità nel processo antropo-poietico appare più che altro un espediente discorsivo[20], può dare esito ad un accanimento senza precedenti sulla vita animale, come d'altronde sta già avvenendo. Se, infatti, l'alterità non umana diviene opportunità per l'uomo di intraprendere nuovi percorsi scientifici e sperimentali, come le biotecnologie prospettano, di fatti lo statuto dell'alterità non umana è ancora una volta sottoposto alla prerogativa umana, e il suo ruolo, benché sia definito in termini di «parte attiva», è privato di qualunque autonomia. In nome di un progresso che, come dicevamo, si manifesta nella forma di un'attenzione particolare all'ibridazione corporea volta al miglioramento e completamento degli organismi, ma anche alla costruzione di nuove entità non esistenti in natura, le alterità non umane - in particolare gli animali, ma di conseguenza tutte le entità dotate di un corpo manipolabile -, divengono vera e propria materia prima da usare e modellare a proprio piacimento[21].

Purtroppo il pensiero postumanista sembra cadere proprio in questa trappola ideologica: nel riformulare la relazione con le alterità non assume una posizione dialogica, tale da mettere in discussione l'intera struttura sociale umana, promovendo il confronto e l'incontro culturale tra le specie e gli individui, in termini di interscambio e reciprocità, al contrario riafferma l'impostazione teorica umanistica basata sulla dicotomia Io/Altro, seppur rivisitata in termini di referenzialità. Non a caso le pratiche zootecniche vengono lette come il risultato di un'*alleanza* uomo-animale, sulla base della quale, peraltro, è pensata per analogia la relazione uomo-macchina, mentre invece si tratta di un vero e proprio sistema di dominio, fondato sull'oppressione e l'asservimento:

Pensate su archetipi animali e interpretate secondo canoni teriomorfi, le macchine si sono posizionate culturalmente e socialmente nel milieu antropologico che uomo e animale domestico avevano costruito attraverso la loro *partnership*. In altre parole, l'uomo utilizza con le macchine quei copioni di relazione che ha costruito nei millenni successivi alla domesticazione del cane e nello sviluppo delle prassi zootecniche. È grazie alla *partnership* con gli animali domestici se l'uomo arriva a pensare a strumenti dotati di anima ossia di movimento e di automatismi. Pensare al rapporto con le macchine in termini di socializzazione è molto importante se vogliamo comprendere pienamente il portato profondo di questa relazione. Le macchine non vengono semplicemente utilizzate ma divengono referenti importanti in grado di modificare il processo ontogenetico dell'individuo e di un profilo generazionale e di rimettere in discussione la collezione dei predicati correlabili al processo antropo-poietico[22].

È possibile pensare l'animale e la macchina in termini di analogia dal momento che gli esseri viventi sono stati sezionati e catalogati in relazione alle loro qualità strutturali e funzionali; in altre parole, nel momento in cui l'unità (e l'unicità) degli individui è stata smembrata in parti sconnesse, rappresentate come finite in sé, e di conseguenza riproducibili, sostituibili e interscambiabili. Come osserva Günther Anders:

Fino ad oggi la critica della civiltà aveva visto la distruzione dell'uomo esclusivamente nella sua standardizzazione; cioè nel fatto che all'individuo, trasformato in un essere in serie, non rimane che una individualità numerica. Dunque anche questa individualità numerica è andata perduta; il resto numerico è «diviso» a sua volta, *l'individuo è trasformato in un «divisum»*, scomposto in una pluralità di funzioni. È evidente che la distruzione dell'uomo non può andare più in là; è evidente che l'uomo non può diventare più inumano di così[23].

Se il corpo è pensato come una macchina (un insieme di componenti con specifiche funzioni, connessi in apparati e ingranaggi che funzionano secondo processi chimici e meccanici), allora può essere sottoposto alle stesse pratiche previste per le macchine: smontaggio (smembramento), sostituzione (trapianto), duplicazione (clonazione), manipolazione e programmazione (biogenetica), ecc., e inevitabilmente finisce col sollecitare le stesse aspettative in termini di prestazioni (efficienza, resistenza, potenza, ecc.). L'idea del corpo-macchina trasforma le entità biologiche (coscienti e insostituibili) in automi (programmabili e rimpiazzabili), inducendo l'individuo a pensarsi come macchina (sdoppiamento mente/corpo, esternalizzazione dei processi decisionali), a pensare come la macchina (comportamento stereotipato, assenza di reciprocità), a pensare il mondo come realtà programmata [24] e programmabile (e viceversa realtà il mondo programmato), cosicché tutto ciò che si discosta da essa viene percepito come estraneo, anormale, innaturale, irreali, caotico[25].

Se è vero, quindi, che la relazione con l'animale addomesticato, ovvero *trasformato in predicato* da e per l'uomo, permette di immaginare la relazione con la macchina in termini di referenzialità – l'uomo intravede nell'ibridazione con la macchina quelle potenzialità innovative/destabilizzanti che attribuisce alla contaminazione con l'animale –, è vero anche che l'assimilazione concettuale tra biologico e macchinico ha permesso quella svalutazione del vivente che ha già condotto alla degenerazione delle prassi sociali in tutti i campi: basti pensare alla produzione di cavie, al commercio di organi, e in generale all'asservimento degli animali e dell'uomo alla produzione di merci e tecniche[26].

I termini «referenzialità» e «partnership», dal sapore evocativo e idealistico, rivelano così l'ambiguità che insinua il pensiero postumanistico: sebbene suggeriscano dialogo e reciprocità, difatti indicano un rapporto utilitaristico allargato. Definire il processo di domesticazione una partnership uomo-animale rivela, infatti, quella disattenzione alla polarità non umana tipica del pensiero antropocentrato e che sembra riconfigurarsi, seppur in termini diversi, nella visione postumanistica. La domesticazione è stata ed è una relazione a senso unico, impositiva e brutale. L'alterità animale in nessun modo ha potuto contribuire dialetticamente a tale processo, cioè scegliendo o rifiutandosi di prenderne parte, semmai ha subito un sistema di oppressione organizzato dall'uomo sulla base di principi autoreferenziali. È vero quindi che l'alterità ha contribuito alla formazione della dimensione umana, ma suo malgrado! Tale «collaborazione» obbligata ha comportato per gli animali l'assoggettamento ad un sistema annichilente che ha trasformato gli individui in oggetti manipolabili, e, tra l'altro, ha costituito quel precedente che ha permesso di trasferire lo stesso sistema di relazioni in ambito intraspecifico. L'uomo, cioè, imparando a dominare e manipolare l'animale, ha imparato anche a dominare e manipolare se stesso. Appare chiaro, pertanto, che quelle dichiarate come «opportunità dialogiche-integrative» lo sono esclusivamente per una delle polarità. Poco cambia per l'alterità se le categorie di progresso, civiltà ed evoluzione, invece che operare in senso escludente operano in senso includente; essa sarà sempre privata della propria autonomia esistenziale, poiché il suo esserci sarà sempre in relazione ai dettami dell'universo sociologico umano: come un satellite, seppure influenzandolo, ruoterà sempre intorno al pianeta uomo. Superare l'umanismo antropocentrato, significa allora riformulare il milieu antropologico dell'uomo, non solo - o non necessariamente - nel senso di un'apertura inclusiva all'alterità non umana, semmai di riscrittura epistemica e sociologica della dimensione umana in una prospettiva decentrata, deidentitaria e multidirezionale, nel riconoscimento che esiste un milieu non umano della cui complessità abbiamo appena iniziato a prendere consapevolezza e che richiede un diverso e concreto approccio etico, prima ancora che tecnoscientifico, che permetta di smontare la macchina umanistica, utilitaristica e antropocentrica che ha isolato l'umanità dal pluriverso ontologico di cui è parte.

In questo senso, è necessario accogliere il contributo di una prospettiva antispecista che sappia proporre una riscrittura della relazione predicativa tra soggetto e oggetto referente, a vantaggio di una reciprocità che trasformi la relazione umano-non umano almeno in senso bidirezionale (soggetto <-> soggetto) e preferibilmente multidirezionale. Se la bidirezionalità, in una logica eccentrica, comporta la ricerca e la comprensione del processo di “non umano-

poiesi”, riconoscendo all’altro polo, non più negativo o coniugativo, un’ autonomia esistenziale, la multidirezionalità comporta l’annullamento delle polarità, il disfacimento dell’identità e l’apertura alla multivivenza come dimensione plurima e transitoria della soggettività. In tale prospettiva, l’attenzione dai poli (le categorie umanistiche) e dalle relazioni (la referenzialità postumanistica) si sposta agli individui che, nella loro unicità ed immersi in un pluriverso cognitivo, sfuggono ad ogni categorizzazione. Nell’universo multidecentrato, poiché è la multivivenza a creare il bailamme incatalogabile delle possibilità referenziali e relazionali degli individui, non è possibile sussumere leggi generali che possano parametrizzare la pluralità costringendola in un ordinamento definito e pre-definito in riferimento a modelli statici.

In una prospettiva de-identitaria verrebbe a decadere il modello umanistico che verte intorno alle categorie di progresso, evoluzione, sviluppo, frutto di una concezione polare e lineare dell’esistenza; categorie che invece sembrano permanere nella visione postumanistica, seppur ricondotte da un ambito universale ad uno particolare e da un contesto casuale ad uno pianificato: l’evoluzione casuale della specie lascia il passo all’evoluzione programmata degli individui, il cui essere “altro” si misura nella capacità di essere “di più”:

Un postumano è il discendente di un essere umano che è stato incrementato fino al punto di non essere più un essere umano. Molti transumanisti aspirano a tale condizione.

Una volta raggiunto lo stadio postumano, le capacità intellettuali e fisiche saranno di molto superiori a quelle di un essere umano non incrementato. Un essere postumano sarà più intelligente di ogni genio mai vissuto e avrà una memoria infallibile. L’organismo postumano non sarà suscettibile alla malattia e non subirà l’invecchiamento. Energia, vigore e gioventù saranno illimitate. La capacità di provare emozioni, piacere ed amore potrebbe anche essere amplificata, così come la capacità di apprezzare la bellezza artistica. Stanchezza, noia, irritabilità sarebbero sotto il nostro controllo.

[...] I postumani potrebbero essere completamente sintetici (fondati su intelligenze artificiali) o potrebbero essere il risultato di una serie di incrementi parziali effettuati su esseri umani biologici o su esseri transumani. Certi postumani potrebbero persino decidere di sbarazzarsi dei propri corpi e di vivere all’interno di supercomputers, assumendo la forma di informazione pura[27].

Il sogno postumanista rivela l'ambiguità che insinua l'interpretazione del processo di oltrepassamento dei confini umanistici: invece che un ponte dialogante con l'alterità, che connetta l'uomo al mondo, si progetta una rampa di lancio, affondata impietosamente e prepotentemente nella *carne del mondo*, dalla quale il postumano possa spiccare, in solitudine, l'agognato volo verso la perfezione incorporea.

Evoluzione «autodiretta»

La riprogettazione genetica, la contaminazione funzionale, la mutazione somatica, la rinegoziazione degli ambiti di pertinenza e di appartenenza con le alterità si enunciano, dunque, come linee guida di un progetto di superamento dei confini umanistici che intrappolano l'ontogenesi umana nella morsa narcisistica e autarchica di modelli inviolabili. Il corpo postumanista si fa tramite, violabile e manipolabile, attraverso cui l'individuo può proiettarsi in una dimensione transitoria e metamorfica dell'esistenza. «Al posto della libertà del corpo, tipica del tracciato umanistico, il post-human sostiene la libertà attraverso il corpo»[28]. La libertà cui aspira il postumanismo è una sorta di sconfinamento oltre lo spazio pre-determinato del «corpo-dato», una rottura dell'involucro protezionistico proprio della cultura umanistica alla ricerca di diverse realtà coniugative in grado di moltiplicare e diversificare, potenzialmente all'infinito, le possibilità performative e percettive dell'individuo.

La liberazione postumanistica si manifesta come appropriazione del corpo, come materia plasmabile, e in generale della corporeità, come sistema di interfacciamento col mondo. Il corpo si fa palcoscenico sul quale l'individuo può rappresentare la poliedricità del proprio universo esistenziale, resa possibile, e per certi versi necessaria, dall'incontro con le alterità, in particolare quelle tecnologiche. In effetti, in una realtà sempre più tecnologizzata e competitivamente pressante, l'individuo si ritrova a confrontarsi con performatività che difficilmente possono essere raggiunte con la dotazione originaria del corpo, cosicché è inevitabile che si intensifichi quella percezione di insufficienza e di obsolescenza che induce il bisogno di perfezionamento somatico. Il corpo-traccia, come laboratorio di segni e di sensi, diventa pertanto il luogo preferenziale della sperimentazione performativa e ibridativa, raccontando il percorso evolutivo/emancipativo dell'individuo da singolarità umana a poliedricità oltreumana. In tal contesto, l'opportunità di svincolarsi dal corpo attraverso le biotecnologie viene proposta dal post-human come occasione di "progresso", poiché virtualmente proietta l'individuo in una costellazione di scelte possibili, non predeterminate, ma personalizzate secondo le esigenze del singolo:

Ma è indubitabile, d'altra parte, che i nostri organi si stiano trasformando in realtà mobili che possono essere scambiate, modificate, surrogate, al di là del fatto che la nostra percezione resti ancora legata a un'idea di coestensività somatica e inviolabilità del corpo. È peraltro vero che il corpo reificato prelude alla reificazione della mente ovvero all'esplosione della mente oltre il dominio del Sé unitario e privato. Questo aspetto unisce i diversi campi dell'intervento tecnologico applicato al vivente o realizzato attraverso il vivente, ma non in opposizione agli altri domini tecnosferici o infosferici. Sarà sempre più difficile esercitare una piena titolarità sul dominio individuale, anche perché l'intrusione nel corpo verrà bilanciata da una maggiore escursione nel corpo dell'alterità: questo doppio flusso inevitabilmente trascinerà con sé problemi e opportunità. [...] L'intrusione sociale nel corpo inaugurata dagli apparati tecnoscientifici da una parte tende a ridurre il controllo del singolo sui propri organi – significativo che, in alcuni autori di fantascienza come William Gibson, i corpi siano diventati proprietà delle aziende –, dall'altra offre al singolo molte più opportunità di evitare i vincoli del corpo stesso[29].

La visione dei confini biologici come vincolo di cui liberarsi per accedere a nuove potenzialità evolutive – che sembra riproporre, anche se in termini diversi, la concezione metafisica di uno spirito trascendente epurato dai limiti del corpo immanente (in questo caso è la tecnologia a trascendere i limiti biologici) –, e dell'ibridazione biotecnologia come sostrato necessario alla liberazione dell'individuo dai confini ristretti del Sé, se non affrontata da un punto di vista etico, rischia di riprodurre quell'ideologia progressista che ha caratterizzato l'età moderna e che ha dato il via alla corsa incontrollata allo sviluppo tecnologico, con le infauste conseguenze che hanno portato alla totale svalutazione dell'individuo, umano e animale.

Nel *Manifesto dei transumanisti* si legge:

L'idea cardine del transumanesimo può essere riassunta in una formula: è possibile ed auspicabile passare da una fase di evoluzione cieca ad una fase di evoluzione autodiretta consapevole. Noi siamo pronti a fare ciò che oggi la scienza rende possibile, ovvero prendere in mano il nostro destino di specie. Siamo pronti ad accettare la sfida che proviene dai risultati delle biotecnologie, delle scienze cognitive, della robotica, della nanotecnologia e dell'intelligenza artificiale, portando detta sfida su un piano politico e filosofico, al fine di dare al nostro percorso un senso e una direzione[30].

Il mito dell'evoluzione amministrata, come sinonimo di progresso culturale reso possibile dalla partnership con le alterità, legittima la sperimentazione biotecnologica come promotrice di biodiversità, tanto che la *techné* diviene non più solo veicolo di conoscenza, ma essa stessa il fine della conoscenza. L'idea che il progresso umano si misuri in base alla capacità di acquisire performatività e funzionalità, infatti, conduce alla concezione della sperimentazione *sul* vivente come pratica necessaria per aggiungere nuove tecniche, e quindi nuove potenzialità e differenti predicati, al bagaglio tecnoscientifico umano. La dimensione umana è organizzata, ancora una volta, sulla base delle competenze tecniche acquisite: come le pratiche litiche hanno portato alla de-animalizzazione dell'uomo, le metodologie biotecnologiche potranno de-umanizzarlo. La volontà di dare "senso e direzione" alla vita - l'evoluzione è semplicemente vita, caotica e imprevedibile, devianza improvvisa e spiazzante in tempo e spazio indeterminati -, ripropone il mito umanistico della creazione di un ordine universale a misura d'uomo, dove un'origine e un passato incerti, in cui l'uomo ha vissuto inconsapevolmente preda di istinti e impulsi, possano essere controbilanciati da un futuro consapevolmente programmato e controllato. Ecco che emergono i principi di quella «ontologia economica» andersiana che ruota intorno alla

persuasione che il mondo, così com'è, non è un mondo finito, non è un mondo vero, che propriamente non è ancora; che esso diventa vero e veramente essente soltanto quando, rielaborato, finito e messo in circolazione da noi, viene fatto sparire *in quanto* mondo. Per questa filosofia è un pensiero addirittura insopportabile che ci siano avvenimenti che sorgano per nulla, si svolgano e svaniscano di nuovo nel nulla, senza essere utilizzati, senza venir rielaborati, senza venir messi in circolazione, senza che nessuno ne approfitti, anonimi [31].

L'illusione del postumanismo è che l'umanità possa – anzi, debba, poiché investita di una missione che deriva dalla storia stessa - mettere ordine nel caos; trasformare il mondo «così com'è» in mondo finito, vero, consumabile; prevedere le conseguenze delle proprie scelte, tanto da poter direzionare l'evoluzione biologica e sociale a lungo termine. Fare la storia prima che avvenga. Anzi, nella logica deterministica che trapela dalle parole di Vernon Vinge riportate nell'*incipit*, l'obiettivo è attuare consapevolmente quel processo evolutivo che inevitabilmente conduce agli esiti immaginati dai suoi sostenitori[32]. In tale contesto, il richiamo alla sfida sul piano politico e filosofico si traduce in un invito a prendere atto di un futuro già scritto, in cui il mondo sarà sottoposto alle esigenze dell'evoluzione tecnologica cui l'umanità dovrà sottoporsi, volente o nolente, e sottoporre gli altri esseri viventi. Tale idea di mondo è edificata su assiomi la cui validità è molto discutibile,

poiché costruita su espedienti concettuali ambigui e impropri:

1. L'uomo è competitivo. Il primo espediente consiste nel considerare l'umanità come un insieme omogeneo, cosicché si è indotti ad attribuire le caratteristiche di una parte all'intero insieme, e viceversa. In questo caso, sarebbe corretto dire "alcuni uomini sono competitivi", e riscontrare ad esempio che la competitività è legata a filo diretto con la brama di potere, cosicché si potrebbe notare che la storia dell'umanità è il risultato di scelte fatte da individui che, grazie proprio alla loro bramosia competitiva, hanno saputo sopraffare chi ne era sprovvisto, acquisendo posizioni di potere che gli hanno permesso di strutturare la società in modo tale da mantenere e legittimare la propria posizione di dominio.

2. L'uomo è competitivo di natura. Il secondo stratagemma consiste nell'assegnare alla natura un valore assoluto, sicché tutto ciò che le è associato viene avvolto da un alone di incontestabilità e ineluttabilità. Se si pensa la natura come una essenza, allora la storia, poiché risultato di eventi determinati da tale essenza, è l'unica storia possibile, cosicché non solo si priva il futuro dell'imprevedibilità che invece lo caratterizza, ma si negano al contempo il libero arbitrio e le responsabilità che ne derivano.

3. La competitività è vantaggiosa. Il terzo espediente consiste nell'affermare che: poiché la competitività è un principio naturale, e l'ordine naturale tende sempre alla migliore configurazione possibile, allora i risultati della competizione non possono che essere vantaggiosi. L'espedito, in questo caso, è attribuire alla natura, oltre che una essenza, anche *un fine*, cosicché la competitività (che per i postumanisti si esprime nella capacità di acquisire e accrescere le conoscenze tecnologiche) diventa strumento preferenziale per conseguirlo; di conseguenza, il risultato della competizione tecnologica, qualunque esso sia, è il fine della natura, e come tale non è possibile impedirlo.

Il postumanesimo in definitiva, poiché concentrato soprattutto sulla *techné*, non mette in discussione l'idea di mondo del pensiero umanistico, organizzata su strutture gerarchiche/oppositive/oppressive, anzi, il ricorso agli stessi meccanismi dialettici finisce col legittimarla e rafforzarla.

La trasformazione biotecnologica del corpo, seppure modifica l'idea di storicità e violabilità del corpo, di fatto non intacca la struttura antropocentrica del processo di antropopoiesi, tutt'al più interviene sulla definizione dei criteri che permettono l'individuazione di modelli ancora una volta prestabiliti e dei desideri/ bisogni che ne derivano. Nel processo di ibridazione, il corpo non modificato diviene il momento zero dell'ontogenesi biotech, cioè forma incompiuta da completare grazie alle biotecnologie, sicché anche l'ontopoiesi è attualizzata nel qui e ora, poiché i predicati individuali vengono costruiti secondo i tempi e

le modalità sollecitati dai partner biotecnologici.

Il corpo come “prodotto non finito” e materia da modellare, intrappola il pensiero/spirito, impedendogli di conseguire quella che è la sua più alta ambizione: «raggiungere una esistenza in un certo qual modo angelica»[33], non solo più alta, ma più propriamente incorporea.

Pertanto, se il primo obiettivo è migliorare il corpo per avviarsi verso una dimensione post-umana, la meta finale è trascendere la dimensione biologica. L'ibridazione biotecnologia interviene, dunque, nell'attuare quel completamento del corpo che trasforma la materia fisica in «vero mondo», in «essente»: per essere (completo) l'individuo deve trasformare il proprio corpo, incarnando le tecnologie. Ciò è possibile solo attraverso un'operazione di disconoscimento del corpo “naturale”, «così com'è», e di estraniamento da se stessi. In un contesto biotech, il corpo “naturale” apparirà come incompleto e insufficiente, e l'individuo tenderà ad alienarlo fino a vederlo come altro da sé, riproducendo in tal modo quel meccanismo estraniante che perpetua la dicotomia cultura/natura nelle sfumature oppostive di spirito/materia e pensiero/corporeità.

Sollecitato, in un primo momento, dal miraggio del corpo potenziato e invulnerabile, in quanto rinnovabile e sostituibile sia con l'ibridazione organica che macchinina, e in seguito costretto dai meccanismi di una società sempre più biotecnologizzata, l'individuo si ritroverà a dover rinunciare al quel corpo “incompiuto” che, in quanto dotato di caratteristiche comuni alle entità biologiche (vulnerabilità, finitezza, transitorietà), lo avvicina agli altri esseri viventi, producendo, ancora una volta, quella distanza che ha permesso il costituirsi dell'opposizione binomica umanità/animalità. In tal contesto, il «farsi animale» piuttosto che significare la comprensione della dimensione animale come parte irrinunciabile di quella umana, significa più esattamente disfare il corpo e i predicati che da esso derivano per realizzare quel qualcos'altro che soddisfi l'ambizione umana di creare e plasmare, non solo la propria, ma l'esistenza fisica e psichica *tout-court*:

La ricerca sulle nanotecnologie, inaugurata da Eric Drexler, è in grado di trasformare il nostro corpo in un vero e proprio ecosistema abitato dall'alterità tecnologica. Nello stesso tempo, se il nanotech assumesse le potenzialità che gli attribuiscono i suoi teorici, metterebbe nelle mani dell'uomo – ma possiamo ancora chiamarlo così? – la possibilità di avere una sorta di materializzazione universale, capace cioè di trasformare qualunque cosa in quello che si desidera. La realizzazione di interfacce via via più potenti e pervasive tra corpo e tecnologia annulla non solo lo spazio privato del Sé, ma il concetto stesso di Sé. Ed è evidente che al sempre maggiore confluenza di ambiti differenti della ricerca utilizzerà proprio l'ibridazione come volano di sviluppo tecnologico. Secondo Vernor Vinge l'uomo si sta avvicinando a un punto di accelerazione

vertiginosa dello sviluppo tecnoscientifico che porterà a una velocità di fuga dalla condizione umana[34].

L'operazione di rifacimento programmato della corporeità, che per il post-human permette di sottrarre l'uomo ai vincoli della dimensione biologica, lo espone piuttosto al rischio di una sempre più soffocante alienazione da se stesso e dal mondo. Rinunciare al corpo "non finito" è rinunciare alla propria storia, alla memoria di ciò che è stato e si è stati. Il corpo "storico", che non è un corpo statico, incontaminato, puro, semmai mutante poiché vissuto, figlio di una storia che ha intersecato altre infinite storie, contaminato secondo i modi che il *dialogo col mondo* rende possibili, è ridotto a corpo attualizzato alle pretese del presente tecnologico, a materia non finita, in quanto tale non essente, privato di tempo e del suo tempo, costretto in un falso divenire che è un dimenticare, in un presente che non commette errore, poiché non ha un passato a cui rimediare. Materia da sublimare in un mondo caotico da ordinare.

La velocità di fuga dalla condizione umana produrrà, dunque, lo spostamento definitivo verso una dimensione tecnocentrata, tanto che l'individuo non userà più la tecnologia per comprendere se stesso nel suo transitare nel mondo, ma saranno le tecnologie, innalzate a false divinità, ad usare l'individuo per costruire un eterno presente privo di vita.

Note

1. Per "Singolarità tecnologica" Vinge intende il momento in cui lo sviluppo tecnologico porterà alla creazione di un'intelligenza artificiale che renderà sorpassato l'essere umano attuale e, nell'ipotesi estrema, potrebbe condurre all'estinzione della razza umana. La citazione è tratta dall'intervista di Arianna Dagnino, *L'anima: Umano post umano - Colloquio con Vernon Vinge*, «L'Espresso» n. 52, 2005.

2. R. Marchesini, *Alterità non umane*, su «Liberazioni.org».

3. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Milano 2002, p. 44: «Lungi dall'essere un frutto autonomo, l'uomo ha costruito la sua storia nel commercio con la referenza non umana, importando e iscrivendo la genetica di tale alterità all'interno del proprio corredo» e p. 63: «Lo strumento e l'animale [...] forzano il sistema uomo a non chiudersi narcisisticamente all'interno della specie, ma a realizzare uno stato di non-equilibrio conoscitivo che rende l'uomo partecipe dell'universo».

4. Ivi, p. 67.

5. Ivi, p. 68

6. R. Marchesini, *Alterità non umane*, op. cit., p. 67.

7. Ivi, p. 65.

8. *Ibidem*

9. R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 237.

10. R. Marchesini, *Alterità non umane*, op. cit., p. 70.

11. R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 41.

12. Marchesini parla di «catalogo di potenzialità» come bagaglio eterogeneo, autoriferito ed eteroriferito, di mutazioni latenti che, al raggiungimento di una soglia critica, possono produrre un cambiamento evolutivo. Ivi, p. 103: «La fitness di un organismo vivente non si misura quindi tanto in termini di competenza, quanto piuttosto in termini di diversità inglobata, vale a dire di virtualità».

13. R. Marchesini, *Alterità non umane*, op. cit., p. 75.

14. Ricondurre l'attenzione dal sistema (come struttura di ruoli e relazioni) all'individuo non significa esaltare la soggettività in sé, almeno non nei termini di quell'individualismo egocentrico che caratterizza il pensiero moderno, semmai ridare "senso" all'individuo come "vita nel mondo". Per l'interpretazione del significato di struttura si veda G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, p.19: «I posti in uno spazio puramente strutturale sono primi rispetto alle cose e agli esseri reali che vengono a occuparli, e primi anche in rapporto ai ruoli e agli eventi sempre un po' immaginari che appaiono necessariamente quando essi sono occupati. [...] E quando Althusser parla di struttura economica, precisa che i veri "soggetti" non sono coloro che vengono a occupare i posti, individui concreti o uomini reali, come i veri oggetti non sono né i ruoli che questi assumono né gli eventi che vi si producono, ma anzitutto i posti in uno spazio topologico e strutturale definito dai rapporti di produzione».

15. Si legga il termine "predicato" anche nell'accezione usata da G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*. Bollati Boringhieri, Milano 2006, p. 148 e sgg., come di ciò che «ne è» di qualche cosa, come «prodotto finito già foggato per il ricevente», totalità di cui è preso in considerazione ed estratto ciò che può interessare il soggetto a cui è riferito. Il predicato, quindi, è tale in quanto privato della sua interezza.

16. R. Marchesini, *Alterità non umane*, op. cit., p. 74.

17. R. Marchesini, Sabrina Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi Editore, 2007, p. 150.

18. R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 45.

19. Ivi, le tre citazioni sono rispettivamente alle pp. 405, 410 e 413. Corsivi miei.

20. R. Marchesini, *Manuale di zooantropologia*, op. cit. p. 83:

«L'ambito di ricerca della zooantropologia ruota attorno al concetto di cultura come ibridazione: il presupposto è infatti che la cultura umana sia il frutto di un processo di fertile contaminazione con l'alterità (animale, come già umana) e che l'animale, in tale contesto, rivesta il ruolo di parte attiva, partner, in quanto soggetto di una relazione». La collaborazione, a cui il termine «partnership» allude, prevede un

dialogo tra le parti che permetta di negoziare ambiti di convivenza e di interscambio nel rispetto delle specifiche esigenze. Il processo di antropo-poiesi invece si manifesta nella forma unidirezionale di un polo che governa la relazione per soddisfare i propri esclusivi interessi. In questo senso l'uso del termine «partnership» è inappropriato e appare un artificio semantico.

21. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., p. 176: «Il classico *homo faber* si era limitato a impiegare porzioni di mondo per creare il suo proprio mondo, non previsto dal mondo stesso, e vi aveva veduto il suo destino e la sua libertà. Mentre l'uomo d'oggi, nel mondo preso nel suo insieme, non vede *eo ipso* altro che materiale; e impone nuovi bisogni a se stesso piuttosto che lasciare dell'essente intatto e inutilizzato; e vuole rielaborare, trasformare, “finire” il mondo nella sua totalità».

22. R. Marchesini, *Alterità non umane*, op. cit., pp. 78-79. Si veda anche *Post-human*, op. cit., p. 422: «L'ultimo ventennio del Novecento ha visto una vera e propria rivoluzione in questa direzione [la clonazione], grazie soprattutto alla ricerca zootecnica. Riuscire a selezionare i capi con estrema precisione per implementare determinate caratteristiche – performance produttive o di ingrasso, e quindi remunerative nell'attività di allevamento – ha consentito a molti studiosi di rinvenire i fondi e le opportunità per fare ricerca in questo senso. Avere a disposizione un serbatoio pressoché inesauribile di ovocellule – basta rifornirsi a un comune mattatoio pubblico – e un parco altrettanto vasto di riceventi, ha senza dubbio facilitato tutto un complesso di manipolazioni hard sull'embrione». Da questi brevi passi emerge come la tecnica, poiché focalizza l'attività umana sulle procedure (sequenza di operazioni la cui unica ragion d'essere è di essere eseguite), tratta il vivente come substrato su cui coltivare il proprio sviluppo e, inoltre, come la prassi antropo-tecnocentrica applicata agli animali faccia da battistrada all'applicazione sugli uomini, cosicché il destino di entrambi si ritrova indissolubilmente legato in una spirale ciclica e crescente il cui perno è lo sviluppo tecnologico.

23. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., p. 135.

24. Uso il termine “programmare” nell'accezione informatica di predisporre una serie di istruzioni sequenziali che ripetute ordinatamente permettono il funzionamento automatico.

25. Possiamo dire, parafrasando il secondo assioma dell'«ontologia economica» di G. Anders (*L'uomo è antiquato*, op. cit., pp. 175-177), che l'uomo-automa è quel produttore che compie la missione escatologica «di redimere il caos del mondo dalla sua condizione di materia prima, di “peccaminosità”, di “improprietà” che mira dunque a trasformare l'“improprio” in “vero e proprio”, il caos in un vero cosmo di prodotti» finiti, che con la loro presenza giustificano l'esistenza stessa dell'uomo-automa-produttore, come trasformatore di mondo,

proclamando così l'«*indispensabilità dell'uomo per il mondo*».

26. R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 416: «L'affermarsi dell'agronomia biotech non solo rivoluziona performativamente le tradizionali attività agricole [...] ma soprattutto modifica in profondità lo statuto stesso del biologico. Le biotecnologie sembrano abbattere infatti le vecchie dicotomie che separavano il biologico dal macchinino, una condizione che risulta particolarmente evidente nel concetto di brevettabilità dell'innovazione biotecnologica. La vecchia distinzione tra invenzione (propria del regno dell'inorganico) e scoperta (propria del regno della natura) viene così a decadere e l'idea di brevettabilità non fa altro che sancire un passaggio epocale di fatto già arrivato».

27. Tratto dal sito dell'Associazione Italiana Transumanisti: *Nozioni Generali. 3. Che cos'è un postumano?*

28. R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 195.

29. Ivi, pp. 408-409.

30. *Manifesto dei transumanisti italiani*, www.transumanisti.it.

31. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., p. 177.

32. Intervista a Vinge, cit.: «Se [la singolarità] non si rivelerà tecnologicamente impossibile certamente accadrà. Mi spiego: se anche tutti i governi del mondo ne capissero la portata e, temendola, cercassero di evitare una simile evoluzione, la spinta verso quello stadio continuerebbe. Anche perché il vantaggio competitivo – sotto il profilo economico, militare e persino artistico – indotto dagli avanzamenti nel campo dell'automazione è così decisivo che frenarne lo sviluppo altro non farebbe che lasciare a qualcun altro la possibilità di ottenerlo per primo».

33. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., p. 178.

34. R. Marchesini, *Post-human*, op. cit., p. 443.



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)