



UNIVERSITÀ  
degli STUDI  
di CATANIA

DIPARTIMENTO  
DI SCIENZE  
UMANISTICHE

## QUADERNI DEL DISUM

Colloquio 2014

ABITARE LA FRONTIERA

---

Colloquio 2015

VERSO NUOVI MODELLI DI RICERCA





QUADERNI DEL DISUM

Per una corretta visualizzazione e impaginazione del seguente Ebook, Duetredue consiglia la lettura su Google Libri o I-books

ISBN 978-88-99573-33-1

© 2017 Duetredue Edizioni Srl  
Lentini, Via Garibaldi 46  
[www.duetredue.com](http://www.duetredue.com)  
[info@duetredue.com](mailto:info@duetredue.com)  
Progetto grafico: Giulio Barbagallo

# I QUADERNI DEL DISUM

Colloquio 2014  
Abitare la frontiera

Colloquio 2015  
Verso nuovi modelli di ricerca



# Indice

G. Magnano San Lio

*Presentazione*

9

Primo Colloquio di Ricerca | 7-8 ottobre 2014

Abitare la frontiera.

Sondaggi al confine delle culture, delle lingue e dei saperi

S. VECCHIO, *A proposito dell'oggetto 'lingua'* 13

A. MANGANARO, *Letteratura e identità nazionale: dal modello storiografico nazionalitario agli incerti confini dei nostri giorni* 21

C. MARTELLO, *La scoperta dell'alterità. Filosofia e dialogo interculturale nel medioevo latino centrale* 37

P. TRAVAGLIANTE, *Le frontiere della scienza economica tra Ottocento e Novecento: meccanismi e canali di trasmissione delle idee economiche in Sicilia* 55

R. GENTILE, *Stranieri a Costantinopoli: la Polis basileousa come 'città di confine'* 91

N. PRIMO, *La traduzione nell'interculturale. Il caso di Leopardi* 111

A. De FILIPPO, *Costruire Identità, fronteggiare Alterità* 129

C. SIPIONE, *Quando i gender studies incontrano il Medioevo: voci femminili nella lirica anglosassone* 151

A. G. BIUSO, *Oltre il confine io-mondo. Per una comprensione olistica della mente* 173

Secondo Colloquio di Ricerca | 26-27 ottobre 2015

Verso nuovi modelli di ricerca.

Epistemologia, interdisciplinarietà e umanesimo nelle comunità scientifiche contemporanee

A. VELLA, <i>Intelligenza extra-individuale e natura umana tra Giovanni di Jandun e il XXI secolo</i>	191
H. BRESI, <i>La Sicilia di San Nicola l'Arena</i>	203
A. DE FILIPPO, <i>I.M.IDE inquadrare l'Immaginario, rievocare la Memoria, negoziare l'IDEntità</i>	233
A.G. BIUSO, <i>Ibridazioni e alterità</i>	255
P. VILLANI, <i>Uno scorcio dei convincimenti sul genere femminile o maschile della identità culturale giapponese</i>	273
M. CARRERAS I GOICOECHEA, <i>Quando il genere desta conflitto</i>	291



GIANCARLO MAGNANO SAN LIO

## *Presentazione*

Pubblichiamo qui alcune relazioni tenute nell'ambito dei *Colloqui del Dipartimento di Scienze Umanistiche*, un'iniziativa inaugurata nel 2014 e che vanta ormai diverse edizioni. Si tratta di occasioni di incontro e di dialogo su alcune tematiche di ricerca particolarmente avvertite e sviluppate nel quadro dei compositi interessi di ricerca del Dipartimento e delle loro eventuali intersezioni, dunque qualcosa d'altro rispetto ai consueti, più o meno qualificati, convegni scientifici.

I *Colloqui* vogliono stimolare la circolazione delle conoscenze e dei saperi tra i tanti studiosi di un Dipartimento ampio e composito: è auspicabile che iniziative come questa, insieme alla rinnovata strutturazione dei progetti di ricerca dipartimentali ed alla ripresa delle pubblicazioni del *Siculorum Gymnasium*, storica rivista della Facoltà di Lettere e Filosofia, possano in qualche modo servire ad evidenziare ed a rinsaldare eventuali punti di contatto e taluni interessi comuni, peraltro rispondendo così più da vicino all'originario spirito istitutivo della strutturazione dipartimentale delle università.

I saggi che qui vengono raccolti mostrano la capacità degli interpreti di affrontare ogni volta un tema di confine ed in qualche modo condiviso da prospettive e con strumenti diversi, spostando su un terreno comune l'ampio patrimonio di competenze scientifiche e lasciando immaginare molteplici possibilità di interazioni ulteriori e di ancor più prolifiche collaborazioni. Con questo spirito abbiamo deciso di provare a discutere all'interno del Dipartimento ogni anno intorno ad un tema specifico, declinato secondo le diverse competenze e nella prospettiva di un dialogo multidisciplinare ed interdisciplinare capace di guardare al di là da ogni pur inevitabile settorialismo e specialismo, senza che questo significhi, però, disconoscere il valore delle competenze specifiche e delle necessarie specializzazioni: si tratta, piuttosto, di promuovere e di stimolare la circolazione delle idee e l'interazione tra i saperi positivi.

Secondo Colloquio | 26-27 ottobre 2015  
Verso nuovi modelli di ricerca.  
Epistemologia, interdisciplinarietà e umanesimo nelle comunità scientifiche contemporanee

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

*Ibridazioni e alterità*

*Antroposfera e filosofia della mente*

L'umano rappresenta una delle molte identità che abitano il mondo, con le sue proprie caratteristiche, limiti e potenza. Né superiore né inferiore alle altre identità ma in relazione costante con tutto ciò che è diverso da sé e la cui esistenza lo rende possibile e contribuisce a qualificarlo.

Per la filosofia e per ogni altra scienza si tratta di comprendere la costitutiva apertura dell'essere umano all'alterità, senza la quale l'umanità diventa un enigma, spiegabile solo con un qualche atto di fede. L'altro è l'animale, l'altro è la macchina, l'altro è il dio. Gli animali, le macchine e gli dèi sono le dimensioni dalle quali è emersa l'antroposfera. Il corpo umano condivide la quasi totalità dei propri geni con altre specie della famiglia dei primati, vive da sempre in una complessa e assai ricca relazione con gli strumenti da lui stesso prodotti, affonda le radici della propria identità nei simboli sacri che pervadono tutte le culture. Rispetto alla pretesa isolazionista della nostra specie, abbiamo pertanto bisogno di «una nuova ermeneutica dell'alterità» (Roberto

Marchesini) che sappia confrontarsi nello stesso tempo e a fondo con la dimensione animale e con quella artificiale poiché la natura umana non è solitaria e autosufficiente, tanto meno padrona e signora del mondo. Con l'ampliarsi e l'affermarsi delle «scienze della nuova umiltà» (Eugenio Mazzarella) siamo ricondotti a una misura più sensata, equilibrata e plausibile.

Per i Greci, anche per Platone, l'umano è *zoon* come ogni altra cosa viva. Come tutti è corpo vivente. È quindi necessario coniugare anche a livello epistemologico ciò che è ontologicamente unitario: il componente umano in continuità con ogni altro elemento della materia, della natura, del mondo. L'umano è una complessità irriducibile sia all'identità assoluta con il resto dell'essente sia alla differenza altrettanto assoluta e portatrice di dominio e distruzione della comune casa che tutti i viventi ospita. «Se qualcosa siamo, siamo un passaggio in via di passarsi»,<sup>1</sup> siamo cioè tempo incarnato, sia come individui sia come specie, tempo consapevole di se stesso, nel quale il corpo individuale e collettivo si protende verso il futuro sulla base della memoria individuale, biologica e storica.

A questo plesso di tematiche e questioni, la filosofia della mente può offrire un contributo di metodo e di chiarezza poiché essa non costituisce un ambito soltanto specialistico ma è l'orizzonte della filosofia oggi. L'indagine sulla mente è infatti il modo in cui la filosofia cerca di pensare l'insieme delle scienze naturali, della comunicazione, del linguaggio, delle relazioni sociali. Analizzando ciò che ci caratterizza come *Homo sapiens sapiens* si arriva alla conclusione aristotelica che «la mente sia in qualche modo, tutte le cose (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα)» (*De anima*, III, 431b,20). La Filosofia della mente è quindi un ambito costitutivamente interdisciplinare, che coincide con l'intera pratica filosofica.

Sta qui una delle più importanti acquisizioni del sapere contemporaneo; sta nella consapevolezza della natura plurale e insieme unitaria della conoscenza. Il mondo è epistemologicamente complesso, articolato, molteplice. E nello stesso tempo è ontologicamente uno. Comprenderlo richiede dunque un gioco continuo di identità e differenza.

Il concetto e la pratica dell'ibridazione costituiscono un esempio assai chiaro – antico e insieme attuale – di tale dinamica. L'ibridazione è infatti un processo che dura da sempre poiché l'esistenza umana è contaminazione con l'alterità, è scambio continuo con il diverso da noi, anche con l'alterità digitale e computazionale delle macchine che sono state e saranno progettate *da noi e per noi*, a vantaggio della nostra immersione nel mondo. Siamo ibridati con l'alterità digitale e computazionale come siamo ibridati con l'animalità e con il divino. La nostra identità – l'antroposfera – è totalmente correlata con altre dimensioni dell'essere: con gli altri animali (zoosfera), con la tecnologia (tecnosfera), con il sacro (teosfera).

Ibridato il corpo umano lo è dalle sue origini poiché coperto, rafforzato, intessuto di artificio e di apparati, dai più elementari e primitivi ai più raffinati e virtuali. La novità – e si tratta certo di una svolta radicale, per quanto fondata sulle caratteristiche peculiari della nostra specie – è rappresentata dall'assorbimento dentro il corpo umano di strutture che finora sono rimaste per lo più a noi esterne.

Le ricerche in corso a Boston, a Monaco di Baviera, al *Georgia Institut of Technology*, coniugano tra di loro neuroni ed elettrodi dando vita a veri e propri neurocomputer. L'esistenza stessa e la possibilità epistemologico-tecnica di simili ricerche costituiscono il riscatto della corporeità, di quella dimensione identificativa dell'umano contro la quale

si pongono sia il cognitivismo funzionalista sia le ipotesi transumaniste, esiti entrambi della tendenza matematizzante, algoritmica, disincarnata che è caratteristica di molta parte della scienza post-galileiana e cartesiana.

### *Il cervello plurale*

Uno degli aspetti più importanti dell'enigma ontologico ed epistemologico che è il nostro cervello consiste nel fatto che i singoli neuroni non pensano ma il cervello pensa. I tentativi di spiegare questo fenomeno sono stati e continuano a essere numerosi. Sin dalla nascita delle neuroscienze gli studiosi si sono divisi tra localizzazionisti e distribuzionisti. Nel 1906 il premio Nobel per la medicina venne assegnato a Santiago Ramon y Cajal e a Camillo Golgi, convinti assertori – rispettivamente – della prima e della seconda ipotesi.

La messe di dati e di analisi più recente sembra dare ragione a chi – come Golgi – ritiene che il cervello pensi mediante l'attività collettiva di circuiti neurali distribuiti. Il lavoro in parallelo delle vaste popolazioni di neuroni interconnesse tra di loro fa sì che l'intero cerebrale sia superiore alla somma delle parti che lo compongono. L'unità di base del pensiero non è il singolo neurone ma sono le popolazioni di neuroni che operano secondo il *principio della codifica distribuita*, per il quale ogni informazione elaborata dal nostro cervello comporta il coinvolgimento di popolazioni neurali distribuite.

La struttura olistica e unitaria del cervello non può dunque essere compresa mediante una metodologia riduzionistica; la coscienza – ovunque essa accada – è una proprietà che emerge da una molteplicità di circuiti neurali; il pensiero nasce dalla profonda interazione tra di loro e con il

mondo delle parti che compongono l'encefalo. È anche per questo che l'approccio tradizionale all'Intelligenza Artificiale è fallito, perché «il sistema nervoso centrale dei primati, e la mente umana in particolare, non possono essere inglobate in alcun tipo di algoritmo computazionale classico. In altri termini, il cervello umano nel suo complesso semplicemente non può essere compreso con un calcolo».²

La percezione è un processo attivo che non si limita a rappresentare una realtà data. Il cervello modella il mondo dando unità e significato ai dati che gli provengono dai sensi. Il dolore non sta nel braccio ma ha sede nel cervello come interpretazione di un impulso/sensazione finalizzata alla salvaguardia della persona. La propriocezione genera sia la sensazione sia il significato della corporeità e dello spaziotempo nel quale il corpo esiste e opera.

La propriocezione si può ampliare ad altri corpi e prende il nome di “amore”, esperienza che consiste in una incorporazione letterale dell'Altro nella percezione/sensazione del Sé: che l'Altro sia un uomo, una donna, siano i figli, i genitori, gli amici. Abita qui la ragione del lutto, del dolore senza respiro che ci afferra quando l'Altro ci abbandona. La socialità dell'*Homo sapiens* è profondamente inscritta nei suoi neuroni, nell'incessante lavoro elettrico e chimico con il quale il cervello decifra, interpreta e produce ciò che chiamiamo banalmente “realtà”.

La propriocezione mostra una delle tante ragioni che rendono carente e sviante la distinzione tra “soggetto” e “oggetto”, tra interno ed esterno, tra corpo e mente. La propriocezione ha una profonda relazione con lo spaziotempo. Per molti versi, essa è lo spaziotempo che si fa visibile, percepibile, esperibile alla coscienza.

La propriocezione si allarga e si incarna anche e soprattutto nella miriade di dispositivi che la specie ha immagina-



to, inventato, costruito e utilizzato nel corso della filogenesi. Il cervello, infatti, considera gli strumenti come parte attiva e fondamentale di sé e dell'intero corpo biologico, il quale diventa in questo modo da subito un corpo cibernetico, vera e propria estensione del modello corporeo elaborato dal cervello spaziotemporale.

### *Cyberantropologia*

L'orizzonte della contaminazione, dell'alterità, dello scambio continuo con ciò che non siamo è parte essenziale dell'esistenza umana. La solitudine ontologica è un male che a partire dal Rinascimento la cultura europea difende come se fosse invece una condizione di pienezza, un privilegio, una differenza che diventa superiorità etologica. Sarebbe tutto davvero «più semplice se finalmente accettassimo di non essere soli, di non essere universi a parte, viaggiatori nella solitudine della notte»<sup>3</sup> ma di rappresentare uno dei tanti frutti della relazionalità costitutiva dell'intero di cui siamo parte.

Le forme contemporanee dell'ibridazione pongono al centro il rapporto uomo-macchina nei termini di una vera e propria *cyberantropologia*. Un versante della relazione è quello dei *bioputer*, come progetto teso a far superare alle macchine la soglia critica da cui emerge la coscienza; un progetto, questo, caratterizzato dall'illusione che basti incrementare la potenza dei processori, la loro velocità, il calcolo parallelo, le capacità di memoria, per superare il limite del computazionalismo e – attraverso le flessibilità caotiche del sistema – dotare anche le macchine di una sorta di coscienza. L'altro versante è costituito dalla possibilità, piuttosto, di innestare dentro i nostri corpi e all'interno del codice

genetico alcuni elementi all'altro, estranei, in grado di potenziare la percezione, la memoria, l'insieme delle risposte immediate e di lungo periodo alla complessità dell'ambiente in cui viviamo.

Tali ricerche sulle "interfacce" tra sistema nervoso, muscoli e servomeccanismi forniscono ogni giorno nuovi risultati rivolti alla trasformazione biunivoca degli impulsi nervosi in impulsi elettronici. La mente umana costruisce così se stessa in profonda relazione con processi tecnologici esterni, e questo è accaduto sin dalle origini della specie. Siamo, secondo l'efficace definizione di Andy Clark, dei *Natural-Born Cyborgs*.

L'umano non può reggersi su una gamba sola – la biologia – avendo bisogno dell'altra – la tecnica – che è però essa stessa natura. L'ibridazione – il divenire incessante delle trasformazioni che plasmano e scolpiscono la natura umana – è anch'essa, come ogni altra esperienza che si dia al mondo, un effetto della temporalità. L'umanità è in tutto e per tutto tempo incarnato. Proprio e soprattutto perché privo di temporalità, nessun "cervello elettronico" e nessun software è consapevole della propria esistenza e non si vede come e quando potrà diventarlo. Gli ostacoli che rendono assai lontana la creazione di una vera mente non biologica sono numerosi e consistenti. Fra questi ce ne sono almeno tre che sembrano per ora inoltrepasabili: il linguaggio, le emozioni, il corpo.

Il linguaggio implica una relazione con il mondo emotivo che vive nella mente dei parlanti ed è anche per questo che sta diventando sempre più evidente che una macchina – in qualunque modo venga progettata – debba essere in ogni caso capace di provare delle emozioni affinché possa elaborare davvero dei pensieri. Le emozioni infatti non esistono

separate dallo spessore concreto e profondo della corporeità. L'intelligenza, qualunque dinamica essa sia, non consiste nell'applicazione di un insieme astratto di regole formali ma è l'immersione nello spazio-tempo che soltanto il corpo sa dare.

Già nel 1972 Philip Dick affermava che «forse, in realtà, stiamo assistendo a una graduale fusione della natura generale delle attività e delle funzioni umane con le attività e le funzioni di ciò che noi umani abbiamo costruito e di cui ci siamo circondati».<sup>4</sup>

L'uomo attuale potrebbe davvero costituire «una corda tesa tra l'animale e l'oltreuomo, – una corda al di sopra di un abisso [...] Ciò che di grande vi è nell'uomo è il suo essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia un *passaggio* e un *tramonto*».<sup>5</sup>

Non saremo sostituiti da qualcosa e tanto meno dalle macchine computazionali. Più probabilmente, l'umano si evolverà in unione profonda con i dispositivi di percezione, controllo, azione, retroazione e modellamento del mondo che nel corso del tempo la mente umana ha prodotto, mente che è e rimarrà parte dell'ordine fisico e logico in cui l'universo consiste.

Non siamo infatti compartimenti stagni ma soglie di coniugazione. Non siamo strutture permanenti ma entità che emergono dal flusso temporale. Non siamo dispositivi autarchici ma scambi di alterità con tutto ciò che delimita i nostri corpi e che però li forma, li plasma, li nutre, li guida nell'ambiente, li significa nei simboli, li rende vivi, splendidi, mortali. Non siamo freddezze che osservano il mondo, siamo invece bisogni che lo desiderano. Siamo cura verso noi stessi e verso gli altri, siamo reciproche coniugazioni di necessità e di doni. Siamo, in una parola, *Mitsein*.

Soltanto un'ontologia relazionale può cercare di descri-

vere e comprendere la natura umana dentro la natura, l'animalità umana dentro l'animalità. Un'ontologia post-cartesiana e post-umanistica che riconosca nell'eterospecifico una delle condizioni di ogni specie, compresa la nostra; che sia sapiente della differenza come titolo per ogni identità.

Se «la visione antropocentrica, ostinatamente cieca sui processi relazionali, rappresenta oggi il più grave rischio per l'essere umano, condannato al ruolo di 'buco nero' del pianeta»,<sup>6</sup> se la pretesa di essere *copula mundi* e divino microcosmo sta mettendo a rischio il nostro mondo, se l'illusione di costituire il centro dell'universo e la sua sintesi si sbriciola anche nella dipendenza ormai reale ed evidente dagli algoritmi, dalle macchine e dai dispositivi con i quali comunichiamo, ciò significa che è arrivato il momento nel quale l'emancipazione dall'animalità transiti verso l'«emancipazione dell'animalità e nell'animalità» poiché è nell'animalità che specialmente e con chiarezza «riconosciamo il nostro essere-con».<sup>7</sup>

Va quindi oltrepassata anche la questione dell'antropocentrismo proiettivo. Non si tratta infatti di attribuire ad altre specie i nostri *comportamenti* e i nostri *sentimenti* ma di cogliere l'evidenza di una comune matrice ontologica e fisiologica che rende tutte le specie quello che sono. L'essere animale è l'insieme del quale ogni singola specie è una parte, una declinazione, una variante. E pertanto non sarà più necessario negare gli elementi comuni tra le specie allo scopo di garantire l'identità della nostra.

In realtà l'*animale* in quanto tale è un costrutto linguistico e concettuale. L'enorme differenza tra le specie, davvero irriducibili a schemi e gerarchie – un gorilla è evidentemente assai più vicino all'*Homo sapiens* che a una zanzara –, è la dimostrazione che l'animalità è una galassia composta da

miliardi di stelle, tutte accomunate e tutte diverse, dentro la quale *Homo sapiens* costituisce un astro tra gli altri, con le sue potenzialità, con i suoi poteri e con i suoi limiti.

*Biocentrismo* e *policentrismo* costituiscono categorie assai più coerenti, razionali e utili a comprendere l'ampio mondo dell'animalità, la quale consiste nell'abitare spaziotemporalmente il mondo, adattandosi a esso e adattando l'ambiente alle proprie esigenze, per quanto è possibile e in relazione alle risorse disponibili. Nutrirsi, muoversi, difendersi, abitare, riprodursi, scansare il danno e cercare il piacere. Questo è l'intelligenza animale, questo è la nostra intelligenza, la quale costituisce una funzione adattativa e pertanto non è sottoponibile a esclusioni e gerarchie.

L'umanesimo escludente è incompatibile non soltanto con l'evoluzionismo ma con ogni possibile sguardo razionale e fenomenologico sulla complessità degli enti, degli eventi e dei processi. L'avanzare delle conoscenze e l'affinamento degli strumenti ermeneutici mostrano sempre più e sempre meglio che l'antropocentrismo è un mito invalidante, un mito ontologico ed etico la cui condivisione preclude non soltanto la comprensione di ciò che in natura ci accomuna e ci distingue ma anche il raggiungimento dell'obiettivo socratico e delfico della conoscenza di noi stessi, di noi umani.

L'animalità che siamo – calda, costitutiva, antica – ci salvaguarda dal sogno autarchico e autopoietico, pronto a trasformarsi nell'incubo della servitù verso le nostre macchine e i nostri desideri. Riconoscerci come gli animali che siamo significa accettare la carnalità dei nostri bisogni, senza la pretesa di dominarli con uno sguardo soltanto razionale. Significa convivere con i nostri dispositivi nella consapevolezza della loro autonomia dal nostro controllo. L'ontologia relazionale diventa così forma ed espressione dello sguardo filosofico, da sempre sapiente del limite.

Pensare le tecnologie come qualcosa di neutro significa non comprendere la loro natura. Pensare la tecnica come un evento soltanto tecnico vuol dire non pensare il presente e la storia. Lo mostrano anche i videogiochi. Sì, i *passatempi* che dalle vecchie – piccole o ingombranti – console hardware degli anni Settanta sono transitati al software che riempie e attraversa qualunque cellulare. Questi passatempi costituiscono in realtà una metamorfosi e un'epifania del mito.

«Centauri digitali': entità ibride uomo/macchina, come quelle invocate dai Futuristi»,<sup>8</sup> i videogiochi e i nuovi media incarnano ed esprimono fenomeni e dinamiche che riguardano l'identità del soggetto, il biopotere che lo determina, la libertà e il tempo.

In essi la soggettività è insieme intensificata e dissolta, intensificata anche perché dissolta. Il Singolo diventa playformer, diventa dunque personaggio, protagonista e guida degli eventi. L'elaborazione della soggettività attraverso il *metamedium* produce però una bulimia di immagini autoprodotte che si spiega anche alla luce di un interrogativo radicale; il *selfie* documenta infatti il dubbio stesso sulla propria esistenza, che ha bisogno di una smentita iconica e relazionale.

Videogiochi, social network, nuovi media non sono dunque 'passatempi'; per milioni di persone *sono il tempo* stesso. O almeno tendono a diventarlo senza lasciar nulla fuori di sé. Il tempo la cui gestione, il cui dominio, costituisce uno dei nuclei di ogni potere e della biopolitica. Social network, strumenti informatici, cellulari, costituiscono il campo d'azione e lo strumento di un controllo pervasivo il cui fine è coincidere con il soggetto e con il suo tempo di vita.

Come il mito costituisce l'orizzonte e il nucleo di ogni cultura arcaica, così il reincantamento del mondo operato

dagli apparati tecnologici contemporanei ripropone un'epica della vita che coincide senza residui con il caos dei suoi contenuti, con la reinvenzione ripetitiva delle sue forme.

*L'epico caotico* diventa manifestazione della visibilità totale che si esprime in miliardi di immagini che i *prosumer* creano e pubblicano sulla Rete, nel profluvio di *selfie*, nello sconfinato numero di messaggi e testi che hanno sempre al centro un Io evidentemente pornografico, nel significato che Baudrillard ha dato a questo termine: «Pornografia è far vedere quanto non si *poteva* vedere. Pornografia sarebbe cioè l'illimitato svelamento, il 'far luce' illuministico, la modernità».<sup>9</sup>

Una modernità ipertecnologica e *proprio per questo* profondamente reincantata e mitologica. Una modernità che sta dappertutto e da nessuna parte, una modernità sempre connessa e sempre solitaria. È la modernità del Soggetto servile e disperante, che si crede tuttavia libero e appagato.

### *Corporeità ibrida*

*Robot, androidi e cyborg* costituiscono entità diverse e non confondibili. I robot esistono da decenni e lavorano instancabilmente in contesti molto diversi. Essi sono il puro artificio di una operatività limitata a obiettivi anche assai complessi ma ben specifici. I robot che già esistono possono essere molto potenti ma sono totalmente privi di adattabilità omeostatica e di coscienza. Gli androidi, al contrario, rappresentano il futuribile di robot antropomorfici e consapevoli, anche se privi di elementi organici. Il cyborg, invece, costituisce il presente e la stessa storia dell'umanità, poiché è la fusione tra un organismo biologico e una macchina o una funzione che modifica la struttura di base dei corpi.

Un individuo vaccinato, ad esempio, è anch'esso in qualche modo un cyborg poiché il suo organismo è stato in questo modo riprogrammato allo scopo di difendersi da vari tipi di infezione; chiunque si unisca provvisoriamente o definitivamente a una macchina è un cyborg, dall'automobilista con le mani sul volante e i piedi sui freni al malato di cuore dotato di pacemaker, dal ciclista a chi fa uso di lenti a contatto, di auricolari, di telefoni cellulari.<sup>10</sup>

L'umanità contemporanea è un'entità nomade, che si muove tra diverse dimensioni dell'essere e del conoscere, che sposta di continuo i confini fra l'umano, il naturale e l'artificiale. È una soggettività che *diviene* assai più di quanto non sia, che ha abbandonato la centralità vitruviana a favore di una dislocazione diffusa, che può essere sia frammentaria e caotica sia reticolare e ordinata.

Coniato nel 1960 da Clynes e Kline per indicare un uomo migliorato e potenziato al punto da riuscire a sopravvivere in un ambiente non terrestre, il termine *cyborg* è diventato uno strumento di comprensione di ciò che caratterizza l'umano da sempre ma che oggi mette in discussione i paradigmi più consolidati, le differenze di sesso, classe, etnia e persino di specie mediante un'*accelerazione* di quel processo *ibridativo* che è un dato costitutivo dell'umanità. L'ambiguità di tale figura è pertanto propria della sua natura, come evidenzia assai bene Katherine Hayles:

If my nightmare is a culture inhabited by posthumans who regard their bodies as fashion accessories rather than the ground of being, my dream is a version of the posthuman that embraces the possibilities of information technologies without being seduced by fantasies of unlimited power and disembodied immortality, that recognizes and celebrates finitude as a condition of



human being, and that understands human life is embedded in a material world of great complexity, one on which we depend for our continued survival.<sup>11</sup>

L'oltre dell'umano sarà, perché l'umano è da sempre questo andare. Ma non sarà nelle forme filogenetiche di un'ossimorica vita senza corpo né in quelle politiche di un'apocalisse senza luce. Lo sarà, piuttosto, nella inclusione delle differenze, a partire da quella differenza che l'umano stesso è rispetto alle morte cose. L'osso utilizzato dalla scimmia e poi scagliato fra le stelle a diventare astronave che solca gli spazi – celebre scena di *2001. A Space Odyssey* – è forse la rappresentazione più chiara della *arcaicità* filogenetica e insieme storica delle protesi, della loro natura consustanziale rispetto a quella del corpo, dell'essere fin dall'inizio la corporeità umana un insieme inseparabile di *natura, cultura e tecnica*.

La dimensione naturale fa del corpo un organismo che si pone in continuità con la struttura atomica, molecolare, biologica della Terra, delle piante, degli altri animali. Come essi, il corpo umano è sottomesso alle leggi fisiche di gravitazione, impenetrabilità, unicità spaziale; è sottoposto alle leggi chimiche dello scambio energetico e termico, alla regola universale dell'entropia; è soggetto alle leggi biologiche del metabolismo, della crescita, maturazione e decadenza, è ostaggio sin dall'inizio della morte.

Come cultura, il corpo è segnato dai simboli cosmici e politici, dai tatuaggi che riproducono le forze degli altri animali e degli dèi, dagli abiti che lo coprono, difendono, modellano e immergono nei gusti estetici e nei modi di fare quotidiani di un'epoca, un popolo, una società. Come cultura, il corpo è desiderato in sembianze anche estetiche e

non soltanto sessuali e riproduttive; diventa modello per le forme nello spazio, per i colori sulle tele, per le narrazioni letterarie. Come cultura, il corpo è esibito nelle piccole e grandi occasioni sociali e nelle forme rituali collettive (la *ola* degli stadi, il ballo nelle discoteche, il corpo dell'attore nei teatri). Come cultura, il corpo è agglutinato nelle masse che manifestano, scioperano, scandiscono slogan a una voce che sembra sola ma che in realtà è il frutto del convergere di esclamazioni innumerevoli. Come cultura, il corpo è sacralizzato nei totem, nei crocifissi, nei corpi paramentati a festa dei sacerdoti. Come cultura, il corpo inventa le forme che percepisce nello spazio e le loro regolarità; elabora i colori – veri e propri significati virtuali del nostro cervello – e in generale le immagini che danno spessore e profondità alla nostra percezione. Come cultura, il corpo è guardato – e non soltanto percepito –, è ammirato, compianto, commentato, imitato, segnato dai giudizi degli altri corpi. Come cultura, il corpo *parla* e il suo dire, il suono fisico capace di esprimere il processo immateriale del pensare, incide a fondo, produce eventi, sconvolge luoghi, trasforma le esistenze, plasma la storia. Come cultura, persino i prodotti organici del corpo – saliva, lacrime, sudore – sono irriducibili alla dimensione soltanto biologica e indicano, invece, un intero mondo di emozioni e di significati.

Come tecnica, il corpo è forza-lavoro; macchina per costruire templi e piramidi, per produrre grano e per allevare altri corpi non umani; è cadavere dissezionato; è movimento di conquista negli oceani; è strumento formidabile di morte – morte che dà, morte che riceve – in battaglia. Come tecnica, è rivestito di camici bianchi e diventa parte di un progetto di ricerca. Come tecnica, è invaso da occhiali, arti sostitutivi, *pacemaker*, sistemi di amplificazione dei suoni,

caschi per guidare, auricolari per telefoni, guanti e tute interattive.

Nel XXI secolo e forse sempre più nel tempo che verrà, il corpo come natura, cultura, tecnica è *Cybercorpo*, è mente che si estende al moltiplicarsi delle protesi che la mente ha costruito. I dispositivi di là da venire saranno figli, discendenza, frutto della identità naturale, culturale, tecnica dell'umano. È infatti sempre più chiara la necessità di un cammino che porti le macchine dalla logica all'esistenza, e cioè dagli algoritmi alla corporeità. Una necessità che rende più plausibile una ibridazione uomo-macchina piuttosto che un'evoluzione del tutto autonoma dei computer: «Non vedremo, però, l'elettronica prendere il posto della biochimica; assisteremo piuttosto a una fusione che le incorporerà entrambe».<sup>12</sup>

Se questi sono alcuni dei problemi affrontati dalla filosofia della mente, allora si può dire che quest'ultima «nasce con la filosofia stessa».<sup>13</sup> E vuol dire anche che la distinzione tra ontologia – analisi di quello che c'è – ed epistemologia – analisi di ciò che sappiamo su quello che c'è – può risultare certamente utile ma non va neppur essa assolutizzata, proprio perché la realtà è anche il risultato del significato che i corpimente le attribuiscono. La ricchezza e la complessità del mondo si pongono oltre dualismi e riduzionismi e costituiscono invece la pluralità differente e unitaria in cui consiste l'essere di tutte le cose. Il mondo nel quale siamo immersi è reale tanto quanto lo siamo noi e se possiamo comprenderlo è perché siamo dei dispositivi semantici che si sono evoluti a questo scopo, che è il fine stesso della filosofia.

## Note

- <sup>1</sup> M.T. CATENA, in AA. VV., *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, a cura di M.T. CATENA, Milano, Mimesis, 2012, p. 13.
- <sup>2</sup> M. NICOLELIS, *Il cervello universale. La nuova frontiera delle connessioni tra uomini e computer*, trad. di A. Panini, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 350.
- <sup>3</sup> R. MARCHESINI, *Alterità. L'identità come relazione*, Modena, STEM Mucchi Editore, 2016, p. 55.
- <sup>4</sup> P. K. DICK, *Mutazioni*, trad. di G. Pannofino, Milano, Feltrinelli, 1997, p. 224.
- <sup>5</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. di M. Montinari, in «Opere», vol. VI/1, Milano, Adelphi, 1979, p. 8 (con modifiche nella traduzione).
- <sup>6</sup> R. MARCHESINI, *Alterità*, cit., p. 78.
- <sup>7</sup> *Ivi*, p. 146.
- <sup>8</sup> G. FRAZZETTO, *Epico caotico. Videogiochi e altre mitologie tecnologiche*, Bologna-Milano, Fausto Lupetti Editore, 2014, p. 101.
- <sup>9</sup> *Ivi*, p. 191.
- <sup>10</sup> Ho più ampiamente affrontato questi temi in *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, Roma, Carocci, 2009, da cui riprendo alcune analisi.
- <sup>11</sup> K. HAYLES, *How We Becam Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1999, p. 5.
- <sup>12</sup> G.B. DYSON, *L'evoluzione delle macchine. Da Darwin all'intelligenza globale*, trad. di A. de Lachenal, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000, p. 348.
- <sup>13</sup> L. ANGELONE - D. TAGLIAFICO, in *Filosofia contemporanea. Uno sguardo globale*, a cura di T. Andina, Roma, Carocci 2013, p. 187.