

Dal corpo abitato al corpo dimensione

di Roberto Marchesini

Tratto da *Il Giornale della Filosofia*, n. 24 Corpo / Corporeità

luglio 2009, pp. 8-15

È difficile discutere di umanismo senza fare esplicito riferimento al corpo e al modo di vivere l'esperienza corporea quale centro di problematicità e di fondazione stessa delle coordinate di tale paradigma. Come sappiamo, già a partire dagli autori del XV secolo il corpo si propone all'enunciazione umanistica come fulcro di rinascita ma in una scansione ben precisa, vale a dire nella cifra ermeneutica di un corpo evolutivo e virtuale. Pico della Mirandola interpreta la corporeità dell'uomo in modo tensionale, non completamente immersa nel tellurico né capace di una totale levitazione: l'uomo incarnato ma non declinato alla funzione diviene così un cantiere aperto proprio perché a metà strada tra la bestia, priva di libertà, e l'angelo, privo di tensionalità. Nel teromorfo il corpo è la sede della cattività, è la ragione stessa della mancanza di libertà, perché totalmente funzionale alla prestazione e quindi schiavo della dedizione naturale. L'angelo disincarnato non può essere tensionale e quindi progettuale, può essere solo un punto di convergenza, lo spazio di movimento per il divenire che è solo dell'uomo. Nel corpo virtuale dell'uomo, e solo nel suo incarnato indefinito, l'esistere è diacronico; al contrario, tanto la bestia quanto l'angelo sono immersi in un eterno presente, sono cioè entità sincroniche.

L'umanismo si propone fin dalle prime battute come un progetto per l'uomo e in tal senso potremmo dire che tale cornice si fonda proprio sul diacronico: l'identità è in quanto e per quanto storica, come giustamente fa osservare Eugenio Garin (1993) dove il farsi umano è un tutt'uno con la storia e viceversa. Orbene non vi è dubbio che sia proprio sul corpo che si delineano le linee programmatiche di tale corrispondenza progettuale, per questo è indispensabile capire le coordinate umanistiche di raffigurazione del corpo che ovviamente sono grondanti di significati. L'umanismo traccia del corpo una sorta di menabò larvale,

questo gli consente di individuare un futuro immaginale verso cui proiettarsi e un percorso metamorfico di realizzazione dell'umano: per questo possiamo parlare di "corpo virtuale", sovrabbondante di potenzialità. Ci sono diversi aspetti che meritano la nostra attenzione rispetto a questo corpo virtuale che si attribuisce all'essere umano: 1) la non definizione declinativa lo rende plasmabile e quindi parimenti tensionale e funzionale alla progettualità umanistica; 2) la non dedicazione crea uno iato tra l'uomo e la natura e un operatore di disgiunzione identitaria rispetto agli altri viventi; 3) l'essere proteiforme lo rende capace di coestensione perché cifra di ogni possibile declinazione.

Il corpo virtuale pertanto diviene fondamento stesso del progetto umanistico di elevazione e disgiunzione dell'umano, potremmo dire che è un tutt'uno con la visione umanistica di riappropriazione del destino dell'uomo. Il corpo è la malta con cui l'umanismo costruisce il suo progetto, da cui l'inevitabile urgenza di sentire il corpo come proprietà, di avvicinare il corpo come rivendicazione di titolarità, di liberare il corpo dagli impedimenti esterni, di fluidificare il corpo allontanandolo dai secoli bui della cristallizzazione. Per gli umanisti il corpo deve diventare magma attivo, aperto al divenire e libero da ogni specificazione imposta dall'esterno: è un corpo che deve sancire la possibilità dell'uomo di tenere saldamente in mano i fili del proprio destino.

Il vissuto corporeo è conoscenza del corpo e inevitabilmente reificazione del corpo, trasformazione della carne in una geografia di senso da interpretare attraverso modelli essenzialistici: la purezza, la correlazione, il prototipo. Anche per questo diventa imperativo dell'uomo prendere possesso del corpo, averne la piena titolarità – il corpo come spazio di dominio – poiché su di esso si va a costruire l'intera architettura paradigmatica. Tale lettura è particolarmente evidente nella "Primavera" di Botticelli dove la corporeità nel suo sbocciare neotenoico e frenetico – una danza dionisiaca delle tre Grazie caratterizzata dalla gentilezza di Zefiro, dal rigoglio vegetativo delle ninfe Chloris e Flora, dall'amore interpretato da Afrodite – fa appello a Hermes, richiama cioè la conoscenza come mediatore evolutivo. Il corpo si pone a sintesi ed è punto di convergenza delle due dimensioni mitiche di Hermes ed Hestia, è casa dell'umano e parimenti esplicitazione del precetto di Protagora e quindi proiettato, come misura, sul mondo esterno. Il corpo cioè si fa conoscenza, liberandosi concretizza la sua plasmabilità e dona all'umano la dignità di coestensore.

In questa visione l'umano si caratterizza per un non-equilibrio creativo a cui né la bestia né l'angelo possono anelare: l'uomo misura del mondo, l'uomo creatore di mondi. Il fascino

indubbio che ancora oggi esercita l'Uomo di Vitruvio di Leonardo da Vinci sta proprio in questa duplice scansione di "corpo compasso" che lo porta a circoscrivere il mondo e ad aprirsi al mondo, vale a dire a riassumere con un sol gesto le due dimensioni. Il corpo si pone come centro replicativo, capace di trascendersi in un atto centripetativo. Di questa tradizione siamo tutti un po' figli: il corpo è per noi un territorio di conoscenza e di conquista, un apparato di dotazioni attraverso le quali il sé pretende soddisfazione, sia essa edonica o performativa, ma parimenti un fardello da rendere sempre più evanescente. La riscoperta del corpo trasforma la dimensione umana in una danza dove l'armonia d'insieme è conciliazione tra la tensionalità aurorale e il sapere ermetico. Orbene questo modo di sentire il corpo come una proprietà che il sé riassume prepotentemente, dopo i secoli bui della negazione, per inserirlo in una dinamicità progettuale e renderlo al di sopra di un rango naturale, caratterizza l'età moderna.

La modernità è esposizione del corpo ma è anche interpretazione del corpo come unità, delimitazione di uno spazio di titolarità, espressione archetipica del possesso e parimenti fulcro di manifestazione dell'umano in quanto carente e perciò stesso proiettato in senso evolutivo. Il corpo dell'uomo che ci riporta la tradizione umanistica è diafano, teso naturalmente all'elevazione perché non ancorato alla funzione, perché portato all'intermediazione strumentale, perché caratterizzato dall'eradicamento e quindi pronto alla dimensionalità extracorporea. Lo zoccolo del cavallo è un tutt'uno con il terreno su cui esercita il suo dinamismo, le zanne e gli artigli del leone diventano consustanziali con la cute spessa dei grandi erbivori della savana, la tromba di una farfalla è il corrispettivo della cavità del fiore. L'incarnato è una grammatica di correlazioni morfologico-funzionali, questa è la natura e questo è il luogo della negazione umanistica: l'uomo non ha rango, il suo corpo è immaturo, non specificato, scarsamente correlativo. Il concetto di carenza sta alla base di ogni interpretazione umanistica del corpo e possiamo dire si pone come fondamento del progetto umanistico di enucleazione dell'umano ed emancipazione dell'uomo.

Prima di valutare il fondamento dell'ipotesi carenziale o di incompletezza dell'uomo, nel senso pichiano di assenza di dignitas ovvero di rango specifico, è necessario soffermarsi alla funzionalità di tale ipotesi al progetto umanistico. L'utilità di tale impostazione è duplice: 1) permette una discrezione netta tra l'uomo e gli altri esseri viventi e quindi l'assunzione di un modello interpretativo dell'identità umana divergente ed espungente le alterità non umane (autarchia); 2) permette di dare all'uomo la piena potestà nel divenire

ovvero la possibilità di progettare in totale autonomia il proprio futuro (autopoiesi). La dichiarazione di un corpo carente è solo apparentemente un atto di umiltà – l'uomo come il punto negletto della creazione – giacché rivela immediatamente il suo punto di forza: la piena disarticolazione dalla natura che gli permette la tensionalità. Solo un corpo carente, ovviamente nella visione umanistica, può essere virtuale e quindi dare all'uomo il pieno possesso del proprio destino.

Il corpo come dimensione della carenza

A questo punto dobbiamo chiederci se oggi è ancora possibile interpretare l'uomo come entità carenziale ovvero se il "senso di carenza" – che io ritengo portatore di un significato che non va affatto dimenticato – debba essere tuttora letto come un'incompletezza ab origine, nel senso pichiano di uomo "plasmato quando i modelli della creazione erano tutti esauriti" (G. Agamben, 2002) o in quello gehleniano di entità portatrice di oneri, oppure se non vi sia un altro modo più coerente e produttivo di considerare la carenza come percezione di una mancanza. Penso che proprio su questo aspetto si giochi la differenza più significativa tra il pensiero umanistico e quello postumanistico. Infatti la carenza può nascere dalla vacuità di un ente ma anche dalla ridondanza dello stesso, può sortire da un effettivo carico di oneri quanto da una tensionalità produttrice di oneri: la differenza c'è ed è rilevante. Posso al riguardo sentire la carenza come uno stato primigenio che intendo superare oppure, come nel caso dell'innamoramento, come un bisogno dell'altro (integrazione) non a priori ma a posteriori, non da esonerare ma da rafforzare.

Prendiamo allora in considerazione tre aspetti: 1) la percezione della carenza, ovvero su quali coordinate si strutturi l'idea di una carenza e attraverso quali processi di confronto; 2) la natura della carenza, ovvero quali tratti vengano considerati carenti e perché; 3) l'emergenza della carenza, se come processo esonerativo o come processo integrativo. Non vi è dubbio che l'idea di carenza ab origine sia in netto conflitto con la visione darwiniana, ma sbaglieremmo a considerare solo questo aspetto come criticità insuperabile. La carenza come vacuità da colmare o onere da esonerare non regge proprio come quadro epistemologico di valutazione dei processi diacronico-evolutivi. Se prendiamo in considerazione il pensiero della complessità, solo per fare un esempio, vediamo che la carenza di un sistema è sinonimo di ridondanza e non di vacuità. In altre parole quanto più un sistema è complesso tanto più richiede-consente (e vorrei puntare l'attenzione su questo binomio, quasi un ossimoro) l'apporto esterno, vale a dire è carente. La carenza

indica quindi la capacità del sistema di rispecchiare l'esterno e quindi di rendersi bisognoso di alterità, ma questo in virtù di una ridondanza non di una mancanza e in una logica integrativa e non esonerativa.

Ma partiamo dal primo punto, vale a dire la "percezione di carenza" secondo il paradigma umanistico da Pico della Mirandola ad Arnold Gehlen. Innanzitutto la carenza viene estrapolata attraverso un preconcetto confronto tra l'uomo e non una singola specie animale bensì un'entità categoriale, l'animalità, costruita apposta per fare da sfondo all'uomo. L'entità categoriale contiene caratteri presenti in altre specie (per esempio il carattere predatorio piuttosto che la pulsione sessuale) ma non attraverso un comune denominatore (tutte le specie non umane presentano quel carattere) bensì attraverso una sorta di rete di condivisioni sfumate o parzialmente sovrapposte, ciò che Wittgenstein (1953) chiama categoria per famiglia, chiaramente per riferirsi a un'entità concettuale. È tuttavia evidente la natura attributiva o arbitraria di tale procedimento o, se vogliamo, di semplice utilità epistemica dove da una parte si enfatizza la discrezione dall'altra si annichiliscono le differenze. Nel caso della dicotomia uomo-animale essa cela una tautologia: i non umani sono differenti perché non umani. La differenza sta prima di tutto nella declinazione del corpo che caratterizza i non umani, togliendo loro qualunque progettualità, ovvero qualunque storicità, perché fissati al sostrato dalla competenza. Il corpo dell'animale è completo, non è cioè un cantiere aperto, non presenta punti carenziali, ma questo rende l'animale sincronico ovvero lo priva di una piena titolarità sul corpo. Questo aspetto verrà esplicitato da Heidegger nella dicotomia povero di mondo vs costruttore di mondo; a noi interessa sottolineare il carattere preconcetto di tale percezione basata su un confronto infondato.

Il profilo di questa categoria per famiglia (teromorfia) non corrisponde infatti a nessuna specie ma dà luogo a un'idea di animalità funzionale al progetto umanistico di creare due poli contrapposti ovvero due modalità antinomiche di incarnato: da una parte l'animale con la sua corporeità correlata alla funzione ossia pienamente dedicata (inserita) nella natura, dall'altra l'uomo con la sua corporeità diafana, di tensionalità verso la virtualità disincarnata, cantiere aperto alla storia. La completezza dell'animale gli nega un divenire storico, un farsi, mentre è proprio la carenza a dare magmaticità all'umano a partire dalla sua stessa corporeità.

L'animalità consiste in un corpo totalmente dedicato alla funzione, un corpo cioè dove le funzioni sono iscritte nei minimi dettagli anatomici, dove ogni particolare morfologico è

funzionale: un corpo di carne declinata. A questa polarità inventata – so bene che molti storcono il naso a questa affermazione ma, a mio avviso, solo perché non è facile mettere in discussione tale pregiudizio, e semmai ciò dimostra soltanto come sia comoda la categoria animale – si contrappone il corpo dell'uomo, fatto di carne immatura, trasparente, virtuale, per l'appunto primaverile. La carenza invocata dagli umanisti per spiegare l'incarnato umano parte già da una precisa visione dell'uomo, la cui tendenza a esternalizzare le funzioni, vale a dire a utilizzare gli strumenti, viene ritenuta come esonerativa ed esplicativa di una nudità a priori. La percezione è in pratica questa: se l'uomo si privasse dei suoi strumenti, se denudassimo l'uomo, avremmo un'idea ben precisa dello stato originale e degli oneri che i nostri lontani progenitori hanno dovuto sopportare possedendo un corpo tanto carente. Ma questa idea è doppiamente errata perché implica: a) che lo strumento non abbia avuto alcun feedback sull'uomo; b) che la percezione di subottimalità venga prima dello strumento. Rispetto al rapporto corpo-strumento (punto "a") è provato che qualunque strumento interviene sia a livello filogenetico che ontogenetico nell'impostare le coordinate evolutive del corpo, pertanto lo strumento non è al di fuori di noi ma in noi, cosicché non ci si può spogliare di uno strumento con la pretesa di ritrovare la condizione di partenza. Lo strumento ha trasformato il corpo e si è iscritto nel corpo, per questo togliere lo strumento significa ritrovare un corpo modificato e non un'essenza primigenia. La nudità del nostro corpo non indica lo stato originale dell'uomo, la sua carenza ab origine, bensì testimonia della collezione di partnership esterne che l'uomo ha affardellato sul suo cammino. L'avvento dello strumento non è una risposta esonerativa ma una mutazione occasionale o creativa – comunque non necessitata – che si inserisce nella storia dell'uomo e determina un processo integrativo. La carenza pertanto non nasce dall'onere originale ma dall'effetto della partnership integrata. Rispetto alla percezione di ottimalità (punto "b") è evidente che non possiamo parlare di ottimalità o di deficit sul piano performativo senza avere un piano di confronto: prima della diffusione dei personal computer e dei cellulari nessuno si sentiva carente di qualcosa, ora non potremmo liberarcene senza avvertire un senso di carenza. Questo significa che il confronto è sempre a posteriori, è l'avvento di una partnership che crea un senso di carenza non viceversa. Se prendiamo in considerazione il secondo punto, vale a dire la "natura della carenza", ancora una volta non possiamo non riferirci al teromorfo come rivelatore del pregiudizio. Il volo di un falco è considerato un carattere biologico e così pure il nuoto di un delfino, l'abilità predatoria di un gatto, l'agilità di un roditore, la percezione olfattiva di un cane, la

capacità di tessere di un ragno, la complessità architettonica delle termiti e via dicendo; al contrario, le proprietà esternalizzanti dell'uomo, vale a dire la capacità di usare supporti (sia uno strumento o un insieme di segni) come qualità caratterizzante (anche se non in modo esclusivo) della nostra specie viene ritenuta metabiologica, attinente cioè a un altro dominio. Detto pregiudizio ci fa credere che mentre gli altri animali sono degli specialisti l'uomo sia un non-specialista ovvero sia un essere vivente caratterizzato da incompletezza e non declinazione. A dire il vero l'esternalizzazione richiede una specializzazione biologica di notevole consistenza: capacità astrattiva, mnestica, prefigurativa, prattognosica, visione binoculare, apparato di fonazione ad hoc, solo per fare qualche piccolo esempio. L'uomo possiede un corpo estremamente raffinato nella capacità di precisione operativa e percettiva, ben lontano dall'incompletezza o dall'indeclinazione.

Di certo possedere un sistema nervoso centrale così magnificato – 12 miliardi di neuroni con un costo energetico di quasi il 50% delle risorse alimentari – rispetto al corpo che lo deve contenere-mantenere non ci permette certo di assurgere al ruolo di non-specialisti! Come si può considerare questo corpo indeclinato e carente sotto il profilo della specializzazione? Certo se riteniamo l'esternalizzazione lo specchio di una mancanza originale e non l'esito di una tendenza specialistica rischiamo di confondere una qualità biologica della nostra specie con l'esatto contrario. Pertanto a rigore dobbiamo considerare il corpo dell'uomo fortemente correlato ai supporti con cui esternalizza le sue funzioni in un rapporto che non è errato considerare coevolutivo: come la morfologia di un delfino parla la lingua dell'idrodinamicità e l'ala di un albatros può spiegare i segreti del volo planare, così il nostro corpo e principalmente il sistema nervoso, immunitario e sensoriale indicano le qualità che una specie deve possedere per realizzare delle funzioni in partnership con elementi esterni. Siamo quindi una specie altamente specializzata e tutt'altro che embrionale nelle morfo-funzioni, il che ci rende particolarmente dipendenti dai supporti esterni: carenza pertanto non significa incompletezza bensì alta correlazione. I teorici dell'incompletezza partono da considerazioni corrette, attribuibili in buona sostanza al forte bisogno dell'uomo dei supporti esterni per realizzare oggi, a posteriori del processo coevolutivo, quelle che appaiono prestazioni dell'essenza uomo e non il frutto di un processo ibridativo scritto proprio sul corpo. Al contrario di quanto si crede è proprio il bisogno del supporto esterno, ovvero la portanza della correlazione coevolutiva, che fa dell'uomo uno specialista. Specializzazione è anche complessità delle coordinate filogenetiche comportamentali che nell'uomo non sono affatto evanescenti come

giustamente l'etologia umana ha fatto notare. Vigge sovente tra gli antropologi la tendenza a considerare le scoperte in etologia umana come un inaccettabile riduzionismo, ma questo perché mantengono la dicotomia antelucana di istinto vs cultura, un binomio creato apposta per dar luogo a due domini, quello naturalistico e quello umanistico. In pratica è la cornice umanistica che sostiene questa dicotomia, non una sua perspicuità concreta. Le ricerche dell'etologo Iraeneus Eibl Eibesfeldt, troppo spesso snobbate in campo antropologico, dimostrano viceversa quanto articolato e complesso è il nostro retaggio filogenetico e peraltro non potrebbe essere altrimenti. Infatti è evidente che la posizione tassonomica dell'uomo – i parenti a noi prossimi sono il bonobo e lo scimpanzè – lo rende una specie dagli alti contenuti filogenetici. Ma possedere una complessità filogenetica non significa caricare l'uomo di un determinismo biologico perché è proprio di un sistema complesso l'essere aperto all'occasionalità e alla contingenza, ossia alla storia.

Quanto poi al terzo punto, ossia il carattere di "emergenza della carenza", l'inconsistenza del presupposto umanistico, che ancora sopravvive negli epigoni di Gehlen, è ancora più evidente se paragoniamo il concetto di carenza esonerativa con quello di carenza integrativa. Nella visione esonerativa la cultura diventa una sorta di stampella all'onere ab origine dell'uomo e da questo sorgono due conseguenze: a) che la carenza è un deficit che l'uomo cerca di superare per raggiungere uno stato di equilibrio performativo; b) che la cultura può essere estratta per calco negativo dalla carenza ossia che la cultura sia in qualche modo un evento necessitato. Penso che questi due aspetti siano quelli maggiormente critici perché implicano degli assunti chiaramente contraddittori, per esempio che il dimensionamento antropo-poietico vada nella direzione di un maggiore equilibrio e che le diverse culture non abbiano la possibilità di svilupparsi in modo plurale e contingente. Ripeto, non è mia intenzione abbandonare il senso di carenza dell'essere umano, è il modo di interpretare questo senso che ritengo sbagliato nel precetto umanistico dell'incompletezza per una serie di motivi e non solo perché una carenza ab origine sarebbe un non senso. La cultura è un evento creativo, tutt'altro che necessitato e uniforme, per questo non mi sento di concordare né con l'approccio emanativo della sociobiologia né con quello compensativo tipico della tradizione dell'antropologia filosofica. Per la visione postumanistica la carenza assomiglia di più alla mancanza della persona cara che segue all'evento dell'innamoramento: non presente prima dell'evento, non inerente alla biografia della persona, non diretta verso il superamento di tale

sensazione. Nella visione esonerativa l'atto si giustifica nel peso dell'onere, viceversa nella visione integrativa si spiega nell'emergenza della partnership.

Esternalizzare come esito di una partnership, frutto di un incontro inatteso

Il processo di esternalizzazione è un'apertura del sistema uomo, un'emergenza di non-equilibrio creativo riconducibile a una partnership con un ente esterno, un evento storico inatteso e contingente. Si tratta di un processo di accoglienza e integrazione dell'alterità per dar luogo a una dimensione nuova dell'esistere. In questo senso l'esternalizzazione non va intesa come compensazione di una mancanza ma nemmeno in senso mac-luhaniano di estensione-amputazione dei caratteri inerenti dell'uomo. L'esternalizzazione – sia essa l'invenzione di uno strumento, l'utilizzo di un vocabolario simbolico, l'acquisizione di una nuova epistemica – va considerata come un processo di ibridazione che dà vita a una nuova dimensione della condizione umana. L'emergenza culturale è pertanto un atto creativo e contingente capace di aprire la strada a una dimensione dell'umano che non era prevista prima che l'atto di partnership arrivasse a compimento. L'uomo pertanto non implica né in senso emanativo né in senso compensativo le dimensioni antropo-poietiche che gli eventi culturali danno vita. Ora è chiaro che privarsi del partner con cui ho costruito quella dimensione significa sentirsi di colpo carenti, ma questo non può essere usato come rivelatore della condizione originale bensì quale indicatore della natura integrativa (non autarchica) della condizione umana. Ma è proprio la ricchezza dei contenuti, la ridondanza del sistema uomo, che gli permette di costruire eventi ibridativi ossia di allargare il dominio della propria interfaccia con il mondo. Attraverso le esternalizzazioni l'uomo costruisce le sue carenze non tanto perché amputa il proprio corredo ma perché inaugura nuove dimensioni esistenziali che possono essere raggiunte solo in una condizione di partnership.

Siamo pertanto artefici delle nostre carenze, anche se non ne abbiamo piena titolarità, e parimenti strenui difensori del senso di carenza: questo ci suggerisce l'approccio postumanistico che mette sotto critica prima di tutto l'idea di stretta-implicita correlazione tra l'essere umano e la cultura. L'esternalizzazione ha a che fare con le caratteristiche dell'uomo – lo abbiamo detto: la ridondanza di sistema, le coordinate filogenetiche, la stessa vocazione epimeletica favoriscono gli eventi di partnership con il non umano – ma l'esito ibridativo e talvolta persino il movente ibridativo non possono prescindere dal partner non umano. Postumanismo vuol dire infatti che l'uomo non è in grado da solo di

spiegare l'umano, che l'uomo cioè non è autosufficiente nella definizione antropo-poietica. Il non umano si affaccia alla soglia dell'uomo e trova un sistema aperto all'accoglienza, disponibile a lasciarsi ibridare dando luogo a eventi emergenziali, cioè alla creazione di mondi non pre-esistenti. Rispetto a questo punto è evidente la vicinanza tra umanismo e postumanismo nel sottolineare l'importanza della focale diacronica. Il farsi umano è un evento storico che non può essere approcciato in modo riduzionistico facendo a meno delle discipline storiche: su questo vi è un sostanziale accordo. La differenza sta nella rinuncia, propria del postumanismo, alla definizione di un destino per l'uomo ovvero di una stella polare chiamata a catalizzare la tensionalità antropo-poietica. Il farsi umano è un cantiere aperto senza progetto, è una totale apertura verso innumerevoli possibilità ibridative, ovviamente nei limiti delle possibilità di accoglienza della casa uomo. Siamo destinati ad accrescere il nostro senso di carenza non a diminuirlo quanto più intraprenderemo questo percorso di esternalizzazione e come un innamorato faremo di tutto per coccolare questa sensazione di mancanza. La carenza sta nella misura antropo-decentrativa che la partnership con il non umano inaugura ed è ovvio che il futuro accrescerà questo spazio non lo ridurrà.

Detto questo c'è un altro aspetto che merita di essere preso in considerazione, vale a dire l'effetto dell'esternalizzazione. Se veramente la techne avesse sul corpo un compito esonerativo ci dovremmo aspettare che quanto più la tecnoscienza progredisce tanto più l'uomo dovrebbe sentirsi in uno stato di equilibrio di interfaccia con il mondo esterno. Le cose stanno esattamente al contrario, vale a dire che l'evoluzione tecnosferica permette sì di raggiungere nuove dimensioni dell'esistere ma questo si accompagna a un'accelerazione dello stato di non-equilibrio del sistema uomo e parallelamente del senso di carenza. Questo è proprio quello che dovremmo aspettarci se l'esternalizzazione non fosse esonerativa ma antropo-decentrativa ovvero portata a rendere il sistema sempre più dipendente dall'esterno e sempre più fibrillante perché lontano dal suo centro. Secondo l'approccio postumanistico lo spazio antropo-poietico di ogni cultura ricapitola le storie ibridative di un particolare percorso del farsi umano e per questo non è pensabile riferirsi alla cultura come a un processo uniforme e meno che mai riconducibile a un prototipo. La cultura come processo di ibridazione inevitabilmente produce diversità perché caratterizzato da una traiettoria singolare di integrazione di alterità, percorso che non può essere che circostanziato e contingente. Gli apporti referenziali che il non umano può dare variano da situazione a situazione in riferimento a una pluralità di fattori – per

esempio l'accessibilità di un particolare referente, la concomitanza di altri elementi che orientano in un modo piuttosto che in un altro l'apertura del sistema, la convergenza di più eventi di esternalizzazione – e questo comporta la singolarità dello spazio antropo-poietico che non può essere definito come tensionalità verso un particolare fine o destino dell'uomo. Il corpo dell'uomo è pertanto un luogo di accoglienza, un palcoscenico capace di ospitare all'interno di una cornice precisa attori esterni per rappresentazioni sempre nuove. Il corpo tratteggiato dal postumanismo è aperto al futuro ma non gravitante verso un omega prefissato, è in metamorfosi ma non privo di una sua struttura di accoglienza che offre opportunità ma impone anche vincoli, è dedito all'ibridazione ma proprio per questo non obsoleto.

Il corpo come spazio dialogico, la cultura come ibridazione incarnata

Il corpo è dunque lo spazio dialogico del nostro essere con il mondo, il corpo è affamato di mondo e non può esistere al di fuori del continuo evolvere referenziato all'esterno, ma il corpo è un tutt'uno con la soggettività e questo la rende integrata e non discreta rispetto al mondo. Ogni persona vive in modo corporeo – si esiste in quanto incarnati - anche se la percezione comune è quella di possedere un corpo (il corpo come dotazione), di abitare un corpo (il corpo come dimora) e di rapportarsi al mondo attraverso il corpo (il corpo come interfaccia). Il concetto di esistenza incorporata significa in altre parole che non è possibile pensarsi in modo disincarnato perché il nostro intero profilo soggettivo è corporeo. Al contrario, la visione della carne come vestito porta a negare il corpo quale parte integrante del sé e a considerare il sé sotto le spoglie di essenza che talvolta gode del corpo e altre volte si sente imprigionata o vessata dal corpo. Si viene cioè a creare un doppio dominio, quello del sé, virtualmente libero ma inserito in un tramite, quello del corpo, tramite che consente e vincola al tempo stesso. Tale aspetto è al centro della discussione postumanistica giacché la dicotomia mente-soma rappresenta in un certo senso l'archetipo di quel processo di enucleazione, vale a dire di assunzione di un profilo per divergenza, che sta alla base del pensiero umanistico e che definisce il rapporto tra l'uomo e la realtà esterna. Sulla geografia della carne si sono andate a costruire infatti quelle mappe di significazione che l'umanesimo ha utilizzato nell'espettorazione del non-umano per realizzare il sogno autarchico dell'autopoiesi. Non dobbiamo dimenticare che per far questo è necessario dar luogo a operatori di divergenza, al fine di consentire prassi di estrazione della purezza del sé. L'idea di un corpo posseduto ci conduce ad attribuzioni

arbitrarie e contraddittorie: gli assegniamo i deficit della mente, le risposte inconscie e la posizionalità somatica della mente – pensiamo per esempio alle risposte neurovegetative o all'organizzazione motoria stessa – per cui si imputa al corpo, e non alla mente, di non rispondere o di perdere il controllo.

Questo corpo oggetto non conosce, è solo un contenitore di funzioni, macchina imperfetta e sostanzialmente stupida, incapace di accumulare esperienza. L'unico organo a cui si attribuisce capacità conoscitiva è il cervello ma, d'altro canto, non si capisce perché il complesso informativo patrimonializzato nel cablaggio sinaptico debba essere considerato come conoscenza e, al contrario, quello sedimentato nella popolazione linfocitaria non abbia questo onore. Ovviamente è solo un esempio giacché tutto il corpo nell'esistenza vitale accumula informazione, la stessa crescita del corpo è assunzione di informazioni. Il corpo concepito come macchina non informatica è incapace di dialogare con il mondo e assume i panni di semplice mezzo attraverso cui il sé dialoga con la realtà esterna. Il corpo diventa cioè un tramite attraverso cui il sé vive l'esperienza di essere nel momento (*hic et nunc*). Anche questo radicamento nel sincronico ci dà del corpo un'immagine vestitiva – abito da abitare, capo da confezionare su misura, maschera usurata dal tempo, divisa che mi costringe a un ruolo-parte che non ho scelto - cosicché mentre il sé si percepisce come entità diacronica, che nel fluire del tempo concilia permanenza ed evoluzione, il corpo è ciò che ancora il sé al presente negando il passato (ciò che è stato) e il futuro (ciò che non potrà essere). Il sé vive nel tempo mentre il corpo abita lo spazio. Al di fuori del corpo il soggetto è tempo declinato-dedicato perché non collocato in uno spazio; il corpo viceversa è sempre radicato in un spazio, ma così facendo rende l'esperienza transitorietà e transitività. L'individuo mostra il corpo o lo nasconde, lo frustra o lo asseconda, lo cura o lo disprezza, ma il punto è che l'idea di avere un corpo implica inevitabilmente una presa di distanza dal corpo, una dichiarazione di estraneità del corpo.

La consapevolezza di essere un corpo e non di avere un corpo è forse l'esperienza più difficile da raggiungere perché ostacolata dalla sensazione intuitiva di controllo del corpo attraverso la mente, considerata quest'ultima quale unità disincarnata. Ma cosa significa avere un corpo e, per converso, essere un corpo? Il corpo posseduto, abitato, di interfaccia al mondo è un corpo oggetto, un corpo che si dà, ovvero esegue i compiti che la mente gli chiede – ovviamente nei limiti delle specifiche possibilità – ma che comunque resta estraneo, non integrato né integrabile. Il mio corpo diventa il territorio dove esercito piena titolarità – dispongo di un corpo – al limite, posso accordare in modo temporaneo e

ovviamente selettivo delle deroghe alla violabilità da parte degli altri, che sia un medico, un partner o un feto. Il possesso del corpo si traduce inoltre in un insieme di richieste (chiedere al corpo delle prestazioni), di necessità (rispondere ai bisogni del corpo), di opportunità (accogliere le occasioni del corpo), di vincoli (confrontarsi con le limitazioni del corpo). L'idea di avere un corpo si risolve nel sentire esterne queste direttrici, esteriori e in qualche modo estranee alla mente che si avverte pura e imprigionata nel corpo, seppur talvolta godendo di tale condizione altre volte lamentandosene. Paradossalmente il corpo diventa la misura del distanziamento giacché sembra contrapporsi alla ragione, sede elettiva del sé, e fornire dei livelli progressivi (delle regioni) ossia una topica al distanziamento, cosicché possiamo parlare di gusci successivi di opposizione: la pelle più distante dei nervi, i visceri rispetto al torace. Il corpo si trasforma in una regione dove i diversi distretti sono capaci di assumere autonomie in modo direttamente proporzionale alla distanza dal sé e in tal senso di esercitare vincoli-contaminazioni più o meno forti alla ragione.

In tal senso è presto fatta l'agenda del processo di purificazione del sé. Anche le componenti mentali che in modo più diretto collegano il sé al corpo, per esempio le emozioni di base e le motivazioni, vengono spesso considerate estranee o addirittura ostative al pensiero puro. Questo errore cartesiano – per riprendere le parole di Antonio Damasio – è stata messa in discussione negli anni '90 da molti approcci (epistemologia evoluzionistica, scienze cognitive, neurobiologia) ma non dimentichiamo altresì buona parte della ricerca filosofica, un esempio tra tutti Hume. Il corpo come specchio del tellurico e contaminazione dell'anima, come zavorra che non permette al sé di prendere il volo e di esercitare la libertà, come incongruenza perché crea una proporzionalità inversa tra la saggezza della mente che raggiunge il suo acme nella vecchiaia e la vitalità del fisico e dei processi biologici che vanno sfiorando: questo è il nodo della discussione postumanistica.

Stratigrafia del corpo e distanziamento dal corpo

La falsa impressione del corpo oggetto posseduto e abitato, interfaccia e strumento operativo sul mondo, conduce a una lettura stratigrafica ove si pretende di realizzare passaggi successivi di estrazione-purificazione del sé. Per capire la rivoluzione postumanistica che rivisita in modo globale l'essere corporeo e l'atto di incorporare - tale per cui possiamo dire che la caratterizzazione del pensiero postumanista può essere

ricondata anche a questo rifiuto di estrarre, enucleare, opporre, purificare per affermare al contrario l'accettazione della natura contaminata degli enti e dei processi di incorporazione implicati in ogni forma di relazione – è pertanto indispensabile capire la stratigrafia come topica di lontananza del sé.

Il primo strato è costituito dalla pelle, come confine che separa l'io dal non-io proteggendo e contenendo l'io, al punto che il togliere la pelle o il violare la pelle viene avvertito come processo che espone ed espone l'io nel mondo esterno. La pelle è una superficie-forma da accarezzare come si esamina il confine della propria tenuta o l'orizzonte del proprio sguardo. La pelle è liminalità, punto di convergenza dell'usura del tempo, delle offese del mondo e parimenti della difficoltà inerente al corpo di contenere il sé o di essergli veramente fedele. Infatti è sulla pelle che la soggettività opera le sue continue ricognizioni, dalle mani al viso, dall'epidermide alle mucose. La pelle è il luogo dell'integrità e dell'esposizione, è il piacere del sole, degli zefiri, delle carezze, è la sofferenza degli insulti fisici, delle percosse, dell'invecchiamento. La pelle può essere violata, dal piercing al tatuaggio, e può essere coccolata con creme o massaggi: sulla pelle convergono tutte le coordinate narcisistiche e sociali del sé. Attraverso questo strato il sé prende contatto con il mondo, tocca e nello stesso tempo raggiunge i propri obiettivi sensoriali. La pelle è a un tempo lo strato più esterno e quindi più distante eppure è il luogo del confronto, la regione dove il sé incontra il corpo. Nell'umanesimo la pelle è il luogo dell'esposizione del corpo, il territorio dove maggiormente il sé esercita la reificazione del corpo e dove parimenti ricerca la propria identità. La pelle è geografia dell'eterno conflitto della soggettività: il non riconoscersi, la paura della senescenza, lo spazio della riflessione, il vestito attraverso cui si cerca accettazione.

Il secondo strato è dato dalla carne, che è prima di tutto muscolo ossia vita operativa, esistenza dinamica, sostanza vitale: da stringere, da potenziare, da modellare, da mangiare. Il muscolo integra il sangue e il grasso, sembra quasi essere l'operatore di bilanciamento e di armonia tra questi due elementi, costruendo le proprietà, ovvero gli indirizzi strumentali dei diversi organi. Il muscolo dà forma e circonda, tanto la delicatezza dei visceri quanto la rigidità delle ossa. La carne rappresenta la potenza del corpo ma al tempo stesso la sua vulnerabilità, indicatore dell'assonanza tra mente e soma, del livello di potenzialità che la soggettività raggiunge attraverso la carne. In questo strato si concentra la visione di kaloskagathia greca, la specificazione sessuale, la proattività del corpo. La carne è pertanto performatività, attraverso di essa la soggettività raggiunge i suoi scopi, per essa si alimenta,

si esercita, si proietta nel mondo. La carne è il luogo della sensualità e della vulnerabilità, croce e delizia del corpo. Sulla carne i segni patognomonicamente della malattia, la condanna della putrefazione, ma anche la crescita, il vigore, la forza, l'armonia, la solidità dell'individuo.

Rispetto a questi due elementi la percezione umanistica va indicare un terzo strato – il corpo nascosto, il corpo avvolto dalla carne – forse il più interessante perché intermedio, una regione che segna un punto di passaggio e, come tutte le terre di transizione, presenta ambiguità e contraddizioni. Il mondo ricoperto dalla carne è ciò che il sé sente più vicino all'esperienza terrena: 1) i visceri come centri del bisogno del qui e ora, veri monarchi del presente e punti di gravitazione del sé nel presente; 2) le ossa come testimonianza del passaggio terreno del sé, ciò che resta del corpo dopo la morte. I visceri indicano le urgenze del corpo, i suoi piaceri ma anche i vincoli che impone al sé, forvianti ammorbatori della mente ma anche significato pregnante della vita terrena. I visceri sembrano avere vita propria, propongono in modo diretto le proprie urgenze fisiologiche e spesso bypassano la coscienza nella loro espressione o addormentano la razionalità con i loro fantasmi inconsci o onirici. I visceri rappresentano la vitalità del corpo che si esprime nei suoi appetiti e che appetisce al di là di quello che vuole la ragione: i visceri sono irrazionali e irragionevoli ma spesso sono l'unica coordinata per il sé confuso nel suo presente. Le ossa, al contrario, nonostante la loro natura vivente vengono percepite come sostegni inerti, scheletro rivestito più testimone della non-vita, o addirittura condizione della non-vita, piuttosto che elemento vitale. D'altro canto le ossa possono essere percepite come prigione soffocante soprattutto quando facciamo riferimento alla scatola cranica, che rinchiude il cervello in una nicchia claustrale. Da questo il senso protettivo ma altresì oppressivo del teschio, da aprire attraverso perforazione, da slacciare come un busto lungo le linee di sutura delle diverse ossa, da togliere per permettere al cervello di respirare e di espandersi. Non sono amenità, come potrebbe apparire a un primo sguardo: le pratiche di trapanatura del cranio, la mitopoiesi di un'età dell'oro del fanciullo ancora portatore della fontana del latte e quindi di libertà cerebrale, l'immagine di alieni dai grossi encefali esposti sono lì a dimostrarlo.

Il quarto strato è dato dai flussi corporei, vale a dire da prodotti metabolici, dagli ormoni, dai neuromodulatori, dalle risposte immunitarie, insomma da tutti quei sistemi chimici che intervengono in maniera qualitativa sugli stati della mente, sia come fattori endogeni (endorfine, citochine, ormoni, etc.) sia come fattori esogeni che introdotti svolgono funzioni analoghe (morfina, cocaina, alcaloidi, etc.). Questo terzo strato fa avvertire il corpo come un

insieme di flussi in cui il cervello è immerso, una sorta di bagnomaria o perfusione che indirizza l'attività cerebrale sulla base di molarità chimiche e osmosi di interfaccia. Lo strato umorale è meno reificato rispetto agli strati precedenti, giacché evidentemente si presta meno a operazioni di visualizzazione oggettiva, quale richiede uno strumento o una dimora. La perfusione chimica, la chimica in sé, assomiglia all'elettricità, dà la falsa impressione dell'immaterialità e quindi dell'incorporeo. Tuttavia l'essere immerso in flussi cangianti, dalle maree metabolico-endocrine del bioritmo (che parlano di ciclicità, evoluzioni, correlazioni) alle occasionalità riconducibili a una malattia o all'assunzione di un particolare principio esterno, riporta al centro del discorso esistenziale il legame al corporeo e al tellurico come vincolo-prigione per il sé. Il sé puro quindi cerca di svincolarsi da questa ondulazione-correlazione umorale, si ritrova (o almeno pensa di ritrovarsi) nella persistenza, nella uniformità (coerenza) del comportamento, nel non seguire le maree umorali del corpo.

Il quinto strato è dato dal cervello, l'organo dove risiede la mente e in qualche modo responsabile delle caratteristiche stesse della mente. D'altro canto la visione dualistica porta comunque a ritenere il cervello come una macchina che sostiene i processi mentali ma non per questo implica una corrispondenza piena con la mente. Secondo i teorici dell'idea computazionale della mente il cervello assume pertanto l'immagine dell'hardware, cioè della macchina computativa in grado di far girare le informazioni. La mente quindi si identifica di più con le informazioni contenute nella macchina più che con la macchina in sé, di qui il concetto di mind uploading, vale a dire la pretesa di poter trasferire la mente da un supporto a un altro. La mente sotto le spoglie di complesso informativo può pertanto disincarnarsi perché è ritenuta già in sé disincarnata. Il cervello è carne ma le informazioni potrebbero a rigore girare su qualunque altro supporto, così come il testo di un libro non corrisponde necessariamente al volume specifico che lo raccoglie. Il cervello inoltre realizza diversi livelli di processi cognitivi per cui esiste un'ulteriore stratigrafia nell'ambito cognitivo, dove come si è detto esiste una prevalenza dei processi elaborativi (funzioni cognitive e rappresentazioni) su quelli posizionali (emozioni e motivazioni) e degli stati espliciti (coscienza) su quelli impliciti (inconscio). Ecco allora che i fattori posizionali e l'inconscio vengono vissuti come impedimenti, derive, offuscatori del sé che viceversa viene vissuto come libero, autodeterminante, raziocinante. Emozioni, motivazioni, inconscio tolgono al sé quelle caratteristiche che il pensiero umanistico gli ha riconosciuto come le qualità più caratterizzanti dell'umano: la capacità

del pensiero puro. Il cervello è corpo in quanto macchina che sostiene i processi (ma che di fatto non s'identifica con i processi) e in quanto portatore di istanze del corpo nell'espressione emozionale, motivazionale e nel buio dell'inconscio. Ancora una volta l'idea è quella di una mente rinchiusa nel cervello e in una coabitazione coatta con altre entità che ne rendono difficile la piena espressione.

Il corpo stratigrafico viene avvertito come una geografia di limitazioni a diversa integrazione con il sé e su questo a mio avviso occorre riflettere perché in detta percezione si cela la difficoltà di sentirsi un corpo. L'idea reificata del corpo, che non è solo retaggio del pensiero cartesiano, fa sentire il corpo non come un'unità fisiologicamente sistemica bensì come un insieme di parti che si offrono alla mente come strumenti di utilizzo. Questa visione crea un dualismo mente-corpo cosicché si è portati a ritenere: a) che la mente sia anatomicamente estraibile dal resto del corpo, nel senso di vederla come la funzione-espressione del cervello; b) che la mente sia funzionalmente separabile da altre fisiologie, per esempio quella endocrina o quella immunitaria. Questo dualismo crea due domini separati per la mente e per il corpo cosicché si pensa che corpo e mente interagiscano ma non si modificano vicendevolmente (il corpo non costruisce il cervello né viceversa), vale a dire siano due entità affiancate, che sostanzialmente si alimentano da fonti differenti e appartengono a domini diversi. La mente viene raffigurata come una sorta di centrale operativa che si rafforza e si modella attraverso la pratica del pensiero e non attraverso l'attività del corpo. Da qui la prevalenza di una riflessione psicosomatica rispetto a quella somatopsichica. Il cervello comanda e il corpo obbedisce: così almeno dovrebbe essere, quando si verifica il contrario per la visione umanistica i predicati umani vengono offuscati. Allo stesso modo in questa logica il corpo non interviene a costruire la mente ma al limite vale il contrario dove il controllo della mente sul corpo può portare all'esercizio del corpo e quindi alla sua costituzione.

Il corpo come progetto: le proposte della contemporaneità

Di fronte a queste contraddizioni che oggi minano il nostro modo di sentire il nostro essere incarnato si infrangono le coordinate di interpretazione del progetto antropo-poietico. Oggi prevalgono due impostazioni di pensiero che in un certo senso possiamo considerare, anche se per ragioni e modi differenti, come un portare alle massime conseguenze il paradigma tensionale che l'umanismo affidava al corpo, ossia il corpo come luogo di progetto per il sé. Mi riferisco a due cornici ermeneutiche definibili con i termini

rispettivamente di iperumanismo e di transumanismo. C'è una profonda differenza tra queste due impostazioni e la filosofia postumanista ove il fulcro di questa distanza sta proprio nella chiave di lettura antropocentrica. Secondo il postumanismo il corpo è un essere-casa che per non derivare in semplice struttura-abitata, ossia per trasformare il sé in dimora, dev'essere accogliente, vale a dire deve avere delle funzioni di integrazione ospitale. Il corpo è una dimora nella misura in cui traccia una soglia, cioè un punto di accoglienza e di interfaccia con il mondo esterno, e nel momento in cui comprende il bisogno dell'altro per poter smettere di essere autoriferito, vale a dire nella capacità di negoziare il suo confine. Il corpo secondo il pensiero postumanista va valorizzato nelle sue potenzialità di accoglienza, riconosciuto nei suoi vincoli di ospitalità, salvaguardato dai processi di degradazione ma nello stesso tempo non va considerato come un'entità pura, autosufficiente, chiusa e in uno stato di equilibrio. Si tratta di un corpo aperto alle ibridazioni e pronto a raggiungere nuove dimensioni dell'esistere attraverso la partnership con l'alterità. Quindi secondo tale impostazione non si deve ricercare né la purezza del corpo né la trascendenza dal corpo, perché il corpo è la dimensione stessa dell'esistere ma il corpo ha un valore dimensionale nella misura in cui si lascia contaminare dall'esterno. Il corpo rende quindi possibili i processi antropo-decentrativi e attraverso di essi la libertà antropo-poietica. Questa è la sostanziale differenza con la ricerca della purezza del corpo propria dell'iperumanismo e con l'abbandono del corpo proprio di alcuni filoni del transumanismo.

Nella lettura iperumanista il corpo viene totalmente reificato e reso diafano all'interno dell'armatura tecnosferica; è un corpo embrionale, luogo del piacere e della virtualità dell'individuo, un corpo fluido che continuamente può assumere forme differenti ma che viene ritenuto incontaminabile e immodificabile dal mondo esterno. L'illusione iperumanista considera la tecnologia una sorta di guanto che amplifica le possibilità operative aumentando di concerto l'integrità della mano. La tecnologia pertanto non cambia la prospettiva umana ma semplicemente le offre una protezione amniotica e, così facendo, trasforma l'umano in un gorgo di autoreferenzialità. L'umano cioè persegue delle finalità intrinseche che l'apparato tecnologico deve assecondare, ma per fare ciò è indispensabile aumentare quella virtualità già invocata dai precetti umanistici. Se di una tensionalità possiamo parlare nell'iperumanismo questa può essere ravvisata nell'ossessiva tendenza verso il neotenico che porta alla ricerca di un'età da congelare, chimera di una dimensione stabile di vita della soggettività. In questa lettura il progresso

tecnopoietico diviene necessariamente esercizio di anticipazione dell'età elettiva: dall'adulto alla giovinezza, da questa alla postadolescenza e poi all'adolescenza – nel segreto anelito di vivere una prolungata infanzia. Il corpo è posseduto e curato come immagine del sé, pertanto gli viene negata una processualità – un suo corso evolutivo – ma viene forzato, ovviamente per quanto possibile, a rimanere specchio dell'età che la soggettività si è scelta sulla scorta dello stato di avanzamento tecnopoietico ovvero delle possibilità di intervento. In tal senso la tecnologia è chiamata a operare sul corpo non tanto per realizzare una condizione di eradicamento quanto per dar corso a un restiling di mantenimento all'interno di una precisa "cornice prototipica". In un certo senso l'iperumanesimo è esaltazione del corpo – un corpo esibito, trattato come oggetto da mostrare, ripulito dalle impurità, reso performativo – e questo può ricordare la Primavera botticelliana. Ma non possiamo più parlare di un corpo libero bensì di un corpo forzato, dopato, controllato. L'attenzione per il corpo non è propriamente verso il corpo bensì verso le aspettative che la soggettività ha rispetto al corpo. Nella visione iperumanista il corpo è un territorio che il sé cacciatore-raccoglitore utilizza per ottenere i propri obiettivi. I concetti precedentemente esaminati di corpo posseduto e corpo abitato sono portati nell'iperumanesimo alle massime conseguenze. D'altro canto questi intenti non sono facilmente disvelabili dall'intreccio di significazioni che pretenderebbero di far confluire ciò che è bene per il corpo con ciò che la soggettività si aspetta dal corpo. Quando parlo di cornice prototipica mi riferisco evidentemente a una struttura morfologica e performativa che non vale in senso assoluto – la taglia del seno, la misura dei fianchi, il colore degli occhi, etc – ma che diviene di riferimento per una certa società-cultura orientando le aspettative della soggettività. Non ci troviamo pertanto di fronte a un corpo dimora aperta all'ospitalità ma a un corpo oggetto completamente chiuso in se stesso e tiranneggiato da una soggettività che anche quando partecipa ai miti collettivi resta pur tuttavia solipsistica.

Nella lettura transumanista, per lo meno in chi prospetta una sorta di passaggio all'abiotico, il corpo è un fardello da abbandonare o per transitare a una dimensione altra. Il corpo viene avvertito come portatore di vincoli che inevitabilmente contrastano con la volontà e con le potenzialità che il sé si accredita, diviene cioè una prigione insuperabile che condanna la soggettività alla sofferenza, alla malattia, alla degenerazione, alla senescenza, alla vulnerabilità, alla morte. Secondo questa visione l'uomo non si deve arrendere di fronte a queste condizioni, non deve accettarle in modo fatalistico ma lottare per toglierle ad una ad una dal carniere del proprio statuto, deve cioè transumanare. Transumanare

significa pertanto passare dalla condizione data dall'evoluzione biologica, il corpo retaggio filogenetico, a una metabiologica, il corpo ricostruito attraverso la tecnoscienza. Da qui l'idea di obsolescenza del corpo biologico e l'imperativo di modificare l'architettura morfologico-funzionale dell'incarnato non tanto per ripristinare quanto per riprogettare il corpo. Riprogettare significa rallentare i processi di invecchiamento, modificare gli accessi percettivi, dare nuovi strumenti operativi, aumentare la memoria del sistema, perfezionare alcune funzioni cognitive o aggiungerne delle nuove, accrescere la propria performatività in alcuni settori e via dicendo. Il corpo come macchina al servizio della soggettività non accoglie, non incorpora, non si ibrida perché di fatto è avvertito come estraneo al sé. Lo strumento non viene integrato bensì viene eletto come elemento sostitutivo, il corpo è al servizio della soggettività ma non fa parte della soggettività né la rappresenta: è una macchina da emendare, modificare, riprogettare, sostituire nelle sue componenti deficitarie nell'attesa del momento in cui sarà possibile abbandonarlo definitivamente. Ci troviamo innanzi a un'idea profondamente cartesiana ove la soggettività è solo *res cogitans* che si agita e soffre all'interno di un corpo *res extensa* nell'attesa di una liberazione prossima ventura. Transumanare non significa tuttavia orientarsi verso una posterità spirituale bensì cercare un'infinita permanenza nella condizione immanente.

Il corpo macchina è pertanto un traghettatore per la soggettività ed il suo valore sta nella stabilità e modificabilità che possiede nell'effettuare questo trasbordo della soggettività dalla dimensione biologica a quella postorganica. Per aumentare la transitabilità del corpo macchina è necessario eliderne la struttura sistemica e trasformarlo in parti assemblabili, funzionalmente autonome proprio come le parti di una macchina, perché il corpo-sistema retaggio filogenetico è stato costruito per invecchiare e morire nel suo complesso ovvero per dar luogo a un ciclo vitale basato sulla caducità. Ora il corpo dell'uomo deve uscire dal ciclo, cambiare statuto, diventare un edificio capace di resistere agli urti del tempo attendendo che la tecnoscienza renda possibile il processo di transumanizzazione. Questo può spiegare l'apparente paradosso che vede spesso le proposte transumaniste affiancare progetti di rafforzamento del corpo a dichiarazioni che proclamano l'abbandono del corpo per una condizione postorganica. Per il transumanismo il corpo è una vettura che va potenziata fin tanto che non sarà possibile per la soggettività lasciarla al suo destino come spoglia inutile e vessatoria. Tale progetto è pertanto nel segno dell'emancipazione della soggettività dai vincoli del corpo e tale orientamento viene perseguito con coerenza sia nell'idea di riprogrammazione del corpo sia nel proclama di abbandono del corpo. Il

programma di transumanizzazione più di ogni altra corrente di pensiero contemporaneo riprende quell'anelito tensionale verso la condizione angelica che era già in nuce nel dettato umanistico del XV secolo. Si tratta di un immaginario che, al di là dell'espressioni mirabolanti prese a prestito dalle innovazioni tecnoscientifiche (ingegneria proteica, mind uploading, clonazione, ibernazione, etc), è pertanto popolato da vecchi topoi di stampo essenzialista, quali la purezza, la perfezione, l'immortalità, l'immaterialità, e profondamente coerente con l'impostazione dualistica cartesiana. In un certo senso ci troviamo di fronte a un corpo odiato, a una visione del biologico come parto di una natura matrigna da combattere per raggiungere la felicità e il proprio destino. Riprogettare il corpo significa tra l'altro accettare la distinzione netta tra il soma e la mente che dà l'illusione che sia possibile scorporare la mente dal soma mantenendola inalterata. In questo caso è addirittura il corpo a essersi trasformato in protesi al servizio della soggettività, il corpo è il complesso di strumenti in dotazione filogenetica. Mai come nel pensiero transumanista il corpo ha vissuto una radicale strumentalizzazione perdendo di consustanzialità ontologica con il sé.

Come ho detto la filosofia postumanista prende le distanze da queste impostazioni proprio a partire da una riqualificazione del corpo, ma non come corpo oggetto di esplicitazione del sé o come corpo vettore chiamato a traghettare il sé, bensì come centro di accoglienza capace di coagulare le referenze esterne e quindi di aprire sempre nuove dimensioni all'umano. Nella visione postumanista il corpo va riconosciuto e salvaguardato come grande volano dei processi di ibridazione che hanno consentito la realizzazione dei predicati umani. Nell'approccio postumanista il retaggio filogenetico non viene rinnegato né considerato un impedimento alla realizzazione del processo antropo-poietico poiché è proprio nelle vocazioni filogenetiche – la tendenza epimeletica ossia alla cura e all'adozione, la vocazione sillegica, ossia alla raccolta e alla categorizzazione, la flessibilità cognitiva, l'attitudine all'esternalizzazione, l'eccellenza prattognosica, etc – che sta il segreto del cammino ibridativo dell'uomo. Secondo l'impostazione postumanista il corpo dell'uomo è tensionale non perché situato tra la bestia e l'angelo ma perché in costante non equilibrio adattativo, perché cioè aperto al contributo delle alterità e quindi a quei processi di ibridazione che lo allontanano dal baricentro per farlo adire a sempre nuove dimensioni dell'esistere. In altre parole dobbiamo essere grati al nostro retaggio filogenetico se siamo capaci di trascenderlo attraverso il processo antropo-poietico. In tal senso l'ibridazione, pur trattandosi di un processo di sopravvenienza, porta a compimento delle tendenze

implicite nella specie Homo sapiens anche se non in grado di definire i predicati di risulta. Per capirci: il retaggio ci dà la vocazione al dialogo ma è lo specifico incontro con l'alterità dialogica che stabilisce gli effettivi contenuti del dialogo (i predicati antropo-poietici). Questo corpo va pertanto rafforzato, mantenuto e in un certo senso anche assecondato perché esso è un tutt'uno con la nostra soggettività; ma proprio per questo si devono evitare le derive prototipiche (considerare il corpo come adesione a un particolare stereotipo di bellezza o funzionalità) perché la soggettività è prima di tutto espressione della propria diversità, vale a dire apertura ospitale all'incontro con l'altro, incontro che è sempre incarnato.

Bibliografia

- Agamben G., *L'aperto*, Boringhieri Bollati, Torino 2002.
- Bodei R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Damasio A.R., *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995.
- Damasio A.R., *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000.
- De Kerckhove D., *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, Baskerville, Bologna 1993.
- Edelman G.M., *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Einaudi, Torino 1995.
- Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- Fimiani M., Gessa Kurotschka V., Pulcini E., *Umano Post-umano*, Editori Riuniti, Roma 2004.
- Garin E., *L'umanesimo italiano*, Editori Laterza, Roma-Bari 1993.
- Gehlen A., "Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers", in P. Good (a cura di), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern-München 1975.
- Haraway D.J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main (trad. it., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova 1992)
- Longo G.O., *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001.
- Marchesini R., "La dimensione sociale dell'homo Sapiens", in *Lettera Internazionale*, 4 trimestre, 2004, pp. 38-41.
- Marchesini R., *Il concetto di soglia*, Theoria, Roma-Napoli 1996.
- Marchesini R., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Santosuosso A., *Corpo e libertà. Una storia tra diritto e scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.
- Sloterdijk P., *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci Editore, Roma 2002.
- Terrosi R., *La filosofia del postumano*, Costa & Nolan, Genova 1997.
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967).

