

Articoli/1

Possiamo parlare di una filosofia postumanista?

Roberto Marchesini

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 01/08/2016. Accettato il 25/09/2016

The past thirty years saw intense discussions about the concept of «post-human» or posthuman condition. Though often starting from profoundly different presuppositions and intellectual perspectives, these debates have inevitably created a well defined and recognizable cultural climate. What we intend to do in this article is to clarify: a) whether it is possible to define the posthuman project in terms of a movement or cultural climate, or whether the divergence between the different approaches is such that no common coordinates can be found to justify a homogeneous definition; b) what are the most important schools of thought within this philosophical proposal, and whether it is possible to contextualize them according to precise standards; c) whether the definition of posthumanist philosophy is tenable, and what are its peculiarities with respect to the posthuman movement.

Verso la fine degli anni Ottanta, e soprattutto nel decennio successivo, emerge e si afferma un prospetto espressivo della geografia dell'umano che presenta caratteri di assoluta novità: sia da un punto di vista estetico – nelle icone proposte come nelle trattazioni ambientali, nelle strutture narrative come nell'idiografica dei personaggi – sia per quanto concerne i quesiti che solleva e i piani epistemologici con cui li affronta. A fare la sua comparsa è il termine-cifra di 'postumano', chiamato a indicare:

- a) una *condizione*, ossia uno stato-proprio sotto il profilo predicativo e onto-poietico;
- b) una *dimensione*, vale a dire un modello di proiezione e di interazione con il mondo.

Postumane sono le immagini che affascinano e che vengono interscambiate, le sensibilità e le strutture empatiche di relazione, le aspirazioni e le tensioni verso il domani, in coerenza con l'evoluzione tecnologica, le preoccupazioni e gli sconceri di chi si aggrappa nostalgicamente a un mondo ordinato su certezze e delimitazioni stabili, le esplicitazioni dei rifiuti e delle stigmatizzazioni operate nel segno della conservazione, gli argomenti che richiamano in modo trasversale gli studiosi provenienti da diverse aree disciplinari.

Postumane appaiono così le denunce come i sogni, nel presagire, sovente con toni visionari, altre figurazioni esistenziali che si congedano in modo eclatante da quelle tradizionali, vale a dire da quei connotati universali e antropoplastici, che dal retaggio umanistico in poi avevano campeggiato, seppur con differenti sfumature, il proscenio epistemologico, estetico, ontologico ed etico.

È come se di colpo la statua leonardesca delle proporzioni vitruviane, chiamate a informare il modello, si fosse liquefatta per rendersi aperta-duttile da una parte per riconoscere il pluralismo delle alterità, dall'altra per rendersi virtuale e quindi disponibile a nuove morfopoiesi.

Nel volgere di fine millennio il corpo torna al centro della scena. Ma lo fa non per denudarsi, martoriarsi, decostruirsi ovvero per rendersi trasparente allo sguardo diretto, eliminando qualunque forma di sovrastruttura e di controllo-conazione su di esso, come nei decenni successivi al secondo dopoguerra. La somatica postumana parla d'altro. In questo caso il corpo si fa teatro per accogliere elementi-estranei, fa bella mostra delle proprie infezioni e contaminazioni, esplicita la propria liquidità e le metamorfosi possibili, rimarca le aree di riprogettazione, gli organi sostituibili tecnologicamente o attraverso traslazioni transpecifiche, dichiara la propria insufficienza enucleativa. L'operazione alchemica operata dagli umanisti di estrarre l'umano dalle sue relazioni-ibridazioni viene di colpo rigettata in nome di un continuum evolutivo che sempre si rinnova nelle connessioni.

Il termine '*post human*' viene coniato da Jeffrey Deitch nel 1992 nel corso di un'omonima mostra che richiama diversi artisti le cui opere si caratterizzano proprio nella messa in discussione della rotondità essenzialistica e impermeabile della corporeità e dell'identificazione umana¹. Alcuni germi di questa temperie, seppur non ancora pienamente definibili all'interno della corrente postumana, sono rinvenibili nel *cyberpunk* e nella *body art* dei decenni precedenti, proprio a partire dai loro empiti proiettivi dell'umano in dimensioni differenti e nella tensionalità performativa. Ma, se è vero che gli anni Ottanta rappresentano un grande laboratorio di contraddizioni, all'interno del quale maturano le germinazioni postumane, indubbiamente è nel decennio successivo che trovano la loro piena affermazione esplicitativa. Negli anni Novanta la corrente postumana percorre in modo trasversale la cultura, segnando peraltro, forse per la prima volta, il superamento della definizione-demarcazione di 'occidentale', emergendo infatti da una comunicazione globale che prende le mosse dalla rivoluzione digitale e dalla messa a punto dei grandi network interattivi.

¹ La mostra realizzata nel 1992 al FAE, Museo di Arte Contemporanea di Losanna e in seguito riproposta al Castello di Rivoli di Torino è stata curata da Jeffrey Deitch e ha raccolto le tendenze artistiche più significative degli anni Ottanta impegnate nella ridefinizione del corpo a partire dalle sfide che la tecnologia e la realtà virtuale hanno posto in essere. Qui cardine è il tema del corpo e della corporeità che divengono snodi comunicativi della nuova forma di sensibilità postumana. Ad essere esposti sono stati i lavori di Kiki Smith, Pia Stadtbäumer, Paul McCarthy, Robert Gober o le opere a esplicito riferimento pornografico di Felix Gonzalez-Torres, Ashley Bickerton, Charles Ray e Jeff Koons.

Nel 1995 con il saggio *The Posthuman Condition*² sarà Robert Pepperell a tracciare una prima definizione teoretica del postumano, quale presa di coscienza di una condizione e progetto di ricerca basata su nuovi presupposti in grado di superare la tradizione umanistica. Nel testo *The Posthuman Manifesto*, Pepperell sottolinea alcuni punti che ben esprimono gli slittamenti che la temperie postumana inaugura; ho scelto i seguenti:

- 1) l'intero progresso tecnologico della società umana è diretto verso la trasformazione della razza umana;
- 2) nell'era postumana le macchine non saranno più macchine;
- 3) come si sviluppano i computer per essere più simili agli umani, così si sviluppano gli umani per piacere di più ai computer;
- 4) la coscienza è la funzione di un organismo, non di un organo;
- 5) i corpi umani non hanno confini;
- 6) il postumano accetta che gli umani abbiano una capacità finita di capire e controllare la natura;
- 7) il pensiero non è uni-lineare ma può prendere simultaneamente molte strade diverse;
- 8) l'era umanista era fondata sulla certezza circa il funzionamento dell'universo e la posizione dell'essere umano, l'era postumana è caratterizzata dall'incertezza;
- 9) la discontinuità produce esperienze stimolanti esteticamente, la continuità produce esperienze neutre esteticamente;
- 10) attualmente l'output di un computer è prevedibile, l'era postumana comincerà quando l'output sarà imprevedibile³.

Analizzando questi punti è evidente il distacco da quell'antropocentrismo fondativo che caratterizzava l'approccio precedente, seppur nelle diverse espressioni filosofiche che si sono susseguite. La temperie postumana segna indubbiamente una cesura. Vorrei peraltro citare, sempre in questo periodo, il mio testo *Il concetto di soglia*⁴ teso a confutare l'antropocentrismo ontologico ed epistemologico, nell'idea che l'umano debba considerarsi come una soglia di ospitalità e non come un'essenza. Non vanno inoltre dimenticati i saggi di Donna Haraway⁵ che hanno trasformato in modo profondo e rivoluzionario il

² Robert Pepperell, artista e teorico inglese molto interessato alle problematiche inerenti i rapporti tra arte, tecnologia e scienza, sul post-umano ha scritto diversi contributi: *The Postdigital Membrane*, Bristol 2000, e il più recente *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Bristol 2009, che ha ripreso e ampliato il precedente *The Posthuman Condition*, Bristol 1995.

³ Per i punti citati, cfr. la traduzione di Pepperell in F. Ferrando. *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, Pisa 2016, p. 50.

⁴ R. Marchesini, *Il concetto di soglia. Una critica all'antropocentrismo*, Roma 1996.

⁵ D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Milano 1995, e *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Firenze 2003. Ma la trasformazione del rapporto tra essere umano e alterità caratterizza la discussione filosofica degli ultimi anni; a tal proposito si considerino, oltre a

modo di concepire il continuum ontologico tra umano, altri animali e tecnologie. Possiamo affermare pertanto che alla fine del XX secolo già espliciti sono gli elementi che contraddistinguono la temperie postumana.

Proviamo allora a enumerare qualcuno dei caratteri distintivi di tale movimento. Avremo:

- 1) il principio antropopietico dell'ibridazione;
- 2) la condizione virtuale-liquida dell'essere e la sua modificabilità;
- 3) l'accento sulla pluralità prospettica e sulla transitorietà dell'appartenenza;
- 4) il forte interesse per il significato intrinseco della *technè*;
- 5) il bisogno-interesse di fare proiezioni sul futuro, pur con diverse scansioni;
- 6) il riconoscimento ontologico delle alterità e della loro valenza;
- 7) la distruzione dei modelli, delle categorizzazioni e delle definizioni gerarchiche degli enti;
- 8) il superamento dell'essenzialismo.

Questi punti rappresentano a mio avviso alcuni dei caratteri di riconoscibilità e di novità che ha assunto il termine 'postumano' come chiave di lettura della propria ricerca ed espressione. La condizione postumana viene raffigurata attraverso performance e installazioni, quale connessione all'alterità, talvolta captiva, più spesso liberatoria, narrata per vie metamorfiche che assumono differenti viraggi, come il teriomorfo, l'asessuato, il macchinico, il cyborg, indagata nei suoi prospettici sociali, antropologici, esistenziali attraverso proiezioni e immedesimazioni, anche da chi la considera solo prossima ventura.

Se di movimento possiamo parlare, è indispensabile ricercarne i germi espressivi soprattutto nel lavoro di artisti di avanguardia, come Stelarc e Orlan, di creativi che indagano i territori del meticciamiento, come Matthew Barney, Daniel Lee, Karin Andersen, di narratori che frequentano e adottano il transrealismo, come William Gibson e Bruce Sterling, per dar vita a dimensioni futuribili all'interno delle quali ci si muove attraverso avatar,

Haraway, le riflessioni di F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, trad. it. di G. Dalla Fontana, Milano 2002. Una profonda metamorfosi dello statuto delle macchine, già *in nuce* nelle riflessioni di Alan Turing e nelle espressioni visionarie di Philip Dick e William Gibson, si rende sempre più conclamata sullo scorcio di secolo: al riguardo si consideri il lavoro di M. Dery, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, trad. it. di M. Tivosanis, Milano 1997; K. Kelly, *Out of Control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e del mondo dell'economia*, trad. it. di C. Poggi, Milano 1996; e G. Dyson, *L'evoluzione delle macchine. Da Darwin all'intelligenza globale*, trad. it. di A. Lachenal, Milano 2000. Si tratta in primis di una trasformazione vissuta nella carne dell'essere umano e a tal proposito si faccia riferimento al testo di F. Alfano Miglietti, *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Genova 1997. Tale slittamento diventa ancora più evidente in certe proposizioni transumaniste che leggono l'ibridazione con il non umano come realizzazione del sogno angelico dei primi umanisti: si veda a tal proposito E. K. Drexler, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, New York 1986.

identità cibernetiche, connessioni in remoto⁶. Senza contare che anche il cinema dell'ultimo ventennio, ripescando le trame visionarie e ambivalenti di Philip Dick, contribuisce, con titoli come *Blade Runner* (1982) e *The Matrix* (1999), a promuovere un sentire che si allontana profondamente dai plot narrativi e iconografici di tradizione umanistica. Questo fiorire di opere, sempre al limite tra estetica ed epistemologia, va ricercato prima di tutto nell'evoluzione socio-tecnologica del Novecento, che ha posto l'essere umano di fronte a occasioni e sfide che hanno oltrepassato l'immaginazione stessa. Penso alla rivoluzione digitalica, alla procreatica, alla chirurgia estetica, alle biotecnologie, alle tecniche di *neuralimaging*, alla paleoantropologia, alla primatologia. Penso altresì ai grandi flussi migratori che hanno attraversato l'Europa dopo la caduta del muro di Berlino, allo scompaginamento della situazione geopolitica dei Balcani e dell'area medio-orientale e maghrebina.

Ne è emersa una condizione di transitorietà e precarietà, da una parte, e di nuove opportunità e proiezioni dall'altra, che in estrema sintesi potremmo definire come fine di quelle certezze di linearità, coerenza, direzionamento che avevano caratterizzato i primi decenni del secondo dopoguerra. Tutto ciò ha creato una condizione liquida, ciò che Zygmunt Bauman in *Liquid Modernity*⁷ definisce come l'espressione più conclamata della contemporaneità, attanagliata tra consumismo e globalizzazione. Un aspetto non secondario è la decadenza delle definizioni identitarie che si afferma in modo deciso in antropologia e in sociologia, per cui la condizione postumana trova nutrimento anche in quel superamento delle appartenenze autodefinitive e autarchiche che tendeva a rompere persino qualunque confine sfumato o connessione. Postumana diviene così l'immagine della transizione, della molteplicità, del rifiuto definitorio-definitivo come di ogni assunzione di un centro gravitazionale intorno a cui fare orbitare le alterità.

Possiamo pertanto affermare che tale movimento arriva solo in seconda battuta tra le maglie della riflessione filosofica, ma da quel momento in poi assume connotati differenti, per cui prevale la preoccupazione di dare almeno delle coordinate di relazione – più che di opposizione – e di confronto con il paradigma umanistico. Ed è in un embrione di definizione quasi-paradigmatica, seppur in coerenza con la pluralità, la liquidità, la transizione, il policentrismo

⁶ Nel mio libro *Animal Appeal*, scritto con Karin Andersen, centrale è il fascino che l'eterospecifico ha sempre suscitato nell'uomo: una sorta di malia che ha portato quest'ultimo a far propri i codici animali per riproporli, in vesti ibride, sul piano della rappresentazione. Infatti: «alla fonte del teriomorfo l'uomo continua ad approvvigionarsi ovvero a contaminarsi, riducendo contemporaneamente il confine tra sé e gli animali e tra sé e dio, ossia all'immagine che egli ha della divinità. Questo significa che le opportunità culturali dell'uomo non sono affatto svincolate dalla presenza degli animali: un mondo spogliato di animali inevitabilmente diventerebbe anossico per la cultura dell'uomo», K. Andersen, R. Marchesini, *Animal Appeal: uno studio sul teriomorfismo*, Bologna 2003, p. 21.

⁷ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000 (trad. it. di Sergio Minucci, *Modernità liquida*, Roma-Bari 2002).

o acentrismo che, alla fin fine, assume la cifra stessa, che il postumano si trova necessariamente ad approdare.

1. La condizione postumana come embrione di un nuovo paradigma

Prima di affrontare il proprio della filosofia postumanista è pertanto indispensabile comprendere quella radice di movimento o di clima culturale che ne ha sostenuto l'emergenza. La temperie postumana viene preparata nella seconda metà del Novecento da molte foci quali:

a) un forte incremento della fantascienza nell'immaginario collettivo, in particolare da parte di autori come Isaac Asimov, Philip Dick, William Gibson, capaci non solo di proiettare l'umano in dimensioni future, ma di mettere in discussione la solidità stessa del concetto di umano;

b) l'affermazione di due ambiti applicativi dal forte impatto sull'episteme, ossia l'informatica e le biotecnologie, in grado di sciogliere le specificità dell'umano e parimenti metterlo in discussione;

c) la diffusione del pensiero darwiniano, in particolare l'etologia cognitiva e la paleontologia, proiettati nel rompere l'unicità e l'universalità della dimensione espressiva e immersiva dell'essere umano attraverso la manifestazione della pluralità (più specie di ominidi, capacità cognitive delle antropomorfe) e della declinazione (l'essere umano come uno dei tanti modi di interfacciare la realtà);

d) una maggiore libertà nell'orientamento sessuale, il femminismo, lo sviluppo di una cultura transgender, l'emancipazione dell'animalità e della corporeità dal determinismo.

Come ho scritto nel saggio *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*⁸, il concetto di postumano e le relative descrizioni di condizione si manifestano fin dalle sue origini abbastanza plurali, creative, incoerenti e parziali, a tal punto da manifestarsi dapprima come una galassia ove il molteplice si presentava non assemblabile in alcuna forma di organizzazione di coerenza, poi nell'assumere via via con il tempo una conformazione ad arcipelago con raggruppamenti di isole riconoscibili, pur presentando al loro interno una molteplicità di microvarianti. Tale pluralità è peraltro assai giustificabile proprio per la natura stessa in divenire del movimento e per la dialettica interna che lo andava progressivamente caratterizzando. Tuttavia, se da una parte tale pluralità costituiva una ricchezza rispetto all'emergere caotico d'idee e di proposizioni, per altri versi il rischio era che, dal guazzabuglio di immagini, a emergere fossero solo i voli pindarici del lunapark tecnologico, gli unici ad avere sicura presa su un pubblico ben ancorato nei *brainframe* umanisti, per cui il postumano rischiava di essere assimilato all'angelo di tradizione pichiana.

Se analizziamo i presupposti che dettano l'orientamento dei primi attori del movimento negli anni Novanta, notiamo che siamo ben lontani dal semplice

⁸R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002, e in particolar modo il capitolo 2, *La galassia uomo*, dove ho cercato di esplicitare alcune tendenze proprie di questa galassia postumistica.

entusiasmo verso «le magnifiche sorti e progressive» rese possibili dalla straordinaria evoluzione tecnologica. Certo, fin dall'inizio si guarda alla tecnopoiesi in modo assai differente rispetto alla tecnofobia che aveva caratterizzato il clima culturale fino alla fine degli anni Settanta, e tuttavia se riprendiamo le considerazioni della Haraway e di Pepperell⁹, ci troviamo ben distanti dalla semplice magnificazione positivista. Anche tra i più convinti sostenitori del potenziamento umano tecnomediato, la rottura con le precedenti certezze umanistiche erano evidenti: si parlava di una transizione immanente, non trascendente, verso una condizione differente dall'universale vitruviano, attraverso l'ibridazione con la tecnologia e non in virtù di riti di purificazione dell'umano dai contaminanti esterni.

D'altro canto, già nel 2002 sottolineavo una profonda divergenza tra l'impostazione postumanista e quella transumanista¹⁰, una disgiunzione rilevante proprio a partire dai presupposti filosofici di partenza: essendo la prima una conseguenza o se vogliamo la *pars costruens* del postmodernismo, mentre la seconda l'erede del positivismo e più specificamente la continuazione del razionalismo dualistico cartesiano, della rivoluzione scientifica e dell'illuminismo. Una differenziazione tra queste due proposte si rende pertanto necessaria e propedeutica a qualsiasi introduzione alla filosofia postumanista, proprio perché le conseguenze teoretiche, epistemologiche e soprattutto ontologiche che ne derivano prendono strade assai distanti tra loro, soprattutto rispetto alle tematiche riferibili all'antropocentrismo, alla finitudine, al concetto di *techne*, allo statuto della corporeità e dell'animalità, alla concezione del divenire.

Tuttavia questo non deve farci dimenticare che la temperie postumana, ossia i punti di contatto, discussione, contaminazione tra i diversi punti dell'arcipelago, hanno una loro intrinseca situabilità in quel contesto storico che ha visto il Novecento come secolo di transizione nella cultura occidentale. Potremmo definirlo una sorta di lungo tramonto – da solstizio estivo, ossia

⁹ Per esempio il concetto di cyborg così come proposto dalla Haraway. L'ibrido *cyborg* (da *cyb*=macchina e *org*=organismo) diviene per la studiosa metaforica rappresentazione dell'accoppiamento tra essere vivente (uomo ma anche animale) e macchina, così come è andato caratterizzandosi nella società contemporanea; da tale unione si genera un'entità ibrida generatrice di molteplici piani del possibile. Afferma Haraway: «i nostri corpi, noi stessi: i corpi sono mappe del potere e dell'identità. I *cyborg* non fanno eccezione; un corpo *cyborg* non è innocente, non è nato in un giardino, non cerca un'identità unitaria e quindi non genera antagonistici dualismi senza fine (o fino alla fine del mondo). [...] L'intenso piacere della tecnica, la tecnica delle macchine, non è più un peccato, ma un aspetto dello stare nel corpo. La macchina non è un *quid* da animare, adorare e dominare; *la macchina siamo noi*, i nostri processi, un aspetto della nostra incarnazione» (D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 82, corsivo mio). Lungi da avere connotazioni moralmente deprecabili (ad esempio una perdita di purezza dell'essere umano), per la studiosa l'essere *cyborg* rappresenta, se vogliamo, un possibile arricchimento poiché l'incontro con 'la macchina' permette all'uomo di spostare i confini dell'*humanitas*, di abbracciare mondi altri, di riposizionarsi decentrandosi come frutto ibrido in un panorama in continuo divenire.

¹⁰ Nel capitolo 15 *Transumanesimo* di *Post-human*, infatti, mi sono smarcato nettamente da posizione transumaniste che rimangono ancorate ad un superamento della biologia umana verso una conversione digitale e che ripropongono un dualismo dove al metafisico viene sostituito il digitale.

privo di un vero e proprio notturno – una stagnazione nella consapevolezza di un'improduttività delle coordinate tradizionali, sospesa tra la decostruzione e un effetto di melanconia di ritorno, di tentativi di rianimare un malato che non risponde. Il XX secolo ha interrotto la ritmica e la linearità del tempo storico, da cui la sensazione di brevità, d'incongruenza diacronica, di meriggio prolungato e sonnolento e parimenti di velocità, di retrogusto fuggevole, di febbrile rincorrersi di situazioni.

La temperie postumana si è manifestata come un'onda nuova che ha increspato questo crepuscolo, illuminando gli ultimi due decenni del Novecento di una luce aurorale. Tale clima culturale, alimentato dall'incombenza del problema ecologico, dal flusso nomadico sia geografico sia esistenziale delle genti e degli individui, dalla perdita di qualsiasi forma di radicamento o di centralità gravitazionale, è una mareggiata che lambisce ogni isola dell'arcipelago ma altresì ne ridefinisce, inaugurando o erodendo istmi, la conformazione.

Il bisogno di affermare-investigare una dimensionalità postumana nasce dall'esigenza di comprendere una liquidità della dimensione umana o, se vogliamo, d'incertezza nella sua definizione finitima – cosa può dirsi umano e cosa no – sulla base di un concerto di fattori. Possiamo dire che la convergenza di questi slittamenti interpretativi ha dato vita, nel suo complesso, a una temperie critico-evolutiva che ha oltrepassato – proprio come un'onda – sia l'irenica prospettiva umanistica, fondata su un modello certo, uniforme nella sua rotonda esemplarità, sia quella decostruttiva, focalizzata, seppur con condivisibili ragioni, su una *pars destruens* del modello stesso. L'attenzione sulla condizione postumana parte da un implicito atto di voltare pagina, come tentativo di ritrovare il bandolo della matassa e cercare di raccogliere l'eredità del passato per condurla fuori dai territori della tradizione. Questo significa che, seppur sono innegabili le differenze – per esempio, come ho detto, tra il postumanismo e il transumanismo – esistono tuttavia dei punti in comune che non possono non essere colti, perché altrimenti si perde di vista quella temperie culturale e il suo portato di novità rispetto alla tradizione.

Uno tra gli esempi che mi viene immediato alla mente è l'estetica. La temperie postumana ha riempito l'immaginario di ibridi, mutanti, cyborg, teriomorfi, androidi, transgender, rompendo non solo la tradizione antropoplastica, che voleva il mondo quasi una frattalica riproposizione della metrica umana, ma altresì invertendo questo processo e trasformando il corpo stesso dell'essere umano in un teatro di accoglienza ed espressione delle alterità. La temperie postuma rompe con l'immagine classica di proporzione-referenza, quella che potremmo riassumere nel vitruviano, matrice di antropoplastica, *fil rouge* di un'estetica antropocentrata ed epurativa rispetto a ogni contaminazione esterna. L'uomo di Vitruvio era infatti capace di fornire coordinate universali di valutazione, metrica, sussunzione, sulla base:

a) di una definizione prototipica di umano, scansionabile secondo precisi canoni di vario ordine (sociale, di genere, etnico, culturale);

b) di una organizzazione gerarchica degli enti, ponendo al centro detta prototipicità e ponendo le alterità su orbite sempre più lontane in relazione alla divergenza predicativa da esso;

c) di una presupposto essenzialità e autarchia dell'umano e quindi di una visione emanativa di ogni predicazione.

Senza questa attenzione rischiamo di perdere di vista la novità paradigmatica del postumano, assimilando il transumanesimo a una sorta di neoilluminismo e il postumanesimo come prolungamento del postmoderno. In realtà ciò che apre la strada a entrambe le proposte è la consapevolezza di un venir meno della prospettiva antropocentrata. Per certi versi, tale affermazione può sembrare contraddittoria e forse lo è, ma vorrei segnalare due aspetti che forse chiariscono meglio questa mia lettura:

a) il transumanesimo mira a un rafforzamento dell'essere umano, nell'anelito di una condizione postumana prossima ventura, e in questo senso ha un'impostazione antropocentrica, ma attraverso il superamento della prospettiva antropocentrata;

b) il postumanesimo vuole portare a evidenza la condizione implicitamente ibrida e relazionale della predicazione umana, favorendone l'emergenza attraverso un superamento dell'antropocentrismo e della prospettiva antropocentrata.

La temperie postumana nasce quindi dalla consapevolezza che l'essere umano non può essere considerato un'entità pura, un continente geograficamente delimitabile, un universale che possa pretendere di colonizzare spazi e omologare prospettive, una matrice da riproporre in modo frattalico per decrittare la realtà esterna.

A mio parere l'aspetto più esplicito, direi proprio conclamato, della temperie postumana è il venir meno del modello antropoplastico e la messa in discussione della prospettiva antropocentrata. Nell'ammettere una pluralità cognitiva¹¹, dalle altre specie all'intelligenza artificiale, nell'ipotizzare una superabilità della condizione umana, perlomeno per come la conosciamo, nel parlare di un contro-intuizionismo epistemologico¹², nel riconoscere dei biases cognitivi propri del pensiero umano, nell'assunzione di una tecnologia infiltrativa, nel trasferimento della dimensione del sublime all'ibridazione, nella decadenza del peccato di *hybris*, nella proposizione di un nomadismo ontologico

¹¹ Ho argomentato in favore di una pluralità cognitiva in diverse occasioni. Ricordo qui il volume *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Bologna 2008. Qui scrivevo: «L'intelligenza o, meglio, il tipo di intelligenza che possiede un soggetto denota le specializzazioni cognitive di quella particolare struttura sistemica. La mente deve fare i conti con gli scacchi e saperli affrontare attraverso apparati di informazione: un rischio o un'opportunità, la lacuna che separa il soggetto dall'obiettivo, la corretta interpretazione di una situazione rispetto al valore e tipo di intersezione con il soggetto. Gli scacchi sono differenti: orientativi, strumentali, predittivi,olutivi, prefigurativi, mnestici, etc. Ogni tipologia di scacco richiede un processore adeguato, così come diverso è l'apparato digerente di un erbivoro da quello di un predatore perché erba e carne richiedono processi di trasformazione per l'assimilazione non sovrapponibili» (p. 115).

¹² Cfr. L. Wolpert, *La natura innaturale della scienza*, trad. it. di A. R. Vignati e L. Lucentini, Bari 1996.

che rompe con le coordinate del neolitico stanno le espressioni più rilevanti di questo cambio di passo che la condizione post-umana introduce e che non può essere riassorbito entro gli steccati precedenti, quantunque ovvio, evidente, auspicabile ogni riconoscimento di nessi con la cultura non solo occidentale. Tuttavia ogni tentativo di smorzarne il portato di specificità, ancor prima che di novità, è a mio avviso forzoso e improduttivo perché non ci consente di capire fino in fondo i quesiti, le riflessioni, i dibattiti in essere.

Più interessante è soffermarsi sui fattori che hanno determinato questo cambio di passo, segnando una soluzione di continuità con tutto ciò che lo precede. Complesso farne in questa sede una descrizione anche solo approssimativa, e tuttavia possiamo dire che:

1) lo sviluppo dell'atelier darwiniano ha portato a un progressivo abbandono di quell'idea essenzialistico-disgiuntiva che stava a fondamento dell'emergenza dell'essere umano come entità enucleabile senza alcun margine di sfumatura, ambiguità, arbitrarietà rispetto al non-umano;

2) il susseguirsi di proposte in fisica teorica che modificano non solo l'interpretazione matriciale della realtà esterna ma si ripercuotono in modo diretto sul prospetto epistemologico;

3) la frenetica evoluzione tecnopoietica che dalla metà dell'Ottocento alla fine del Novecento, in un lasso brevissimo di tempo e di cerniere generazionali, introduce una trasformazione radicale nella vita dell'essere umano, inaugurate dall'elettricità, dal motore a scoppio, dalla trasmissione radio, dalla cibernetica e dall'informatica;

4) il balzo compiuto dalla biologia a partire dagli anni '40 del secolo scorso, che ha portato non solo a indagare e per alcuni versi chiarire aspetti del vivente considerati misteriosi e per taluni inesplicabili attraverso un approccio scientifico, ma altresì applicativo.

Tutto ciò ha determinato una frattura nella linearità del tempo orientato, un'indigestione nel luculliano pranzo di certezze umanistiche, un'apertura alla metamorfosi.

2. La dimensione postumana come condizione necessaria

Arriviamo ora a chiarire quale sia lo scarto tra la temperie postumana e lo sviluppo di una filosofia postumanistica, più interessata a definire una connessione e un superamento dell'umanismo piuttosto che dell'umano come virtuale predicativo. Nella critica filosofica postumanista il luogo del confronto è l'umanismo, cioè un particolare modo di interpretare l'umano e di conseguenza di tracciare delle direttrici antropocentrate nell'ontologia, nell'epistemologia, nell'estetica, nell'etica. La filosofia postumanista si concentra pertanto sul significato della *techné*, dell'ontopoiesi, delle relazioni con le alterità, con la natura nel suo complesso. Possiamo individuare nel postumanismo una forte attenzione al significato emergenziale delle relazioni, per cui forte è l'influenza di

autori come Gregory Bateson¹³. Verrebbe da ravvisare nella filosofia una specie di ecocentrismo di base, se non fosse che il postumanismo rifugge dall'elezione di centri stabili. D'altro canto, rispetto alle impostazioni ecocentriche tradizionali, pensiamo al pensiero di Arne Naess¹⁴, è evidente lo slittamento interpretativo rispetto al significato della *techne* nonché il rifiuto di proseguire nel dualismo «naturale *vs* artificiale» che viceversa ha caratterizzato gli approcci precedenti.

Per comprendere la prospettiva postumanistica è necessario ritornare alla temperie postumana e prima di tutto provarsi a un confronto con la proposta transumanistica, che in genere è assai più conosciuta, proprio per il suo carattere di eclatanza e potere visionario.

Nella prospettiva transumanista si parte da un obiettivo manifesto che potremmo riassumere come potenziamento dell'essere umano attraverso la tecnologia. Alla *techne* è pertanto destinato un compito potremmo dire soteriologico, in grado cioè di salvare l'essere umano da una dannazione e cattività individuabile nella sua finitudine e nella declinazione filogenetica ossia all'interno di un preciso range di potenzialità performative. Già da questo balza agli occhi la visione dualistica del transumanismo, basata su una riproposizione del cartesiano «avere un corpo», «essere rinchiuso all'interno di un corpo», «essere correlato a un corpo»; la differenza sta nel fatto che al posto della trascendente *res-cogitans* si assume un'immanente *res-informatica*: un pacchetto informativo che istituisce con il corpo una relazione amodale e quindi potenzialmente svincolabile.

Il progetto *mind uploading*, vale a dire l'idea-obiettivo di poter estrarre la mente dal cervello per poterla poi trasferire su un qualsivoglia altro supporto – uno dei cardini della proposta transumanista – si fonda su un dualismo cervellocamente ovvero su una relazione amodale tra i due termini: come se il cervello fosse una sorta di hardware e la mente il pacchetto software ivi contenuto. Lo svincolo, previsto in questa prospettiva, è reso possibile dall'estraibilità implicita del software mentale, definito per l'appunto in termini di contenuto. Siamo molto vicini al concetto di *res-cogitans*, potremmo dire che il modello esplicativo è il medesimo: la differenza sta nel trasformare la *res-cogitans* (contro-termine della *res-extendens* corporea) da entità trascendente, non misurabile, in realtà immanente, ossia *res-extendens* incorporea ma misurabile, in quanto costituita da un pacchetto informatico. Come tale, la mente gira sull'hardware-cervello ma non è vincolata a esso.

In tale visione l'identità soggettiva – intesa come l'insieme dei contenuti della mente: siano essi ricordi, proiezioni, propensioni, sogni, finalità - viene pertanto

¹³ Forti sono i debiti che questa impostazione ha contratto con il pensiero ecocentrico e della complessità, e in particolare con autori come Gregory Bateson, Michail Bachtin, Tzvetan Todorov. Per Bateson si faccia riferimento a *Mente e natura. Un'unità necessaria e Verso un'ecologia della mente*, entrambi tradotti da G. Longo, Milano 1977 e 1984; per Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it. G. Garritano, Torino 2002; e per Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, trad. it. A. Serafini, Torino 1998.

¹⁴ Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge 1989.

definita in «relazione amodale con il corpo» e non quale espressione diretta del corpo, da qui l'estraibilità ovvero la salvezza dell'individuo dal decadimento del corpo. Estrarre la mente dal corpo significa poterle dare l'immortalità senza dover fare affidamento a una dimensione extramondana, ma vuol dire altresì poter pensare di abitare corpi differenti, e non necessariamente biologici, e superare la dimensionalità filogenetica. La mente-informazione può così essere risituata nelle più diverse matrici di accoglienza: in un computer, in una rete, in un altro corpo, in un clone e via dicendo. Per tale motivo i transumanisti, considerando la morte una malattia curabile, propongono l'ibernazione e sostengono le prassi di microscansione della rete sinaptica.

Nella visione transumanista la tecnica diviene il demiurgo in grado di inaugurare mondi differenti per l'essere umano e parimenti di contenere l'umano – ovviamente non nel senso di limitare ma di definire – all'interno di uno spazio amniotico fluido costituito dalla tecnosfera. In questo senso per il transumanismo l'essere umano è proiettato verso un futuro, da cui una definizione lineare e teleologica dell'essere-diacronico dell'umano, ove la condizione postumana rappresenta un traguardo, vale a dire un orizzonte reso possibile dal susseguirsi esponenziale di conquiste tecnologiche. La tecnopoiesi non è più un processo esclusivamente emanativo-autarchico da parte dell'essere umano, giacché si presuppone un'evoluzione propria del macchinico che pertanto diventerebbe co-fattoriale nell'emergenza del postumano, da cui una netta differenza con la lettura antropoplastica della tecnopoiesi quale si riscontra nella tradizione umanistica. Tuttavia questa proiezione dell'essere umano verso una dimensione ascensionale e divergente dalla condizione filogenetica e dalla co-appartenenza all'animalità ricorda da vicino la lettura pichiana e l'oltreumanità nietzschiana. Le immagini che ci vengono dai transumanisti, pur nella loro suggestione e visionarietà tecnofilica, ci suggeriscono un'impostazione iperumanista.

D'altro canto l'iperumanismo transumanista è di marca assai diversa dall'iperumanismo ontologico di Martin Heidegger, il quale si accorge della difficoltà dell'umanismo tradizionale di dare una connotazione di specialità all'essere umano – e non solo di specificità – dopo la rivoluzione darwiniana, per cui adotta la distinzione ontologica tra l'essere umano e le altre specie, esplicitata nella dicotomia povero-di-mondo vs creatore-di-mondi. Tuttavia Heidegger ci propone una lettura della *techne* come «disvelamento» che, come vedremo, è più vicina alle considerazioni postumaniste rispetto alla *techne* come «realizzazione-telos» propria dei transumanisti. D'altro canto se prendiamo in considerazione le riflessioni di Nick Bostrom, Raymond Kurzweil e in un certo qual modo di Peter Sloterdijk, ritroviamo tematiche nietzschiane, come quelle di antropotecnica e di ascensionalità ontopoietica nell'oltreuomo¹⁵. La concezione transumanista

¹⁵ La mia posizione è in netta discordanza con visioni *à la* Nick Bostrom, direttore del *Future Humanity Institute* dell'Università di Oxford. Ecco ciò che scrive il filosofo svedese a proposito del progetto *Post-human* così come da lui inteso: «*Transhumanists promote the view that human enhancement technologies should be made widely available, and that individuals should have broad discretion over which of these technologies to apply to themselves (morphological freedom)*»,

considera pertanto il postumano come un orizzonte che emergerebbe in modo spontaneo, dando vita a una radiazione simil-speciativa, allorché la convergenza e l'esplosività tecnopoietica dia luogo a quella che studiosi come Vernor Vinge chiamano singolarità, vale a dire un vero e proprio salto quantico tecnoantropologico capace di rompere qualsiasi continuità nel cammino umano.

La prospettiva postumanista si differenzia molto dal transumanismo e per diverse ragioni:

a) è figlia della decostruzione e della filosofia postmoderna, avendo introiettato la critica dei modelli e la visione critica della *techne*, dalla scuola di Francoforte ai grandi filosofi francesi del Novecento;

b) mette al centro il ruolo delle alterità come entità co-determinanti e referenziali, quindi leggendo l'ibridazione come un'emergenza di pluralità prospettica e non come potenziamento dell'essere umano;

c) parte da una concezione relazionale dell'emergenza predicativa, ove cioè i caratteri di risulta vengono considerati sopravvenienti e non impliciti negli ibridatori, rigettando pertanto l'operazione assimilativa dell'alterità;

d) considera la finitudine come un valore e come un volano dell'umano, non come un deficit da superare o colmare, e ritiene l'atto tecnopoietico non come una stampella ma come un generatore di carenze e di bisogni nell'essere umano;

e) ritiene la *techne* un atto creativo-dialogico che rafforza la connessione soggetto-mondo, come evento epifanico-rivelativo, in modo assai simile al concetto heideggeriano di disvelamento, e non come evento amniotico-disgiuntivo;

f) ritiene la soggettività quale espressione modale ed enattiva, l'essere un corpo, che pertanto non consente alcuno svincolo o estrazione dalla corporeità, ma che anzi debba cercarsi proprio nell'intenzionalità somatica il fondamento del *Dasein*;

g) considera l'essere diacronico dell'umano come un multipiano di circolarità, ove temporalità differenti sono compresenti e si ripresentano non solo nella vita soggettiva dell'individuo ma altresì nelle proiezioni dell'umano nella sua relazione con il mondo;

and that parents should normally get to decide which reproductive technologies to use when having children (reproductive freedom). Transhumanists believe that, while there are hazards that need to be identified and avoided, human enhancement technologies will offer enormous potential for deeply valuable and humanly beneficial uses» (In Defence of Posthuman Dignity, «Bioethics», XIX, 2005, 3, p. 203). È evidente quindi in Bostrom, e possiamo allargare tale tendenza in tutti quegli studiosi che a lui si rifanno più o meno esplicitamente, più una teoria del post-uomo che un postumanismo vero e proprio. La caduca condizione umana, per i transumanisti, viene superata per mezzo della tecnica secondo un moto ascensionale verso un futuro in cui le nuove tecnologie potranno avere un effetto salvifico e implementativo delle capacità cognitive umane. Per quanto mi riguarda il progetto Post-human non rappresenta nessun progresso verso un compimento finale ma, piuttosto, una messa in discussione della dicotomia natura/cultura così come intesa dall'umanesimo e un'ospitalità delle alterità non-umane secondo un atto coniugativo e non disgiuntivo.

h) ritiene la condizione postumana non come un orizzonte o una meta, ma come lo stato effettivo e necessario dell'essere umano, le cui predicazioni non possono essere fondate *iuxta propria principia* bensì come il risultato di una costante ibridazione con la realtà esterna, ossia non si può non essere postumani.

Partendo da questo stato di necessità della condizione ibrida – ontologia dialogica rispetto a quella riflessiva del cogito di matrice umanistica – si evince che il postumano non è ciò che viene dopo l'umano, bensì è l'insieme delle predicazioni che l'essere umano è in grado di esprimere. Ma, dal momento che ciò che rappresenta il cuore della riflessione filosofica, non è tanto cosa sia biologicamente l'umano, ma quali siano i caratteri ontologici dell'umano, è improprio cercare di comprendere i predicati dell'umano partendo da una ricognizione enucleativa dell'essere umano. Per questo parliamo di filosofia postumanistica o di postumanismo filosofico. La proposta postumanista rappresenta sicuramente una cesura profonda nel pensiero filosofico. Tuttavia sarebbe un errore considerarla una forma di antiumanismo, perché si tratta di una ridefinizione del canone umanista sulla base di alcuni slittamenti riguardanti:

- 1) la definizione ontologica di condizione umana;
- 2) la lettura del carattere di animalità;
- 3) il significato referenziale o cofattoriale delle alterità;
- 4) il significato antropo-poietico della techne.

Volendo tradurre in estrema sintesi tali slittamenti in un «nodo paradigmatico», potremmo dire che in una visione postumanista i predicati umani non sono fondati sull'essere umano o *iuxta propria principia*. Non vengono cioè posti su una concezione autarchica, autopoietica e, in buona sostanza riflessiva dell'ontologia. L'umano viene considerato il frutto di una relazione introiettiva-referenziale con le alterità, per cui il predicato nasce nel punto di connessione e come risultato dialogico. In altre parole sono considerati emergenziali, non emanativi. In una visione postumanista l'emergenza dell'umano non si realizza attraverso un'operazione disgiuntiva-epurativa dell'alterità, vale a dire in virtù di un ripiegamento dell'uomo su se stesso – come nel cogito cartesiano – ma, al contrario, nell'apertura ospitale all'alterità. L'umano è pertanto il frutto di un'ibridazione, di un evento antropo-decentrativo, di un'epifania che inaugura nuove prospettive dell'esserci¹⁶. In questo l'alterità gioca il ruolo di attivatore di dimensioni esistenziali non precedenti l'atto dialogico-coniugativo. Possiamo dire che la condizione umana si realizza ai margini e attraverso marginalizzazioni, ma soprattutto è sopravveniente l'essere umano.

¹⁶ Cfr. R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Milano 2014. Qui ho evidenziato quanto l'incontro con l'animale non-umano stia alla base della nostra dimensione culturale (antropo-poiesi), fatto dimostrato dagli archetipi etnografici e dalle prime testimonianze riscontrabili nei siti paleoantropologici, ma ricavabile anche da un'osservazione degli stilemi di base e delle morfostrutture dei prodotti culturali quali musica, danza, cosmesi, moda, arti marziali, architettura e tecnologia.

Quando parliamo di un «significato referenziale» dell'alterità non intendiamo le tre classiche concezioni della dialettica:

- 1) il *polemos* o confronto, che definisce la predicazione attraverso l'opposizione;
- 2) la *mimesis* ovvero l'assimilazione o riproduzione dei caratteri predicativi dell'alterità;
- 3) il *taxon* ossia la predicazione come posizione relazionale rispetto all'alterità.

Ci riferiamo infatti a una dialettica inclusiva o organizzativa, vale a dire:

- a) la rappresentazione dell'alterità da parte dell'umano;
- b) la proiezione dell'umano nell'alterità;
- c) la riorganizzazione dell'umano attraverso l'alterità;
- d) l'emergenza dell'umano come esito dell'incontro.

Questo passaggio comporta una serie di metamorfosi che ci portano a parlare di un'impostazione postumanista. Vorrei ricordarne qualcuna:

- 1) il superamento dell'essenzialismo, ossia dell'idea contenitiva e gravitazionale dell'ente all'interno di un modello;
- 2) il rifiuto del modello dicotomico-disgiuntivo, che definisce l'ente attraverso operazioni di costruzioni di domini impermeabili;
- 3) il superamento della dialettica esclusiva basata su una concezione universale dell'appartenenza;
- 4) la visione virtuale dell'ente, che non significa annullamento dei predicati interni, ma ribadisce l'importanza dell'organizzazione operata dall'esterno;
- 5) la lettura relazionale dell'esito predicativo, che pertanto non va assegnato ai meri caratteri degli enti in rapporto ma va considerata emergenziale rispetto a essi.

L'ontologia è frutto della relazione, vale a dire di un processo che non è intrinseco al soggetto e non è già dato. L'umano nasce pertanto dalla capacità di sospendere una certa immersione nel reale e di aprire nuovi varchi d'intersezione e connessione con il mondo. L'umano si manifesta non nella frattalica riproduzione antropoplastica, che pretende di essere misura e sussunzione del reale, ma nell'atto d'inaugurare nuovi piani di realtà attraverso l'ibridazione con entità esterne. In tal senso possiamo dire che l'umano non va mai considerato un'entità definita o definibile, ma una posizione continuamente negoziabile, destinata a superarsi nell'atto stesso di esserci. Possiamo dire che l'umano non può non partecipare. Questo non significa negare il proprio della condizione umana, trasformandola in una liquidità anodina e totalmente vuota, cui fosse possibile assegnare qualunque predicazione: come se le alterità fossero il contenitore e l'essere umano un contenuto amorfo. L'ibridazione è possibile perché l'essere umano presenta uno specifico retaggio filogenetico, una certa struttura o natura, che dir si voglia. Una struttura virtuale, non deterministica! Vuol dire pertanto

partire dall'animalità dell'essere umano e riconoscerne quelle ridondanze predicative (non si tratta di carenze, ma del contrario) che consentono la pluralità organizzativa eteronomica.

3. Emancipazione dell'animalità vs emancipazione dall'animalità

Ma a questo punto si rende necessaria una ridefinizione del carattere di animalità, abbandonando quella chiusura nella *res extensa* – l'animale come automa – che diventa bolla monadica nel concetto di *Umwelt* e povertà di mondo nel pensiero di Heidegger¹⁷. Se l'animalità viene privata del carattere di soggettività e trasformata in mera funzionalità meccanica di automatismi, istruiti dalla filogenesi e dall'ontogenesi, è evidente che qualunque predicazione dell'umano cerchi conforto nell'emancipazione dall'animalità e non nell'espressione nell'animalità. In una prospettiva postumanista parliamo di «emancipazione dell'animalità» dalla chiusura e mortificazione assegnatagli da Cartesio. Per questo nell'etologia filosofica rimetto in discussione la struttura meta-predicativa dell'essere-animale, vale a dire l'ontologia animale. L'animalità indica una propensione e una necessità dialogica con la realtà esterna, per cui ogni retaggio filogenetico o ontogenetico non può essere racchiuso all'interno di un dominio predefinito, ma dev'essere considerato come un range di potenzialità evolutive che si appoggiano sul mondo esterno per costruire la loro matrice morfopoietica. Il soggetto si presenta al mondo non con una forma già data bensì con un campo virtuale di potenzialità evolutive che fanno emergere, dal multipiano dialogico delle transizioni in divenire, una forma che a sua volta costruisce nuovi campi di virtualità.

La virtualità si mette a disposizione del mondo per convertirsi in un'ontologia relazionale. L'animalità si dipana attraverso processi di dissipazione, non solo termodinamica – come ci ha mostrato Ilya Prigogine¹⁸ – ma anche informatica. L'animale spende cioè i pacchetti d'informazione acquisiti nel processo filogenetico (virtualità) per dar luogo a una struttura ontogenetica singolare (attualità) che dev'essere in grado di interpretare creativamente il suo qui-e-ora. Per tale motivo parlo di un *Dasein* animale: se l'animale fosse un automa si fermerebbe di fronte alla prima novità! Ma dal momento che il reale

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Genova 2005. Scrive qui Heidegger: «L'animale infatti è in rapporto con l'ambiente in cui trova nutrimento, col suo territorio di caccia e con il gruppo dei suoi simili, e lo è in modo essenzialmente diverso da quello della pietra rispetto al terreno in cui giace. Nella cerca del vivente proprio della pianta e dell'animale, troviamo il caratteristico muoversi in una motilità conformemente alla quale il vivente è stimolato, vale a dire eccitata a dischiudersi in un ambito di eccitabilità, in base alla quale esso include qualcun altro nell'ambito del muoversi. Ma nessuna motilità e nessuna eccitabilità della pianta e dell'animale possono mai portare il vivente nel libero in modo tale che l'eccitato possa lasciar essere l'eccitante. [...] piante e animali dipendono da qualcosa che è loro esterno, senza mai "vedere" né il fuori né il dentro, cioè senza mai vedere di fatto il loro essere svelati nel libero dell'essere» (pp. 237-38).

¹⁸ Cfr. D. Kondepudi e I. Prigogine, *Modern Thermodynamics: From Heat Engines to Dissipative Structures*, Chichester 1998.

è singolare – ci propone situazioni simili ma non identiche ad altre – l'animale dev'essere presente e capace d'interpretare il «margine di novità» che gli dispone il suo qui-e-ora. L'individuo è un attore che interpreta un certo script. Essere animale significa pertanto «flettere la realtà secondo precise coordinate», potremmo dire: costruire un particolare dialogo con il mondo. Ma questo dialogo non può essere paragonato alla funzione di una macchina – anche se istruito da specifiche dotazioni innate o apprese. La dotazione in sé non può far emergere l'interpretazione dello script, che viceversa sta al centro nella capacità di gestire i «margini di novità». Le dotazioni sono strumenti e non automatismi. La soggettività è pertanto implicita nella condizione animale e può emergere via via che la sistemica dotazionale assume un tale carattere di complessità e ridondanza funzionale da aprire spazi di virtualità a disposizione della casualità o dell'eteronomia.

La soggettività animale – che pertanto definisce anche la soggettività umana – è un'espressione modale del corpo, come aveva ben compreso Merleau-Ponty¹⁹ e come possiamo rinvenire nella concezione enattiva di Francisco Varela²⁰. È riconducibile cioè a quella condizione di «essere un corpo» che manifesta una pluralità di piani relazionali che si estrinsecano sulla base di dinamiche organizzative interne e di specifiche propensioni percettive rivolte in modo attivo verso la realtà esterna. Possiamo dire che la soggettività non è una condizione amodale ma una struttura intenzionale, che necessita pertanto di una specificazione esterna. Se la soggettività è una dimensione somatica, pertanto modale e non amodale, è necessario comprendere cosa significhi «essere un corpo», ove l'individualità è un processo creativo che vede all'opera una molteplicità di livelli prerazionali, come nell'importante contributo espresso da Teresa Tymieniecka nella sua «fenomenologia della vita»²¹. Desidero parimenti sottolineare quel concetto di accoglienza che fu uno degli snodi concettuali più importanti nel pensiero di Edith Stein, non solo rispetto all'immedesimazione

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al College de France 1956-1960*, trad. it. a cura di M. Carbone, Milano 1996. L'approccio fenomenologico proposto da Maurice Merleau-Ponty a partire dagli anni Quaranta, è stato senz'altro capace di minare alle sue basi la dicotomia cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*, operando così una vera e propria rivoluzione epistemologica. Il filosofo francese, partendo dall'esempio di Edmund Husserl nel quale si sancisce l'impossibilità di definire in un atto percettivo – ad esempio due dita di una mano che si toccano – un'essere *pour-soi* ed *en-soi*, inaugura un'apertura chiasmica dell'essere al/nel mondo; quest'ultimo diviene, non solo un orizzonte in cui l'uomo si muove e agisce, ma parte costitutiva nel processo ontopoietico stesso. Interessante è notare come, nella prospettiva merleau-pontiana, vi sia una rivalutazione dello statuto ontologico dell'eterospecifico. Se Cartesio riteneva l'animale non umano alla stregua di una macchina, Merleau-Ponty porta l'eterospecifico sul medesimo piano dell'uomo nel processo percettivo poiché afferma: «non si può più pensare tramite questa separazione: Dio, l'uomo, le creature» (pag. 285).

²⁰ F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza*, trad. it. di I. Blum, Milano 1992.

²¹ Cfr. A.-T. Tymieniecka, *Phenomenology World-Wide. Foundations, Expanding Dynamics, Life Engagements. A Guide for Research and Study*, Dordrecht-Boston-London 2002, tr. it. di D. Verducci, *La fenomenologia della vita come forza ispiratrice dei nostri tempi*, in Ead. (a cura di), *Disseminazioni fenomenologiche. A partire dalla fenomenologia della vita*, Macerata 2007.

ma letteralmente alla sua indicazione del «far posto» all'alterità che diventa anche momento di disvelamento del sé.

Il corpo è una matrice di relazioni con il mondo ed è proprio da queste relazioni che emerge il predicato, per cui non possiamo mai desumerlo attraverso una ricognizione interna. Il corpo enucleato dalle proprie molteplici relazioni non è più un corpo ma una spoglia. La liminarietà del corpo va pertanto intesa non come confine disgiuntivo-contenitivo, ma come «soglia relazionale» che fa emergere il suo esserci, la sua presenza, in quel «far posto» attraverso il dialogo-connessione con le alterità. Pertanto non s'interpreta il postumanismo barattando l'Uomo di Vitruvio con un qualunque altro ente rappresentativo, ma superando i concetti di universalismo, centralismo, sussunzione, metrica assegnabile a un qualsivoglia ente. Il retaggio definisce dei «range di virtualità»: l'essere umano non può essere convertito in qualunque cosa, né può transumanare in un oltre che non mantenga connessioni con ciò che lo precede. Ecco allora che in una visione postumanista è sbagliato credere che:

- 1) il supporto tecnologico abbia una semplice funzione probiotica, esonerativa, ergonomica, disgiuntiva, amniotica, come da tradizione umanistica;
- 2) il supporto prescindere dal corpo che lo accoglie, determinandone un totale superamento, portando l'essere umano in una condizione che non ha nulla a che fare con l'umano, come nel transumanismo.

Il supporto disvela nuove forme di umano, inaugurando altre dimensioni predicative. La lettura umanistica della *techne* sottolinea il carattere esonerativo dello strumento chiamato a dispensare il corpo dalla funzione e in tal senso a metterlo al riparo sia dal processo usurante della performance sia dallo scacco causato da una presunta improprietà o carenza originale dell'equipaggiamento biologico dell'essere umano. L'idea compensativa tuttavia non trova riscontro nel fatto che, se la *techne* colmasse una lacuna *ab origine*, dovremmo trovarci di fronte a un processo decelerativo dell'atto tecnopoietico e non un'evoluzione crescente in modo esponenziale. L'accelerazione che viceversa caratterizza la tecnopoiesi si può comprendere solo ammettendo un allargamento progressivo delle istanze: la *techne* come volano di connessioni e quindi come incentivo di bisogni. Il corpo non è carente, ma esuberante: aperto cioè alla creatività dialogica, desideroso di coniugarsi con il mondo, come un albero che si espande secondo le coordinate organizzativo-direzionali della luce. Nell'idea ergonomica e compensativa, perseguita dal mito dell'incompletezza, non trova riscontro infatti l'effetto di spaesamento e d'instabilità che ogni tecnopoiesi produce sull'ontologia umana. Si tratta di una condizione di non-equilibrio, di fibrillazione, di languore come se ogni atto tecnopoietico ci allontanasse da un centro gravitazionale che stabilizzerebbe l'orbitazione individuale. La *techne* incentiva pertanto il processo di esubero, non lo calma, perché apre nuovi canali di coniugazione al mondo.

La proposta postumanistica considera tale iniezione d'esubero un evento a posteriori di ogni tecnopoiesi: la tecnopoiesi come un innamoramento che ci

rende più potenti ma parimenti più vulnerabili. Inoltre non pone una differenza tra tecnopoiesi e ontoipoiesi: la *techne* è una delle strade ontoipoietiche, giacché è l'inaugurazione di una nuova soglia dialogica. La *techne* non ci rende più impermeabili e autosufficienti, bensì più coniugati al mondo e più bisognosi delle alterità. La *techne* non è l'emanazione frattalica e proiettiva dei predicati umani, ma l'esito del dialogo con le alterità. La *techne* non darà quindi origine a un amnios contenitivo, ma aprirà nuovi pori, nuove soglie, nuovi commerci di esposizione somatica al mondo. Quando una tecnica o una tecnologia penetra nel corpo – perché sempre la *techne* è infiltrativa anche quando apparentemente sembra esterna – ne riorganizza le coordinate virtuali, esattamente come un virus. I predicati emergenti sono pertanto l'esito di una dissezione sul corpo, una vera e propria disgiunzione tra le parti – il corpo senza organi – capace di svincolarle e quindi di accrescerne le strade declinative. La dissezione tecnologica non solo rompe le limitazioni implicate dalla correlazione tra le parti, ma altresì inaugura una condizione somatica liquida, un'epoché delle coordinate di *Umwelt*, aprendo spazi di sperimentazione che transitano all'interno di una pluralità di dimensioni dell'essere-animale.

In questo senso parliamo di «emancipazione dell'animalità» e non di emancipazione dall'animalità. Si tratta di una sorta d'inversione della logica filogenetica, tesa a disgiungere i corpi nelle varie specie. In questo caso ci troviamo di fronte a un dipanarsi di fronte a noi di numerosi viaggi-esperienze nell'essere-animale: l'emozione del volo, la coreografia della danza, la connessione su nuovi accessi percettivi, l'espressione su nuovi armonici... Da qui quella sensazione d'instabilità, parimenti di ansia e di eccitazione, di potenza e di vulnerabilità, di frastuono sociale e di solitudine, che caratterizza la contemporaneità, così pervasa da somatizzazioni tecnopoietiche che decentrano l'essere umano dal suo fulcro filogenetico. E, ancora una volta, riconosciamo l'umano nella vertigine, nel suo tendere verso il sublime, nel suo infinito pellegrinaggio, nel suo bisogno di oltrepassarsi... Ma anche nel suo immenso bisogno di mondo, nella sua ricerca d'amore.

4. Una nuova cultura per la *techne*

Siamo abituati a pensare che attraverso la *techne* l'essere umano si emancipi dalla condizione animale per rinchiudersi in un universo amniotico dove tutto si renda sotto il suo stretto controllo. Questo pensiero ci porta a credere che tecniche e tecnologie siano strumenti di dominio dell'uomo sul mondo e di disgiunzione dell'essere umano dalle alterità. Tale visione autarchica e autopoietica fa parte della tradizione umanistica e oggi a mio avviso rappresenta la più grave ipoteca per sviluppare una più ampia interpretazione della tecnica, soprattutto rispetto alle neotecnologie in divenire. La tradizione umanistica rifacendosi al mito di Prometeo ed Epimeteo considera la *techne* come atto compensativo, vale a dire come stampella di cui l'uomo si procura per rimediare allo scarso equipaggiamento lasciatogli in dote dalla natura. Si tratta chiaramente di una lettura a-posteriori: è evidente che un uomo circondato da supporti tecnici si

percepisca debole e indifeso nella prospettiva di privarsi dei suoi strumenti. Ma il ragionamento compensativo non regge per molte ragioni, vorrei sottolinearne due:

- 1) se la tecnopoiesi fosse compensativa avrebbe un andamento decelerativo quando viceversa s'accresce a ritmo esponenziale;
- 2) se analizziamo le caratteristiche somatiche ed etologiche dell'umano come specie non rinveniamo affatto una struttura deficitaria.

La tradizione umanistica considera il dimensionamento culturale come complementare, quindi è portato a dedurre che tra natura e cultura vi sia un rapporto di proporzionalità inversa. Ma questo è un errore grave da un punto di vista neurobiologico. L'ontogenesi non è un processo di riempimento per cui tanto più il vaso è vuoto tanto maggiore è il contenuto che posso riversarvi. L'ontogenesi è infatti un processo di organizzazione di componenti e di differenziale evolutivo tra le parti, per cui il rapporto tra dotazione innata e potenziale di apprendimento è direttamente proporzionale. Il sistema concede un range ampio di traiettorie identitarie possibili perché è ridondante, non carenziale. Inoltre la relazione è dimensionale e non giustappositiva. La tradizione umanistica considera la *techne* come strumento di emancipazione dall'animalità, ossia di netta disgiunzione dell'uomo dalla condizione animale. L'essere umano viene visto come un funambolo che oscilla tra la condizione dell'animale e una condizione di totale emancipazione (l'angelo o il superuomo): la *techne* diviene la sua corda. Questa lettura influenza ogni evento progressivo dell'umano, cosicché anche la filogenesi viene letta come processo di emancipazione dalla condizione animale originaria. Questo significa non aver capito Darwin e non comprendere gli effetti della partnership con lo strumento: l'evento evolutivo come quello ibridativo con lo strumento determinano specializzazioni e quindi un maggior legame con il sostrato.

La tradizione umanistica considera la tecnopoiesi come un evento di creatività autarchica, come se ogni tecnica e tecnologia uscissero direttamente dalla mente dell'uomo come Atena da quella di Giove. Si tratta di una visione emanativa della *techne*, che rafforza il progetto di separazione dell'uomo dal mondo fino all'idea estrema d'impermeabilità dell'umano rispetto alle influenze del non-umano. Il presupposto autarchico a sua volta sta alla base della concezione autopoietica dell'essere umano: l'uomo che si autorealizza, si autodetermina, può essere fondato *iuxta propria principia* e quindi non richiede ulteriori co-fattori nell'esplicazione dei suoi connotati. In realtà la tecnopoiesi è sempre l'esito di eventi relazionali con l'universo non-umano e non è mai un frutto solipsistico. Questo non significa affermare che la *techne* sia un mero atto imitativo, bensì un processo reinterpretativo o rappresentazionale: come un attore interpreta in modo personale un copione che gli viene presentato. La tecnopoiesi emerge allorché nella relazione ciò che è esterno passa da una condizione fenomenica (altro-da-sé) a una condizione epifanica (altro-in-sé).

Quando cioè il volo di un uccello, mentre l'osservo, mi fa volare ossia inaugura in me una nuova dimensione esistenziale che devo raggiungere attraverso un atto tecnopoietico.

La tradizione umanistica considera l'essere umano come un'essenza che va recuperata attraverso processi di epurazione dei contaminanti. Il principio autopoietico diviene in tal modo un rito di purificazione e la *techne* rappresenta l'officiante di questo rito che mira a decontaminare l'essere umano dalla sporcizia del tellurico e dell'animalità. A ben vedere la tecnopoiesi accresce l'ibridazione dell'essere umano, anche attraverso l'introduzione di dimensioni esistenziali non-umane raggiunte attraverso la tecnomediazione. Ogni tecnologia aumenta la nostra contaminazione con il mondo, allontanandoci dalla gravitazione antropocentrica. A questo proposito è necessario prendere in considerazione un altro aspetto della tradizione umanistica: il principio esonerativo. La *techne* non dispensa dalla performance, ma semplicemente introduce nuove performatività, basate in primis sulla capacità di adattarsi allo strumento ovvero di realizzare la funzione ibrida. La *techne* non crea un distanziamento dagli stimoli anzi, introduce nuove interfacce e quindi ci rende più sensibili agli stimoli. La *techne* non abbassa il significato orientativo-pulsionale anzi, accende ancor più i nostri desideri abbassando il potenziale di appagamento delle nostre azioni, incentivandole con gratificazioni facili, accrescendo il languore attraverso il ritorno di surrogati.

Secondo la tradizione umanistica l'essere umano è eccentrico rispetto al mondo e questo lo porta a uno stato di non-equilibrio che cerca stabilità nel supporto tecnico. È esattamente il contrario. La tecnica è come un innamoramento e la condizione d'instabilità è sempre un *ex-post*: solo dopo che ci siamo innamorati ci sentiamo instabili senza l'amata, non prima. È la tecnica che produce decentramento, non la condizione *ab-origine* che produce la tecnica. Ogni tecnopoiesi allontana l'essere umano dal suo centro gravitazionale, rendendolo sempre più instabile e sempre più decentrato. Proprio questa è la ragione che trasforma la tecnopoiesi in un evento auto-implementante e perciò con andamento accelerativo. La tecnica aumenta il nostro non-equilibrio, il nostro bisogno di cercare all'esterno, il nostro senso di mancanza. La tecnica viene definita come amnios, comfort, ricomposizione per cui si ritiene che l'essere umano ottenga dalla *techne* una sorta di risarcimento. In realtà la *techne* disseziona il corpo oltre che l'identità, creando partecipazioni sistemiche differenti. Ogni emergenza tecnologica inventa cioè nuovi spazi di sperimentazione somatica, rende il corpo un territorio capace di reinventarsi. L'innesto tecnico scioglie gli organi consentendo ai tessuti di raggiungere nuove condizioni di virtualità sistemica. In altre parole, ogni tecnopoiesi inaugura performatività non presenti nel corredo filogenetico non tanto perché aggiunge qualcosa o dispensa da una funzione, quanto perché crea nuove connessioni nel corpo.

Questo mi consente di affrontare un nuovo argomento, vale a dire l'idea, tutta umanistica, che la *techne* si limiti a potenziare i predicati dell'essere umano, non mettendoli di fatto in discussione. Questa tradizione considera

la tecnomediazione come una funzione probiotica, esattamente come i batteri intestinali chiamati a facilitare il processo enterico. In realtà la *techne* è come un virus che penetra nella cellula e ne riprogramma la funzione. La *techne* in altre parole inaugura nuovi connotati nell'essere umano, ma non solo. La *techne* interviene su tutta l'ontologia umana metamorfizzando non solo i predicati ma altresì introducendo nuovi fini. Scopriamo allora che nella lettura umanistica alla *techne* viene riservato un ruolo ancillare. La *techne* viene ritenuta al servizio dell'essere umano, incapace di formulare strategie, deve semplicemente obbedire all'uomo che rimane ben saldo al timone del proprio destino. Anche in questo caso, la filosofia postumanista legge questo rapporto in un modo assai differente. Innanzitutto possiamo dire che già a partire dalla seconda rivoluzione industriale, il rapporto tra l'essere umano e le tecnologie è diventato paritetico. Ma quello che si rende sempre più evidente con la trasformazione dimensionale della tecnica (tecnosfera) è il carattere manageriale che ha assunto. Siamo sempre più noi a servirla.

L'errore della tradizione umanistica, nel suo antropocentrismo ontologico, sta nel considerare la tecnologia come un guanto che:

- 1) viene in aiuto per compensare la vulnerabilità della mano;
- 2) ne potenzia le capacità senza metterla in discussione;
- 3) ne riprende fedelmente la conformazione anatomica;
- 4) la serve in tutte le prestazioni che essa intraprenda;
- 5) evita di contaminarla con elementi esterni e quindi ne conserva la purezza;
- 6) ne facilita i compiti ovvero la dispensa da particolari funzioni;
- 7) la disgiunge dal mondo, vale a dire la impermeabilizza;
- 8) l'avvolge dando luogo a un nuovo microuniverso proiezione della stessa.

In tutte queste espressioni la tecnica è giustapposta al corpo, emanazione del corpo, al servizio del corpo. L'umanesimo ha una concezione ergonomica della tecnica perché pensa la tecnica in funzione del corpo e non il contrario, ossia: il corpo in funzione della tecnica. In realtà se la tecnopoiesi è il frutto di un'epifania, emersa nella relazione con il non-umano, è sempre il corpo che si rende disponibile alla tecnica, non il contrario. L'umanesimo pone il corpo dell'uomo al centro – come esempio di bellezza, di metrica, di sussunzione – dando vita a una concezione antro-po-plastica della creatività in tutte le discipline, comprese quelle architettoniche e tecniche. La lettura postumanistica decentra, non eleggendo un centro, ma ponendo attenzione alle interfacce. Il corpo pertanto diviene pellicola liminale che si rende disponibile a essere interfacciato, va a dire a essere luogo di accoglienza.

In una visione umanistica «l'universale vitruviano» è l'immagine esemplare anche nella tecnopoiesi, cosicché la tecnica come emanazione non diviene altro che una proiezione frattalica e stigmergica del corpo umano. Quando parliamo di una lettura ergonomica, compensativa, giustappositiva, ancillare, probiotica,

esonerativa, ci riferiamo sempre all'universale vitruviano che detta le coordinate di tecnopoiesi. In una visione postumanistica il «pluriversale cyborgiano» è l'immagine più adatta per far comprendere il significato ibridativo della *techne*. Quando parlo di ibridazione propongo una lettura dissettiva, esuberativa, infiltrativa, manageriale, virale, coniugativa, e mi riferisco ai margini di interfaccia e alla dissoluzione di qualunque centro. L'ibrido accetta la sua natura dialettica. Ovviamente stiamo parlando di una dialettica inclusiva, assai differente da quella esclusiva del *polemos* eracliteo. L'ibrido accetta l'idea che il suo corpo venga declinato all'accoglienza del supporto tecnologico, quindi alla logica dissettoria che supera la concezione ergonomica. L'ibrido considera l'innesto come processo esuberativo, cioè di ampliamento di spazi di virtualità e di ridondanza, non di compensazione di deficienze somatiche. L'ibrido si lascia infiltrare dalla tecnica, non pretende di giustapporla come un guanto e sa che una volta entrata la tecnica non sarà una docile ancella ma come un manager imporrà una *governance*, non potenzierà le funzioni ma le sconvolgerà come un virus, non dispenserà ma coniugherà.

La filosofia postumanistica si propone come una nuova cultura della tecnica, interpretandola come virale e infiltrativa, portata a flettere il corpo su nuove coordinate, produttrice di istanze e di finalità emergenti a posteriori del processo ibridativo, pronta a inaugurare nuove *Umwelten* e situazioni di non equilibrio adattativo. Mentre nella visione umanistica la tecnopoiesi è frutto della razionalità, in una lettura postumanistica la tecnopoiesi è prima di tutto allucinazione, psichedelia, possessione, estasi, vale a dire un andare oltre la stabilità e l'equilibrio della-nella ragione per proiettarsi in territori oltre-umani, per realizzare commerci transpecifici, per accrescere le proprie interfacce di coniugazione, per instaurare nuovi dialoghi con il reale e far emergere nuovi piani di realtà. Nella filosofia postumanistica la tecnopoiesi è sempre un processo antropo-decentrativo. Il pensiero postumanistico introduce nuove chiavi di lettura dell'emergenza tecnopoietica e degli effetti che produce, partendo dal concetto di ibridazione, che significa prima di tutto porre in risalto il ruolo congiuntivo e partecipativo interpretato dalla *techne*, la sua azione di implementazione di bisogni e di coniugazione con le alterità, l'induzione di metamorfosi ontologiche ed epistemologiche che investono non solo l'interfaccia operativa dell'essere umano ma le coordinate identitarie e il suo complessivo esserci nel mondo. L'ibrido diviene pertanto l'espressione più chiara, esemplare e conclusa di quel superamento dell'antropocentrismo ontologico che si pone come obiettivo di investigazione la filosofia postumanista.

Sono aspetti, questi qui esposti, che trovano una buona formulazione anche a partire dalla domanda seguente: quali sono le differenze ontologiche tra il modello vitruviano e il cyborg?

Possiamo rispondere così:

- 1) il primo pone se stesso al centro, è centripeto, l'altro focalizza sui margini, evitando qualsiasi definizione di centro, è presente nelle strutture-che-connettono;
- 2) il primo esalta il suo essere essenza, quindi la propria purezza, il secondo è fondato su un principio di contaminazione, sul suo essere ibrido;
- 3) il primo replica se stesso nel mondo, è antropoplastico, il secondo si fa spazio di accoglienza per il mondo, i suoi confini sono soglie ospitali;
- 4) il primo considera la tecnica come strumento di dominio, trasforma il mondo in una tavola imbandita, il secondo la ritiene quale media di congiunzione con la realtà intesa come partner;
- 5) il primo considera se stesso come produttore di tecnica, l'umano prometeico che forgia il mondo, il secondo si considera come prodotto della tecnica, l'umano figlio di Epimeteo;
- 6) il primo si considera autarchico e autopoietico, pensabile *iuxta propria principia*, il secondo si ritiene frutto dell'incontro con le alterità, impossibile da capire attraverso una ricognizione interna.

5. In conclusione

L'idea generale che ci proviene dall'ibrido, come punto parimenti di convergenza e divergenza ontologica, è quella di un'entità che ha preso coscienza di una «ecologia ontologica», vale a dire del passaggio da una concezione riflessiva dell'ontologia (*cogito ergo sum*) a una relazionale (*dialogo ergo sum*). Si tratta di una relazione inclusiva e quindi da differenziare dai due modelli tradizionali ossia:

- 1) la dialettica esclusiva: sono il tuo opposto;
- 2) la predicazione relazionale: sono il nesso o il modo che mi lega a un altro.

Un'inclusione fondata sull'epifania nell'incontro e sulla interpretazione. Diciamo che l'ibrido ha preso coscienza del suo bisogno delle alterità e fa professione di umiltà in questo. Non è antropocentrico perché ha smesso di ragionare in termini universali e quindi di ricerca di un centro. Si tratta di un passaggio molto delicato, ma credo la filosofia postumanista ci dia oggi gli strumenti migliori per affrontare le sfide prossime venture dell'essere umano.

Roberto Marchesini
Istituto di Formazione Zooantropologica