

**Umano e postumano: frammenti di un discorso identitario**

Verena Gasperotti

Liceo Galvani, 21 febbraio 2020

**L'invenzione dell'uomo**

Questo percorso presenta alcune significative affinità con l'approccio seguito negli incontri precedenti, nel corso dei quali è emerso come la nozione di "patria", così come l'idea di Europa, siano concetti mediati culturalmente e non certamente definiti dal loro riferirsi a una essenza ontologica data. Si tratta dunque di costrutti che possono mutare significato nel tempo, nonostante il persistere ingannevole del significante - ad esempio, il concetto di patria, ci insegna Fabio Finotti, può essere elaborato in diversi contesti storici in senso inclusivo o esclusivo. Nel momento in cui ci interroghiamo su cosa significhi essere uomo, su cosa si possa intendere per *humanitas*, ci rendiamo conto, parafrasando Agostino, che finché non ce lo chiedono sappiamo benissimo di che si tratta, ma quando andiamo a indagare dobbiamo ammettere che qualcosa ci sfugge e che la questione è più complessa di quanto possa apparire. Anche l'uomo è un'invenzione, allora, riprendendo il titolo di uno studio di Harold Bloom su Shakespeare come inventore dell'uomo moderno? In effetti non dobbiamo cadere nella trappola della permanenza del significante e lavorare invece sulla semantica storica: per citare Marc Bloch, dobbiamo annusare, come l'orco delle favole, per cercare l'uomo nelle varie forme che ha assunto nel tempo e nello spazio, per poi interrogarci sul presente e sul futuro.

**Pericoli dello smascheramento**

Smascherare l'illusione ontologica per cui l'oggetto della nostra indagine sia un dato, evidenziando come sia invece una costruzione culturale, una rete di significati definita dal linguaggio e dalla cultura di appartenenza, ha un effetto per molti aspetti liberatorio, ma espone anche ad insidie impreviste. L'aspetto emancipatorio è messo in luce dalle filosofie otto/novecentesche, che svelano i dispositivi sociali di creazione e gestione dell'identità, sottolineando come l'uomo sia un costrutto teorico mistificato dal potere (esemplare da questo punto di vista la visione di M. Foucault). Tuttavia, il prospettivismo postmoderno si intreccia a quella "ipoverità" (oggi individuata da Maurizio Ferraris come stretta parente della post-verità) che consegna il significato - in questo caso il significato dell'essere uomo - a una pura questione linguistico-epistemologica. Il pericolo diventa più evidente se consideriamo che, nella semantica storica, riflettere sul concetto di uomo significa lavorare anche sulle sue isotopie, sui temi e termini a cui è legato per somiglianza, opposizione, parentela. Dunque, se accettiamo che si tratti di un concetto esposto a negoziazioni, dobbiamo ricordare che tra le sue isotopie vi è anche il concetto di diritto. E' ora evidentissima la delicatezza della questione: se riteniamo che alcuni diritti siano (giustamente, aggiungerei) non negoziabili (abbandonando per un momento la consapevolezza che *de facto* si siano rivelati nella storia come un costrutto sociale esposto a marcate variabilità, anche quando invocati come diritti di natura), il riconoscimento della liquidità dell'essere uomini non può *ipso facto* giustificare anche una liquidità

dei suoi stessi diritti? La natura discorsiva del concetto appare in linea teorica illuminante, ma risulta ambigua e rischiosa come condizione esistenziale e politica.

### **Umanità, diritti, empatia**

Non è un probabile caso che Maurizio Bettini avvii la sua riflessione su *homo* e *humanitas* dalla dichiarazione universale del 1948, quindi indagandone una significativa isotopia, andando poi a riflettere sul naufragio di Enea, salvato perché le frontiere si chiudono davanti ai nemici, ma non ai bisognosi: *sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*, le vicende dolorose degli uomini suscitano commozione negli altri uomini. *Humanitas* è dunque da intendersi in termini di *philantropia*, oltre che di *paideia*. Tuttavia, perché si determini una forma di empatia, vi deve essere identificazione ed estensione simbolica, come sottolineato dal sociologo J. Alexander: è necessario riconoscere nell'altro un uomo, non solo nelle sembianze - un riconoscimento mediato culturalmente, non solo fondato su basi biologiche.

Ne è convinta – e qui approdiamo alla modernità dell'epoca dei lumi - la storica culturale Lynn Hunt. Analizzando la storicità dell'empatia, la studiosa ne evidenzia la centralità nella modernità, chiarendo come il discorso pubblico sui diritti dell'uomo (e non più solo del *civis*) nel Settecento nasca proprio dall'ampliamento del riconoscimento dell'alterità come "umanità" dotata di sentimenti e stati d'animo. Ad esempio, racconta la storica, attraverso il *medium* culturale dei romanzi epistolari, scritti in prima persona, il lettore poteva immedesimarsi nelle vicende e penetrare il paesaggio interiore dei protagonisti, che cominciano a essere donne, ma anche schiavi, la cui "umanità" non era un dato scontato. Condorcet osservava, non a caso, che il sentimento morale e il riconoscimento dei diritti nasce proprio dalla pietà verso i propri simili: se il servo non è considerato un uomo dotato di sentimenti e volontà, come si può provare compassione per la sua condizione e concepire che sia titolare di diritti? Definire l'uomo significa dunque, nella modernità, anche definire chi è titolare di diritti: si tratta di un'indagine con un significativo risvolto politico, considerato che l'affermazione di tale visione entra in contrasto con le logiche esclusive di certi nazionalismi, che associano il diritto alla cittadinanza.

La modernità inaugurata dall'illuminismo è anche caratterizzata dal trionfo di quello che Harari definisce come "umanesimo liberale". Se l'appartenenza alla comunità per gli antichi era propria dell'uomo libero (come sottolinea Benveniste), dando un significato pregnante al concetto di cittadinanza, nella modernità il singolo acquista valore come identità autosussistente che negozia con l'universale dello stato la tutela dei suoi diritti individuali (contrattualismo). L'individuo rivendica una libertà da esercitare nella propria sfera privata, per curare i propri interessi, non certo per partecipare al "noi" (il *bourgeois* ha la meglio sul *citoyen*). Carlo Galli coglie in questo nuovo assetto le geometrie fondanti dello stato moderno, che superano l'antico senso della comunità per definire confini tra pubblico e privato, universale e particolare, ma anche tra interno ed esterno (confini nazionali, razziali, di genere, di classe).

### **Homo technologicus**

Continuiamo ad approssimarci al nostro oggetto di indagine così sfuggente attraverso le sue isotopie. Cosa viene individuato come tratto distintivo dell'essere uomini in un odierno dizionario?

In un noto dizionario (Treccani) leggiamo che essere un uomo implica “essere cosciente e responsabile dei propri atti, capace di distaccarsi dal mondo organico oggettivandolo e servendosene per i propri fini, e come tale soggetto di atti non immediatamente riducibili alle leggi che regolano il restante mondo fisico. Dal punto di vista biologico uomo è il termine con cui sono indicate tutte le specie di mammiferi primati ominidi appartenenti al genere Homo e, in partic., l’unica specie vivente Homo sapiens, caratterizzata da stazione eretta, pelosità ridotta, mani con pollice opponibile che consente la presa di precisione, grande sviluppo del cervello e del neurocranio, che sovrasta la regione facciale; si differenzia inoltre da tutte le altre specie animali per la complessità del linguaggio simbolico articolato, per l’alta capacità di astrazione e di trasmissione di informazioni per altra via che non sia l’ereditarietà biologica (trasmissione culturale)”

Emerge dunque in questa definizione un uomo definito come soggetto che si distingue dalla natura, dotato di una intenzionalità *iuxta propria principia* e della *techne*. Quest’ultimo aspetto è forse sorprendente, dal momento che la tecnica è spesso concepita in un rapporto antinomico con il concetto di uomo (la “*techne* disumanizzante”). A ben pensare, l’uomo è probabilmente da sempre *homo technologicus*, come aveva colto anche Sofocle nell’*Antigone*, e ciò che lo rende “meraviglioso e terribile” è proprio quel “perfezionarsi”, quel progredire che Rousseau vedeva come una prerogativa umana, ma anche come una condanna. E’ *techne* anche il valore performativo del linguaggio, che costruisce mondi, come sottolinea Carlo Sini, mettendo in discussione il mito di una “natura” che si oppone alla “cultura” o alla “tecnica”, come se fosse possibile concepire un uomo che nella sua essenza possa prescindere da *techne* e cultura in senso lato. Il concetto di “uomo naturale” è culturale, insiste Sini: uomini si diventa, l’essere uomo è per sua natura un divenire plasmato dalla *techne*, che assume una valenza antropogenica. Quindi la *techne* non ha solo il potere di trasformare la natura, ma anche l’uomo stesso. Non è un concetto nuovo: Plinio il vecchio, citato da Bettini, osserva che la *humanitas* si fonda sulla carta: «Non ci siamo ancora dedicati alle piante palustri ... Ma prima di lasciare l’Egitto dovremo parlare del papiro e delle sue proprietà, poiché la *humanitas* della vita si fonda massimamente sull’uso della carta, e certo vi fonda la memoria.»

Lungi dal rivelarsi un banale ausilio o uno strumento disumanizzante, dunque, secondo Sini ed Esposito la *techne* da sempre modifica il suo stesso soggetto (*sub-jectum*) ed evidenzia la natura in divenire dell’essere umano, della sua autorappresentazione, della sua percezione di spazio e tempo. E’ in sostanza un aspetto dello stare al mondo che sposta i tratti e i confini della *humanitas*. Tutte le trasformazioni tecnologiche sono state violente e hanno agito sul mondo come anche sull’uomo: ad esempio, l’alfabeto inabissa il mondo e ne crea un altro.

C’è tuttavia da chiedersi se queste considerazioni possano valere anche di fronte alla tecnologia odierna, il cui potere pervasivo e infiltrativo ha indotto il filosofo Luciano Floridi a coniare il neologismo “*onlife*”. A suo avviso, ormai il confine tra digitale e reale è così blando da dover ammettere l’esistenza di un nuovo *habitat* ibrido che ci sfida e che ci rende sempre più dipendenti, nel suo carattere immersivo. Se la rivoluzione documediale ha inaugurato la storia, la nuova tecnologia ha avviato l’iperstoria e ha inferto una nuova ferita narcisistica, perché l’uomo, pur avendolo creato, non è più al centro di tale *habitat*, come vedremo.

**Il soggetto globale e liquido: apocalittici**

Non è possibile ignorare gli effetti prodotti dall'evoluzione tecnologica e dalla globalizzazione ad essa connessa sulla soggettività individuale portatrice di diritti che costituiva una conquista - forse non definitiva - dell'umanesimo liberale. La globalizzazione porta con sé, insieme al crollo delle grandi narrazioni, la cifra dello sconfinamento. *In primis*, la dematerializzazione dello spazio, che stenta a generare significati, bisogni e valori, ora determinati da una geoeconomia fluida e imperscrutabile. Grazie alle nuove tecnologie lo spazio non è più misurato in relazione al corpo e alle prassi umane, producendo un effetto di potente sradicamento che porta con sé una crisi della spazializzazione politica: la *Gesellschaft* globale chiede flessibilità, un'inappartenenza quasi aeriforme.

L'individuo egoriferito e sradicato risulta funzionale al neoliberismo imperante perché il vettore identitario diventa, anziché politico e territoriale, economico: l'*homo oeconomicus* è dominato da un ego desiderante che impone di consumare ("consumo quindi sono", come osserva Bauman), avviluppando in una circolarità che dal desiderio conduce al consumo e a un nuovo desiderio. La forza entropica che disgrega il "noi", tuttavia, ha effetti dirompenti anche sull'io.

La visione apocalittica sottolinea come la *techne* e il mercato medino ogni rapporto in senso quantitativo, rendendo il *logos* strumentale ancora più pervasivo nei suoi effetti proprio per il carattere immersivo e infiltrativo della tecnologia. In *Psicopolitica* Byung-chul Han mostra come la psiche sia ormai intesa come una forza produttiva ottimizzata e sorvegliata nella sua emotività e preriflessività grazie alle "psicotecnologie", ad esempio nei *social media*, dove la soggettività è quantificata e tradotta in dati dagli algoritmi (che sono diventati anche, non casualmente, il nuovo modello della coscienza). La conoscenza di sé è ridotta a *timeline* cumulative (che contano e non raccontano), a dati su salute, sesso, preferenze, relazioni. E' una soggettività che perde lo spessore del racconto, secondo Bruner fondamentale per la costruzione dell'identità: un io additivo e non narrativo che rimanda a una temporalità morta e si espone a progetti di manipolazione.

Se l'uomo si definisce tradizionalmente per cosa è e cosa fa, è innegabile che ormai il "fare" sia eseguito al meglio dalle macchine (che oltretutto non si ammalano, non scioperano e non rivendicano diritti e oggi sanno anche comporre musica e poesie indistinguibili dai prodotti umani). Gli algoritmi sono ormai anche più autonomi dell'uomo quanto al "fare", e siamo anzi noi stessi a dipendere da loro (ad esempio, osserva Floridi, nella scelta della serie su Netflix, o nell'acquisto su Amazon o in altre scelte più occulte). Sarà possibile ritagliare una nuova specificità e autonomia per l'agire e per le scelte umane, dimensioni che hanno connotato per secoli la nostra idea di "umanità"?

Diventa ancora più stringente la questione del "cosa" siamo, allora, in particolare se con Pico della Mirandola o con Sartre riteniamo che l'essenza umana sia definita dalla dimensione della scelta (*esse sequitur operari*). Di certo l'assunto liberista della centralità dell'uomo come produttore di significati entra in crisi: Erikson osserva che se un tempo la lotta era per affermare noi stessi contro il mondo, ora è per capire cosa siamo. La crisi del soggetto cartesiano e kantiano si traduce anche in un problema di democrazia. Secondo gli apocalittici, oggi l'individuo si crede libero ma non lo è, essendo esposto all'universale economico/tecnologico (che ha la possibilità di controllare e orientare scelte anche in ambito politico, come recenti vicende hanno evidenziato) senza tutela da parte dello stato. Ciò rischia di determinare una crisi dei diritti sociali, insieme a uno sgretolamento del concetto moderno di rappresentanza.

## Il soggetto globale e liquido: integrati

Di tutt'altro segno la riflessione di coloro che definisco "gli integrati", i quali colgono l'opportunità offerta dal rarefarsi della soggettività moderna sull'onda delle innovazioni tecnologiche globali. Tra costoro troviamo alcuni teorici del postumano, - da non confondersi con il transumanesimo, che teorizza il potenziamento di alcuni caratteri e capacità umane tramite la tecnica. Rosi Braidotti, ad esempio, non mostra alcuna nostalgia per l'umanesimo liberale oggi in crisi: il mondo tecnologicamente mediato si rivela ibrido e meticcio, offrendo opportunità teoretiche, politiche e sociali che smascherano le logiche di esclusione connesse alla visione tradizionale dell'uomo, lasciando spazio a studi di genere, ambientalisti e postcoloniali che denunciano l'umiliazione dell'alterità nei secoli. Il postumanesimo affermativo coglie l'occasione di ridefinire i concetti di uomo, morte, vita, specie, individuo (con evidenti riflessi su etica e politica), in un approccio antropodecentrato per cui il vivente è la sintesi di un divenire nomade che mescola organico e inorganico, superando la dicotomia/natura cultura che ha segnato l'umanesimo per approdare all'idea di un soggetto relazionale, ibrido: un "divenire-terra", "divenire-animale", "divenire-macchina" (ne è simbolo il cyborg). Roberto Marchesini sottolinea che si tratta di un superamento della matrice ontologica e fondativa concretizzata nel vitruviano uomo misura di tutte le cose, eurocentrico e androcentrico, sussunzione prototipica dell'umano. La nuova soggettività è intesa come autopoiesi del Sé, che richiede continue rinegoziazioni con la norma dominante e nuove forme di responsabilità. L'uomo vitruviano è liquefatto in morfopoiesi che evidenziano la condizione liquida dell'essere, la pluralità prospettica e la transitorietà dell'appartenenza, rifiutando categorie e gerarchie. A differenza del transumanesimo, che espone a disuguaglianze e mantiene vive le dicotomie, il postumano individua dunque una condizione umana liminare.

Pur nel fascino di tale prospettiva, non possiamo non coglierne l'incertezza etica costitutiva che appare funzionale allo sradicamento e all'inappartenenza dell'esistenza "onlife". Un soggetto debole, osservava Remo Bodei, è più esposto a progetti di colonizzazione delle coscienze, soprattutto in assenza di un senso di appartenenza che definisca un "noi" politico, vero terreno e orizzonte assiologico entro cui radicare i diritti e la libertà, come ci insegnano gli antichi, che non a caso vedevano nell'uomo il *zoon politikòn*. La feria narcisistica inferta all'uomo può rappresentare un'opportunità per definire l'umanità in senso più inclusivo, ma anche un *vulnus* alla nostra idea di democrazia, aprendo scenari nuovi che costituiscono una sfida tutta da costruire.

## **Bibliografia**

Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*

M. Bettini, *Homo sum*

R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*

R. Braidotti, *Il postumano*

Byung Chul Han, *Psicopolitica*

L. Floridi, *The Fourth Revolution - How the infosphere is reshaping human reality*

C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*

Y.N. Harari, *Homo deus. Breve storia del futuro.*

D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*

L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*

S. Kern, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Ottocento e Novecento*

M. Lilla, *L'identità non è di sinistra*

R. Marchesini, *Posthuman. Verso nuovi modelli di esistenza*

C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa: lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*